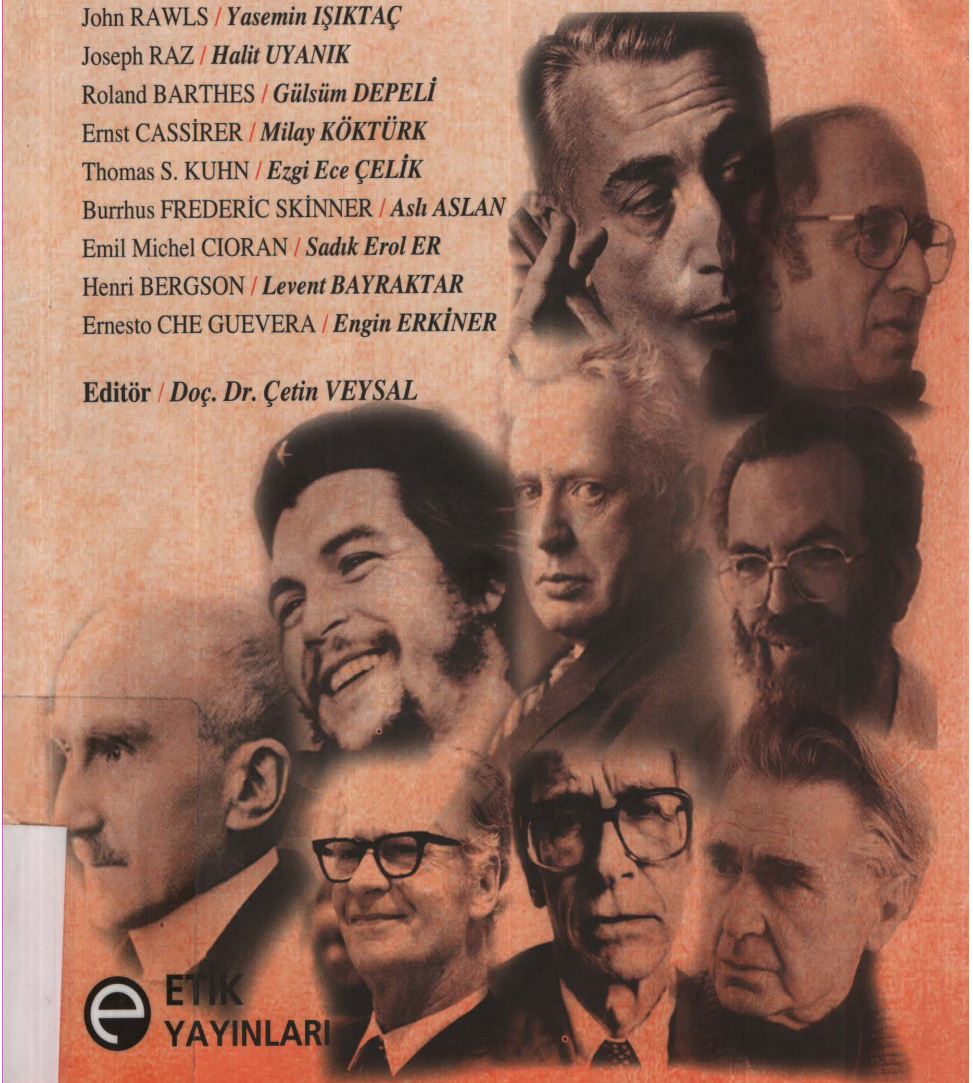
1900'den Günümüze

üçüncü cilt

BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

John RAWLS / *Yasemin IŞIKTAÇ*
Joseph RAZ / *Halit UYANIK*
Roland BARTHES / *Gülsüm DEPELİ*
Ernst CASSİRER / *Milay KÖKTÜRK*
Thomas S. KUHN / *Ezgi Ece ÇELİK*
Burrhus FREDERİC SKİNNER / *Aslı ASLAN*
Emil Michel CIORAN / *Sadık Erol ER*
Henri BERGSON / *Levent BAYRAKTAR*
Ernesto CHE GUEVERA / *Engin ERKİNER*

Editör / *Doç. Dr. Çetin VEYSAL*



ETİK YAYINLARI

1900'den Günümüze
BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

III. CİLT

Editör: Çetin Veysal

John RAWLS
Joseph RAZ
Roland BARTHES
Ernst CASSİRER
Thomas S. KUHN
Burrhus FREDERİC SKİNNER
Emil Michel CIORAN
Henri BERGSON
Ernesto CHE GUEVARA
Yasemin IŞIKTAÇ
Halit UYANIK
Gülsüm DEPELİ
Milay KÖKTÜRK
Ezgi Ece ÇELİK
Aslı ASLAN
Sadık Erol ER
Levent BAYRAKTAR
Engin ERKİNER

ETİK
YAYINLARI

1900'den Günümüze BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER - III

© Çetin VEYSAL

ETİK YAYINLARI

Dizgi ve Düzenleme
KARE YAYINLARI

Kapak film
MAT YAPIM

Baskı-Cilt:
BARIŞ MATBAASI
Barış Matbaa Mücellit Ali Laçin Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok No: 291Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 674 85 28 Fax: (0212) 674 85 29

Baskı Tarihi
ARALIK 2010

ISBN 978 - 975 - 8565 - 76 - 4

© Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan Etik Yayınları ve Yazarı Çetin Veysal'ın izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

ETİK YAYINLARI

ETİK YAYINLARI KİTAPSAN KURULUŞUDUR

Cağaloğlu Yokuşu Narlıbahçe Sokak Narlı Han No: 3
Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: (0212) 511 63 91-92 Fax 511 62 99
kareetik@kitapsan.com.tr

Dizi Editörü ve Diziyi Yayıma Hazırlayan

Çetin VEYSAL

Danışma Kurulu

Yüksel AKKAYA (100. Yıl Üniversitesi / Van)
Kadir CANGIZBAY (Gazi Üniversitesi / Ankara)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi / İstanbul)
Adnan GÜMÜŞ (Çukurova Üniversitesi / Adana
Uluğ NUTKU (Cumhuriyet Üniversitesi / Sivas-Emekli)
Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi / Kocaeli)
Sibel ÖZBUDUN
Doğan ÖZLEM (Muğla Üniversitesi / Muğla-Emekli)
Ö. Naci SOYKAN (Mimar Sinan Üniversitesi /
Afşar TİMUÇİN (Kocaeli Üniversitesi / Kocaeli-Emekli)
Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Üniversitesi / Muğla)
Mehmet ELGİN (Muğla Üniversitesi / Muğla)
Yavuz KILIÇ (Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın)
Yavuz ADUGİT (Kocaeli Üniversitesi / Kocaeli)
Doğan GÖÇMEN (Adıyaman Üniversitesi / Adıyaman)
Mehmet YETİŞ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi / Ankara)
Cebrail ÖTGÜN (Gazi Üniversitesi / Ankara)
Ümit TATLICAN (Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın)
Mehmet OKYAYUZ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi / Ankara)
Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi / Ankara)
Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi / Ankara)
Nilgün Toker KILINÇ (Ege Üniversitesi / İzmir)
Mehmet YILMAZ (Gazi Üniversitesi / Ankara)
Kaan ÖKTEM (Bahçeşehir Üniversitesi / İstanbul)
Ertuğrul R. TURAN (Ankara Üniversitesi / Ankara)
Suavi AYDIN (Hacettepe Üniversitesi / Ankara)

İçindekiler

1 John RAWLS

I. Hayatı ve Eserleri 3
II. Felsefe Anlayışı ve Sorunlara Genel Yaklaşımı 5
III. Toplum Sözleşmesi ve Birey Anlayışı 9
IV. Haklar ve Özgürlükler 18
V. Adalet 23
VI. Rawls'da Kamusal Alan ve Siyasal Adalet 45
VII. Sosyal Tercih 50
VIII. Sivil İtaatsizlik 53
Kaynakça 57

2 Joseph RAZ

GİRİŞ 63
JOSEPH RAZ'DA EYLEM SEBEBİ–TEMELLİ PRATİK FELSEFE 64
Objektif Sebep Kavramı 67
Eylem Sebepleri 72
Sebepler Çatışması ve Dışlayıcı Sebepler 75
JOSEPH RAZ'IN OTONOMİ–TEMELLİ LİBERAL SİYASET KURAMI 80
Değer Teorisi ve Liberalizm 88
Kişisel Esenlik 88
Sonuççuluk 90
Sosyal Formlar 92
Ahlâki Çoğulculuk ve Ortak–Ölçülemezlik 95
Liberal Mükemmeliyetçilik ve Otonomi 98

HUKUKUN OTORİTESİ *102*
HUKUKUN OTORİTESİNİN KAVRAMSAL VE NORMATİF TEMELLERİ *111*
Otorite ve Sebep *115*
Otorite ve Gerekçelendirme *120*
Bağımlılık Tezi *123*
Normal Gerekçelendirme Tezi *124*
Üstünlük Tezi *127*
Otoritenin Araçsal Olarak Gerekçelendirilmesi ve Meşru Otorite Kavramı *128*
SONUÇ *130*
KAYNAKÇA *133*

3 Roland BARTHES

ROLAND BARTHES: BİR 'YAZAR' *145*
1. GİRİŞ: BARTHES'IN YAŞAMI *145*
1.1. Barthes'ın Biographème'i *148*
1.2. Barthes'ı Tanımlama ve Konumlama Çabaları *158*
2. BARTHES'IN DÜŞÜNSEL DÖNEMLERİ *165*
2.1. Yazma İsteği: Eleştirel Mesafe *167*
2.1.1. Sıfır Derece Yazı *167*
2.1.2. Barthes'ın Brecht'i *172*
2.2. Söylen ve Söylenbilimci: İdeoloji Üzerine *175*
2.2.1. Çağdaş Söylenler *175*
2.2.2. "Günümüzde Söylen"de Sol ve Söylenbilim *178*
2. 3. Göstergebilimci ve Yapısalcı Barthes *184*
2.3.1. Göstergebilimin İlkeleri *185*
2.3.2. Moda Dizgesi *189*
2.3.3. Yapısalcı Etkinlik, 'Racine Olayı' ve Eleştiri *193*
2.3.4. Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş *199*
2.4. Metinsellik Dönemi: Postyapısalcı Barthes *201*
2.4.1. Yazarın Ölümü *201*
2.4.2. S/Z: Okunabilir ve Yazılabilir Metin *205*

2.5. Törelilik: Metnin Hazzı *211*
2.5.1. Yazı ve Okur: Yeni Kategoriler *213*
2.5.2. Metin ve Haz *217*
2.5.3. Özne: Okur: Beden *222*
2.6. Sona Doğru Geri Dönüşler: Camera Lucida *226*
3. SONUÇ: BARTHES VE SONRASI *232*
KAYNAKÇA *238*

4 Ernst CASSİRER
HAYATI VE ESERLERİ *245*
I. GİRİŞ *247*
II. KANT ve CASSİRER *250*
Eleştirinin genişletilmesi *252*
III. VARLIK *255*
Öznel-Nesnel Karşıtlığının Aşılması *258*
IV. BİLGİ VE MANTIK *276*
Kavram ve oluşumu *280*
Soyutlama teorisinin eleştirisi *283*
Kavram oluşturma ilkesi: Seçme *284*
V. SEMBOLİK FORMLAR VE İFADE FENOMENİ *296*
VI. BİLİNCİN YAPISI VE SEMBOLİK İŞLEVİ *306*
Bilincin birliği *311*
VII. SEMBOL KAVRAMI *326*
Sembol-Nesne İlişkisi *329*
VIII. GENEL OLARAK SEMBOLİK FORMLAR *335*
IX. KÜLTÜR VE KÜLTÜR FELSEFESİ *345*
Doğa ve kültür *347*
Kültür bilimleri ve kültür felsefesi *350*
X. DEVLET VE SİYASET *359*
XI. TARTIŞMALAR *369*
1. Kavram Tartışması *369*
2. Davos Tartışması *375*
Kaynakça *378*

5 **Thomas S. KUHN**

YAŞAMI VE ESERLERİ 385

Giriş 386

"Paradigma" ve Olağan Bilim Etkinliği 390

Bilimsel Etkinlikte Bunalım Dönemleri ve Bilimsel Devrimler 399

Yeni Paradigmanın Seçimi 406

İlerlemeci Bilim Anlayışına Karşı "Eş-ölçüştürülemezlik" ve Devrimsel Gelişme 412

Kuhn'un Bilim Tasarımının Dönemin Diğer Bilim Tasarımlarıyla İlişkisi 415

Kuhn'un Bilim Tasarımının Günümüz Felsefe Tartışmalarına Etkisi 424

Kaynakça 428

6 **Burrhus Frederic SKİNNER**

BİYOGRAFİ ÖZETİ 433

Başlangıç Dönemi 435

Davranışçılık Okuluna Girişi ve Çalışmaları 437

Edimsel Koşullama (Operant conditioning) 438

Skinner Kutusu 440

Davranışçılığın Psikoloji ve Felsefedeki Yeri 442

Davranışçılığın Kökenleri 442

Skinner'ın Radikal Davranışçılığı 444

Davranışçılığın Mantıksal Olguculuk (Logical Positivism) ile İlgisi 446

Skinner ve Bilişsel Psikoloji 446

Skinner'a Göre Duygu Nedir? 448

Davranışçılık Kuramının Açıklanması 452

Skinner'ın Toplumsal Görüşleri 454

Skinner ve Bilimin Yeri 454

Skinner ve Hümanizm 455

Skinner ve Demokrasi 455

Skinner'ın Özgürlük Anlayışı 456

Skinner ve Erdemlilik 459

Skinner'ın Toplum Anlayışı 461

Skinner ve Eğitim *461*
Skinner'ın Yardımlaşma Davranışlarına Bakışı *462*
Sonuç *464*
Kaynakça *466*

7 Emil Michel CIORAN

1. Hayatı ve Eserleri *471*
Giriş *477*
2. Emil Michel Cioran Felsefesinin Temel Sorun Alanları *483*
2.1. Nihilizm *483*
2.2. Tanrı ve Teodise [Kötülük Problemi] *490*
2.3. İntihar *497*
2.4. Tarih ve Ütopya *501*
3. Sonuç *505*
Kaynakça *509*

8 Henri BERGSON

Hayatı *513*
Eserleri *517*
Zaman ve Süre *526*
Ben-Özne Tasarımı *527*
Hafıza: Ruhun ve Kişiliğin Temeli *528*
İçgüdü, Zekâ ve Sezgi *532*
Finalizm ve Mekanizm *534*
Hayat Hamlesi (élan vital) ve Yaratıcı Evrim *535*
Ruh ve Beden *540*
İnsan *548*
Ahlak ve Din *553*
Değerlendirme *555*
Kaynakça *559*

9 Ernesto CHE GUEVARA

Gerilla Savaşı ve Yeni İnsan *565*
Giriş *565*

Hayatı ve Eserleri *567*
Küba Devrimi *568*
Uzun 68 ..... *569*
Gerilla Savaşı *570*
MAO VE CHE'de Gerilla Savaşı *573*
Değişik Bir CHE Yorumu: Malur Çayan *575*
Devrimin Yayılması Çabaları *578*
KONGO'da Savaş *579*
Sosyalizmin Sorunları *581*
Yeni İnsan ve Tarihte Katalizatör Olarak Bilincin Rolü *584*
Bilinç Nasıl Gelişir? *587*
Gönüllü Ek Çalışma *588*
Kişisel Örnekler *589*
Maddi Teşvikin Azaltılması ve Değer Yasası *590*
Enternasyonalizm *593*
CHE ve Sovyetler Birliği *595*
CHE ve Bürokrasi *597*
Sosyalizmde Bürokrasi *598*
CHE ve Troçkizm *601*
CHE'den Sonra Küba *602*
CHE, Yaşamayan ve Ölmeyen *606*
Sonuç *608*
Kaynakça *611*

Dizin 615

Yazarlar Hakkında 625

1

John RAWLS

Yasemin IŞIKTAÇ

HAYATI VE ESERLERİ

1921'de Baltimore, Maryland'de doğmuş olan Rawls, günümüzün en önemli toplum ve siyaset felsefecilerindendir. Babası tanınmış bir avukat olan Rawls'un annesi de Kadın Seçmenler Ligi (The League of Women Voters) bünyesinde bölge başkanlığı yapmıştır. Rawls Princeton Üniversitesi'nde hukuk eğitimi görmüş daha sonra doktora için Oxford'a gitmiştir. Burada Wittgenstein'ın da öğrencisi olan Norman Malcolm'dan etkilenen Rawls 1950 yılında ahlak felsefesi alanında yaptığı çalışması ile doktor ünvanını kazanmış, Cornell ve Harvard Üniversitelerinde ders vermiştir. Oxford Üniversitesi'ne Fullbright Programı ile geçiş yapan ve burada H. L. A. Hart, Isaiah Berlin ve Stuart Hampshire gibi isimlerle çalışan Rawls 1962 yılında Cornell Üniversitesi'nde Profesör ünvanını almaya hak kazanmış, hemen hemen 40 yıl eğitim vereceği Harvard Üniversitesi'ne aynı yıl geçmiştir. Rawls burada, Martha Nussbaum, Thomas Nagel, Onora O'Neill, Christine Korsgaard, Susan Neiman ve Thomas Pogge gibi ahlak ve siyaset felsefesi alanlarında çağdaş dünyanın önemli figürlerinden olan kişilere eğitim vermiştir. 1970 ve 1972 yılları arasında Amerikan Siyaset ve Hukuk Felsefecileri Birliği'nde başkanlık yapan Rawls yanı sıra 1974 yılında Amerikan Felsefe Derneği'nde de Doğu Bölgesi Başkanlığı görevini üstlenmiştir.

Üniversite öğrenciliği sırasında rahiplik eğitimi almayı düşünen Rawls'un hayatındaki önemli bir dönemeç ise İkinci Dünya Savaşı'nda fiilen yer almasıdır. Bu savaşta Pasifik Cephesi'nde piyade olarak bulunan Rawls, savaş sırasında şahit olduğu korkunç katliamların etkisi ile ol-

sa gerek, Hristiyanlık inancında sarsılma yaşamıştır. 1960'lı yıllarda Amerika'nın Vietnam'ı işgali ile ilgili de hükümet karşıtı söylemlerde bulunmuş olan Rawls'un, bu savaşa yönelik eleştirisinin Amerikan politik sisteminin arızalarına ilişkin acımasız sorgulamalara ve yurttaşların, hükümetin saldırgan politikalarına karşı nasıl direnebileceğine ilişkin yeni düşüncelerinin oluşmasına yol açtığı eklenmelidir.

Rawls 1949 yılında Brown Üniversitesi'nden, *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* adlı yapıtını da adayacağı Margaret W. Fox ile evlenmiş ve bu evlilikten dört çocuk sahibi olmuştur.

En önemli eserleri 1971'de yayınlanmış olan *"A Theory of Justice" (Adalet Teorisi)* ve 1993 yılında yayınlanmış olan ve makalelerinin derlemesinden meydana gelen *"Political Liberalism"* (*Siyasi Liberalizm*) ve1999 yılında yayınlanan *"The Law of Peoples and The Idea of Public Reason Revisited"* (*Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması)*dır. Çağdaş liberalizmin öncüsü olan Rawls, 2002 yılında ölmüştür.

Rawls'un eserlerini sıralamak gerekirse; *A Theory of Justice*, Oxford Uni. Press, 1971; *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993; *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999; *Collected Papers.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999; *Lectures on the History of Moral Philosophy [LHMP]*, B. Herman (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999; *Justice as Fairness: A Restatement.* Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001; *Lectures on the History of Political Philosophy.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

Bu eserlerin yanı sıra Rawls'un çok sayıda makalesi de bulunmaktadır.

Rawls'un faydaya dayalı bir etiğe karşı haklara dayalı etik anlayışını ortaya koyduğu *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* kitabı kurucu niteliktedir. *Adalet Teorisi* kitabı üç temel bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm politik teoriye ayrılmıştır. İkinci bölümde devletin kurumları ele alınır; üçüncü ve sonuncu bölümde ise insanlar için iyi bir yaşamın koşulları incelenmiştir. 1950'li yıllarda ceza hukukuna ilişkin yazdığı yazılarından başlayarak her zaman toplumsal adalet kavramı üzerinde durmuştur. Fikirlerini olgunlaştırdığında, hakkaniyet olarak adalet sorununu ele aldığı ünlü eseri *"Adalet Teorisi"*ni yazmıştır. Rawls'un *Hakkaniyet Olarak Adalet (Justice as Fairness)* ve *Siyasal Liberalizm (Political Liberalism)* adlı iki önem-

li çalışması da adalet teorisi ile yakından ilgilidir. Rawls'un 1971 yılında yayınlanan ve II. Dünya Savaşı sonrası Batı dünyasında üretilen en önemli siyasal kuram kitapları arasında yer alan *Adalet Teorisi* isimli kitabı, aynı zamanda liberal düşünce tarzının yeniden canlanmasında önemli rol oynamıştır.

II- Felsefe Anlayışı ve Sorunlara Genel Yaklaşımı

Rawls'un çalışmaları çok çeşitli başlıklar altında değerlendirilebilir. Ancak tüm çalışmalarını liberalizm eleştirilerini cevaplayıp yeni bir açılımla özgürlükçü ve daha başarılı dağıtım yapabilen bir siyasi sistem olanaklı mıdır sorusu etrafında toplayabiliriz.

En önemli kitabı olan "*Bir Adalet Teorisi*" ile başlattığı süreci tartışmalı çeşitli konuları ele aldığı makaleleri ile belirtmiştir.

Burada tüketici bir yöntem benimsenmemiştir. Bu nedenle önce felsefi anlayış ve sorunlara genel yaklaşımı, kurucu özelliği nedeniyle toplum sözleşmesi ve birey anlayışı, haklar ve özgürlükler değerlendirmesi, adalet, sivil itaatsizlik, kamusal alan ve sosyal tercih konularındaki görüşlerine yer verilmiştir.

Rawls'un, teorisini üç soru çerçevesinde şekillendirdiğini belirtebiliriz:

- Adalet ilkelerinin bulunması ve yorumlanması
- Bir anayasal demokrasinin kurumlarının, bu ilkeleri gerçekleştirecek şekilde düzenlenmesinin mümkün olup olmadığı
- Belirlenen dağıtım paylarının, adaletin sağduyuya dayalı kavramlarına uygun düşüp düşmediğinin test edilmesi.

Her üç soru da siyaset bilimi ve hukuksal profil açısından kurucu nitelikte sorulardır ve liberal ekonomik modelin benimsendiği demokratik ülkeler açısından bir yeniden tasarım veya iyileştirme modeli olarak ele alınabilir.

Klasik liberal yaklaşımlar, sosyal olanın siyasala çevrilmesinde iradeyi yani toplum sözleşmesini hemen hemen tartışmasız olarak kabul etmektedirler. Ancak toplum sözleşmesi ve liberal haklar ve özgürlüklerle desteklenmiş modern devletin, refahı arttırıcı her türlü liberal girişime imkan vermiş olmasına rağmen nasıl olup da herkesin mutlu olduğu bir sisteme ulaşmayı temin edemediği anlaşılamamaktadır.

Özellikle toplumsal sistemde avantajsız konumda olanların refahtan yeterli pay alamaması sorunu liberal sistem içinde yapılacak iyileştirmelerle giderilebilecek midir? Rawls bu sorunun cevabını aramaktadır. Cevap için klasik liberal yaklaşım toplum sözleşmesini ve doğal yaşam ayrımını metafizik temelli bir kurgu olmaktan çıkararak siyasi, makul bir yöntemle *"orijinal durum"* ve *"cehalet peçesi"* aracılığıyla yeni baştan tasarlamıştır. Böylece siyaset teorisi açısından metafizik olmayan ancak yine de kurgusal olmaya devam eden, rızanın başka bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayarak dağıtım sürecini de makuliyetle birlikte toplum sözleşmesinin içine taşımıştır. Rawls'un yaklaşımının ilgi görmesinin bir başka sebebi de liberal modelin iyileştirilmesi için bir olanak yaratabilmesidir.

Rawls, bir yandan liberal demokrasi anlayışını "dağıtıcı adalet" sorusu etrafında yeniden kurarken, diğer taraftan da liberal düşünce tarzını, kendisinin egemen söylemi olan faydacılıktan bağımsızlaştırmayı amaçlamıştır.

20. yy'ın ilk yarısında mantıksal pozitivizm tüm normatif felsefe biçimlerine hükmetmekteydi. Ancak aynı şekilde ahlâk felsefesi ve özellikle hukuk felsefesi alanında birçok atılım bu dönemin peşinden gelmiştir. Bu genel başlıklara tıbbî etik, çevre etiği, çalışma etiği gibi daha çok pratik kaygılara dayanan yeni açılımlar da eklenmiştir. Rawls'un çalışmasını da bu gelişim içinde ele almak daha uygun olacaktır.

Postmodern liberalizm olarak da adlandırılan bu tutum, bir yandan liberal geleneği post-metafizik bir çizgiye oturtmayı, dolayısıyla bu geleneğin bütüncül ve baskıcı bir "meta-anlatı" olduğu yönündeki eleştirileri karşılamayı, diğer yandan da liberal demokrasinin daha da "demokratikleştirilmesi"ni amaçlamak olarak anlaşılabilir.

1970'lerde sosyal sözleşme mekanizmasından hareketle yeni bir model oluşturan Rawls ile benzer sosyal sözleşme mekanizmasını minimal devlete ulaştırmak için kullanan Nozick arasında önemli bir entelektüel tartışma geçmiştir. Bu tartışma ileride de ele alınacaktır.

Rawls, ortaklaşa kapsayıcı bir iyiye ulaşmanın güçlüğüne işaret ederek, siyaset, din ve metafiziği ayrı taraflara koymamızın gereğine vurgu yapmaktadır. Böylece "idrake dayalı doktrinler"e ve farklı temel kanaatlere sahip insanların bir arada huzur içinde yaşadığı bir toplum istiyorsak toplumun örgütlenmesi bağlamında yansız ilkeler ortaya koymak zorundayız düşüncesine ulaşır. Rawls'a göre, tüm vatandaşların adil olarak algılayabileceği ilkeler üzerine kurulu bir toplum, günümüzde asıl ihtiyaç

olan şeydir. Rawls'un adalet kuramı, bu bakımdan adil bir toplumun kurumlarıyla bağlantılıdır. Rawls adaleti eşitlik olarak anlamaktadır. Bu nedenle Rawls'a göre başkalarının özgürlüğüne zarar vermediği sürece bireyin özgürlüğünü garanti altına alacak ve toplumda fırsatların tarafsızca dağıtılması olanağını sağlayacak ilkelerle bu eşitliği sağlamak gerekir.

Kant'tan esinlenerek önce bir "adalet teorisi", sonra da "adalet kavramı" geliştirmeye çalışan Rawls, siyasal tarafsızlık ilkesini adaletin iyiye önceliği doktrini ile haklılaştırmaya çalışır. Rawls'a göre, özerk ahlâkî özne olarak insanın iki önemli olanağı vardır (Rawls, 1971: 108):

- Adalet duygusu
- İyiyi anlama kapasitesi

Adalet duygusu ile farklı iyi anlayışlarının kolaylıkla realize edilebileceği bir çerçeveye ulaşılabilir (Rawls, 1993: 3). Bu nedenle de adaletin "iyi"ye önceliği söz konusudur. Bunun nedeni de, iyinin çok boyutluluğudur. Rawls'un ifadesi ile "liberalizmin ön varsayımı, her bir insanın, mutlak özerkliği ve rasyonalitesi ile uyumlu çok sayıda birbiriyle çatışan ve uzlaşmayan iyi anlayışlarının ve bunlara dayanan amaçların gözden geçirilip belirlenmesi gerekir." Dolayısıyla bireysel otonomi devletin tarafsız olmasını zorunlu kılmaktadır. Tarafsız devlet, var olan değer ve ideallerden bir an için sıyrılıp onları sorgulama ve gerekli gördüğünde değiştirme kapasitesi olarak, kişilerin otonomisini tanımak durumundadır. Sonuç olarak "devlet ne özel bir doktrini diğerinden farklı olarak kayırmaya ya da yüceltmeye yönelik bir şey yapabilir ne de bu özel doktrini savunanlara daha fazla yardım edebilir" (Rawls, 1993: 7).

Rawls'un anlayışını kavramak için liberal tarafsızlığın yakından ilişkili olduğu çoğulculuk kavramı üzerinde de durmak gerekir. Tarafsızlık aynı zamanda, anayasal düzende, vatandaşların farklı iyi anlayışlarına sahip olduğu hür bir demokratik kültürün oluşmasını sağlamayı hedeflemektedir. Liberal görüş açısından tarafsızlık farklı düşüncelere sahip olanların hoş görülmesi ile farklı değerlerin ve yaşam biçimlerinin yerleştirilmesiyle ve yurttaşlara eşit haklar sağlamasıyla özdeşleştirilmiştir. Aslında tarafsızlığın, diğer bir takım ilkelerin ve uygulamaların kendisinden kaynaklandığı merkezi bir kavram, liberalizmin tamamlayıcı bir unsuru olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Rawls, 1980 sonrası çalışmalarını topladığı, *Political Liberalism (Siyasal Liberalizm)* adlı kitabında liberal kavramını metafizik temellerinden

arındırmayı hedeflemiştir. Rawls, adalet ve eşitlik değerlendirmeleri açısından liberalizmin yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü faydacılıktan hareket edildiğinde özellikle imkânları kıt olanların aleyhine işleyen bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Rawls, tarafsız ve böylece adil olmaya zorlayabilecek bir yöntem yaratmak için "orijinal durum" düşüncesini ortaya atar. Rawls, "sosyal kurumların ilk erdemi" (Rawls, 1971: 2) olarak tanımladığı adaleti metafizik bir boyutta ele almaz, siyasal adalet konusunda bir uzlaşma sağlanması amacına yöneltir. Rawls'a göre adalet kavramı, "makul" vatandaşların desteğini hak eden, "makul" bir kavramdır. Rawls böylece adaleti metafizik düzlemden kopartarak siyasal düzleme taşımıştır. Bu tutumu nedeniyle yaptığı çalışmalar hukuk felsefesinden çok siyaset kuramları açısından öncelenmiştir.

Rawls, cinsiyet, yaş, ırk, sosyal statü, doğuştan gelen yetenekler gibi konularda herhangi bir betimleme yapmadığımızı; ancak farklı siyasi kurumların farklı arka plana ve olanaklara sahip olan insanlar için nasıl işlev gördüğünü bildiğimizi kabul ederek oluşturulan bir orijinal durum tasavvur edilmesini ister. Aslında bu durumla bir "cehalet peçesi" (veil of ignorance, bilinmezlik peçesi olarak da kullanılmaktadır) oluşturmaktayız ve bundan bir tarafsızlık olanağı yaratma imkânı buluruz.

Burada ortaya çıkan durum tarafsızlığa zorlamadır; çünkü, kişiler olarak cehalet peçesi aracılığı ile kim olduğumuzu bilemeyiz; ancak toplumun örgütlenebileceği çeşitli şekilleri bilmekte ve dolayısıyla kim olabileceğimizden bağımsız olarak, örneğin ister siyah bekâr bir anne, ister bir homoseksüel, isterse üst statü sahibi olalım, aynı konumda bulunmaktayız. Amaç bize en iyi şekilde hizmet verecek siyasi bir düzenin seçilmesidir.

Böyle bir durumda kim olduğumuza ilişkin öz-çıkar bağlantılı alanın dışında, tarafsız bir çözüm seçme imkanımız olacaktır. "Orijinal durum"la Rawls tam olarak bunu sağlamak istemektedir: **"Toplumun temel kurumları içinde tarafsız ve makul bir eşitlik biçiminde gerçekleşen adaleti garanti etmek."**

Bunun için de şu ilkeleri kullanırız:

- Öncelikle kişisel dürüstlüğe ve özgürlüğe saygı (her birimiz için ötekinin bağımsızlığını tehdit etmeyen bir özgürlük içinde olma hali),
- Aynı zamanda durumu iyi olanların, durumu kötü olanlar pahasına avantajlarını arttırmayacağı bir sosyal düzenin seçilmesi.

Bu ilkeler orijinal durumda belirlenmiş olan adil toplumun temel ilkeleridir. İlki özgürlük ilkesi ikincisi de fark ilkesi olarak isimlendirilir. Rawls'un teorisinin giriş niteliğindeki bu temel değerlendirmesinde sınırları gösterdiği özgürlük ve fark ilkelerini bir sıralamaya da tabi tuttuğunu ve her şart altında özgürlük ilkesini önceleğini de belirtelim.

Yani en avantajsız konumda olanların durumlarını düzeltmek için bile özgürlük ilkesinden bir ayrılma söz konusu edilmeyecektir.

III- Toplum Sözleşmesi ve Birey Anlayışı

Rawls toplumu "zamanla oluşan, bir nesilden diğerine aktarılan birlikte varoluşun adil sistemi" olarak tanımlar. Toplum bir birlikteliktir ve insanlar bu birlik içinde eşit ve özgürdürler. Bu birliktelik üç temel unsuru içerir:

1- Birliktelik sadece merkezi otorite tarafından tasarlanmış eylemlerden ibaret değildir.

2- Birliktelik adil kavramı etrafında bütünleşir; makuliyet esastır.

3- Birliktelik her katılımcının "iyi" tasarımını kapsayacak niteliktedir.

Rawls'a göre özgürlük, fırsat, gelir ve varlık başlıca sosyal iyilerdir. Bu sosyal iyilerin eşit biçimde dağıtılması sağlanmalıdır. Yani Rawls liberal sistemin yetersizliğinin farkındadır ve yeni bir dağıtım modeli oluşturmak istemektedir. Bunun için de adil dağıtımı sağlayabilecek yeni bir toplum sözleşmesi modeli kurmak istemektedir (Rawls, 1971: 176). Toplum sözleşmesi geniş anlamda, toplumun hangi ilkelerle yönetileceğine karar vermektir. Klasik sözleşme anlayışında doğal halden siyasal topluma geçiş için sözleşme kurucu niteliktedir. Rawls'un sözleşmesinde ise içinde yaşadığımız an'a ilişkin dağıtıma yönelik bir kurgu yapabilmek istendiği için bugünün şartları ile daha iyi dağıtımın sağlandığı şartlar arasında bir paralellik kurulur. Doğal hal durumunun yerini orijinal durum olarak değiştirerek bir başlangıç noktası kurmuştur. Doğal halin dışının da orijinal durum olarak tanımladığı durumda kişiler işbirliği ile makul bir tutum içinde sözleşmeyi yapacaklardır. Bu bağlamdaki toplum sözleşmesi "açıklık ve istikrar" ilkelerini kapsar (Rawls, 1971: 177-179). Gerek açıklık gerek istikrar ilkeleri, adil paylaşımla ilişkilendirilebilir.

Açıklık aracılığıyla sözleşmenin içeriğinin herkesçe bilinmesi sağlandığı gibi uygulama kolaylığı da sağlanmış olur. İstikrar ise açıklığı

güçlendirir. Aynı zamanda kişilerin gelecek beklentilerini öngörebilmelerini sağladığı için toplum sözleşmesini güçlendirir (Rawls, 1971: 179-182).

Rawls'un toplum sözleşmesi anlayışı, adil dağıtımı sağlayacak bir şekilde klasik toplum sözleşmesinden farklılaşarak kurgulanmıştır. Sözleşmenin konusunu oluşturan adalet kavramının da farklılaşıp farklılaşmadığına bakmak gerekir. Rawls'un adalet anlayışı Kantçı liberalizme çok yakındır. Rawls'un liberalizm yaklaşımı liberal demokrasi ile dağıtıcı adalet sorunu ilişkisi etrafında düşünülmelidir. Liberal demokrasinin varlık koşulu özgürlüklerin, eşitliklerin ve fırsatların gerçek dağılımına dayalı bir sözleşmenin bireyler arası ilişkilerde belirleyici bir konuma getirilmesine dayanır. Rawls'un yeni sözleşme yaklaşımı bu tutumu da aşar. Şöyle ki, sözleşme ne toplumun tarihsel oluşumunu anlayabilmek için bir doğal durum betimlemesi ne de bireylerin ya da devletin tarihsel yükümlülüklerini göstermekle sınırlıdır. Sözleşme, bireyler arası ahlâkî eşitlik fikrinin model olarak alındığı bir temel üzerine kurulmuştur. Ahlâkî eşitlik sözleşmenin kuruluşunda, yani orijinal halde bireyler tarafından seçilecektir. Bu seçim Rawls'un toplumsal sözleşmeyi de dağıtıcı adaletin gerçekleşmesinin bir aracı olarak görmesine yol açar.

Rawls toplumsal sözleşmeyi kullanarak, modern toplumlarda bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemeye hizmet edecek yeni bir kurgu yapmak istemiştir. Rawls'un yaklaşımında adil düzenleme, her türlü verili toplumsal koşuldan soyutlanarak elde edilecektir. Böylece herkes için geçerli olan doğru normların bu toplum sözleşmesi içinde güncellenmesi sağlanacaktır. Klasik sözleşme teorisi sadece bir temsil aracı ya da bir doğruluk ölçütüdür; Rawls'un toplum sözleşmesi ise liberal-demokratik bir sistemde özgürlüklerden bir ödün vermeden adil bir sosyal düzenin nasıl konulabileceği sorusunun da cevabını aramaktadır. Bunu yaparken de, Kantçı söylemin adalet kavramını ölçü olarak kullanır. Ancak yine de Kant'tan farklı olarak daha az metafizik özellikler gösteren bir ahlaki ilke kabul eder. Rawls kendi adalet teorisini bireysel anlamda değil, yani bireylerin yapıp ettikleriyle ilgili değil, hukuk devleti ve politik çerçevede, yani kurumsal olarak nitelendirir. Bu özelliğine vurgu yapmamız, Rawls'un yaklaşımının sosyal devlet teorileri ile birlikte ele alınması olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü Rawls liberal tutumdan ayrılmayı değil, liberal tutumu yeni beklentilerle uyumlulaştırmayı istemektedir.

Toplum sözleşmesi kuramına (Hobbes, Locke, Rousseau gibi klasik olanlar da dahil) yöneltilen eleştirilerin Rawls için de ileri sürülebilir ol-

duğu açıktır. Doğada böyle bir sözleşme öncesi dönemin var olmadığı ileri sürülüp, bu nedenle Dworkin'in de belirttiği gibi, "varsayımsal bir uzlaşma, fiili bir sözleşmenin taslak hali olamaz" denebilir. Yine Dworkin eleştirisi ile paralel olarak, toplumsal sözleşme düşüncesi fiili uzlaşmayı temel almıyorsa tarihsel bir gerçekliğe dayandırılamaz eleştirisi de yerindedir. Eğer bu sözleşmeyi varsayımsal bir kabul olarak ele alıyorsak o zaman da sözleşme ahlâki bakımdan önemini yitirir (Kymlicka, 2004: 85). Dworkin'in daha sonra toplum sözleşmesi tezleri için yeni bir yorum olarak "insanların ahlâki bakımdan eşit olmalarıyla ilgili belli ahlâki öncülleri değerlendirmemizi sağlayan bir araç olarak görebiliriz", düşüncesi Rawls'un sözünü ettiği bağlamda bir olanak yaratabilir (Kymlicka, 2004: 85).

Rawls, toplum sözleşmesini yeniden geliştirerek ele alma amacını yüksek bir soyutlama düzeyi ile adaleti kavramak olarak gösterir (Rawls, 1971: 11). Sözleşmenin amacı, eşitlikçi bir konumdan hareketle adalet ilkelerini belirlemektir. Rawls'ın orijinal durumu, klasik sözleşme kuramlarındaki doğa durumu ile benzerdir. Ancak bu benzerlik sınırlıdır; çünkü Rawls'a göre orijinal durumdaki eşitlik doğa halinde söz konusu değildir. Doğa halinin genel değerlendirmesindeki adaletsizliğe karşı Rawls, kendi kabulü ile eşitlikçi bir orijinal durum oluşturmak istemiştir. Genel felsefesine ilişkin başlık altında da değindiğimiz gibi, bu yenilenmiş bir başlangıç durumudur. Rawls, orijinal durumun, doğa halinden farklılığı kadar kişilerin içinde bulundukları durumdaki pozisyonunu da farklılaştırmıştır. Daha önce de işaret etmiş olduğumuz cehalet peçesi ile toplum sözleşmesinin niteliğini değiştirir. Kişilerin kendi hal ve durumlarını bilmemeleri, ancak yine de bazı ilkelerin bilincinde oldukları yarı saydam bir örtü arkasından sözleşmenin yapılması söz konusudur. Cehalet peçesi kişisel bir kimlik kuramı olarak anlaşılmamalıdır, onun daha çok sezgisel bir adalet sınavı olarak ele alınması gerekir. Orijinal durumda cehalet peçesi arkasından bakarak kişiler toplumsal ya da doğal koşullar nedeniyle kendilerinin avantajlı olup olmadıklarını bilemeyecekleri bir haldedirler. Bu tutumuyla Rawls'un, sözleşmeyi varsayımsal olmaktan çıkararak, oybirliğini şart koşan bir eşitlik temeline dayandırmış olduğunu söyleyebiliriz.

Liberal özgürlükler ve klasik toplum sözleşmesi kadar "fayda" kavramına verilecek anlamın belirlenmesi de, Rawls'un Toplum Sözleşmesi yaklaşımını anlamak açısından işlevsel olacaktır. En fazla faydanın

ne şekilde elde edileceği hiç kuşkusuz iktisadi bir cevap gerektirir. Ancak en fazla faydanın elde edilmesi için kişilerin değerlerinin ve katkılarının yargılanmasına değil, paylaşılacak olan miktarın arttırılmasına gereksinim vardır. Kişilerin farklılaşan tercihleri açısından ise faydanın çoğaltılmasını aşan bir şekilde demokratik bir iklim gerekir. Acaba salt faydanın arttırılmasından hareket edildiğinde bu denli liberal olabilme imkanı var mıdır? Yani özgürlükler açısından bir genişlik olacak mıdır? Faydacılar genelde bu sorun karşısında bir parça geri çekilerek bireysel haklara saygılı olmakla uzun vadede en geniş anlamıyla demokrasinin gerçekleşebileceğini belirtirler. Ancak her hal ve şartta bu sonucu garanti etmedikleri açıktır. Yani sorunun cevabı faydacılık açısından olumsaldır. Olabilir de, olmayabilir de. Bu sonuç bize, haklar açısından salt faydadan hareket edildiğinde güçlü bir temelin olmadığını gösterir. Ne yazık ki eklemek gerekir, haklar açısından güçlü bir temel olmadığı gibi faydanın paylaşımına ilişkin de herhangi bir güvencenin olmadığı açıktır.

Aslında bu noktaları ciddi anlamda eleştiren Kant'ın yaklaşımına bir göz atmak da Rawls'u daha iyi anlamamıza imkân sağlayacaktır. Kant, hakların ve özgürlüklerin amaç olmaktan çıkarılıp araçlaştırılması ile hem hakları zayıflatmış oluruz, hem de bu durum insanın amaç oluşu dolayısıyla insan onuru ile bağdaşmaz demektedir. Faydacılığın temel yanlışı, insanların amaç oluşuna bir vurgu yapmak yerine, başkalarının mutluluğu için araç olmalarını öncelemesidir. Kant ve Kantçı liberaller olarak isimlendirebileceğimiz düşünürler, hakların temellendirilmesini faydayı aşan bir şekilde yapmaktadırlar. Burada bir metodolojik kaygıyı da belirtmek gerekir. İyi kavramına dayanmayan bir iyi yaşam açıklaması nasıl değişkense ve bu düşünceden hareketle bir yaşamın diğer yaşamdan neden daha iyi olduğunu açıklayamazsak aynı şey fayda için de söz konusu olur. Bu durumda "hak" ve "iyi" arasında bir ayrım yapmak gerekir. Örneğin, devletin adil bir alanı desteklemesi başka bir şeydir (hak temellendirmesi), belirli amaçlar için hareket etmesi başka bir şeydir (faydanın temellendirilmesi).

Kantçı liberaller hak kavramının iki açıdan iyiden daha önce geldiği düşüncesindedirler:

- İlki bireysel hak ve özgürlüklerin "genel iyi" adına feda edilemeyeceği,

- İkincisi ise bu hakları belirleyen adalet ilkelerinin herhangi bir "iyi yaşam" tasavvuruna dayandırılamayacağıdır.

Hakların meşruluğunu, genel refah ya da ortak iyinin en fazla hale nasıl getirilebileceği değil, kişiler için kendi amaçlarını seçebilecekleri adil bir çerçeve sağlayabilir.

Böylece Rawls'un da, aynı akıl yürütme ile faydaya dayalı bir etik anlayışa karşı hakka dayalı etik anlayışını, liberal yaklaşımın köklü açmazını gidermek için kullandığını belirtebiliriz.

Örneğin, Rawls'un *Adalet Teorisi*'nde "...her insanın adalete dayanan ve bir bütün olarak toplumun refahı adına çiğnenemez hakları vardır ... adaletin güvenceye aldığı haklar, siyasi pazarlığa ya da toplumsal çıkar hesaplarına bağlı tutulamaz" ifadesi tam da biraz yukarıda belirttiğimiz akıl yürütmeye denk düşmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi liberal yaklaşımın köklü açmazı, basit bir ifade ile, faydayı arttırdığımızda neden herkes mutlu olmuyor sorusu için önerilen cevapta gizlidir. Bu cevap, liberal bir sorumluluk ideali ile yeniden dağıtıcı bir adalet kavramının uzlaştırılmasını zorunlu kılar. Liberal politik teorinin alanına sosyal adaletin eklenmesi klasik liberalizmin cevabından uzaklaşılması ve bir yerde yetersizliğinin vurgulanmasıdır.

Rawls'un liberal eğilimlerine paralel olarak, birey özgürlüğüne güçlü göndermeleri vardır. Onun liberalizm anlayışı engellenmemiş birey/sözleşme ilişkisi üzerine kurulmuştur. Sözleşmenin amacı eşitlik ölçüsü çerçevesinde ilkelerin belirlenmesi olduğu için, ancak özgür bireyin özgür kararı ile bu ilkeler ortaya çıkabilir. Bu nedenle Rawls'un kuramı klasik sözleşme kuramlarının tersine genelleştirilebilecek ve yüksek bir soyutlama düzeyindeki bir adalet anlayışını üretebilmiştir.

Rawls'un birey anlayışı üzerinde duracak olursak, liberalizmin üç kurucu öğesinden söz edebiliriz: Bunlar; bireysel özgürlük, toplumsal çoğulculuk ve siyasal anayasacılıktır. Rawls da bu öğelere bağlıdır. Ancak rasyonel tercih ve siyasal liberalizm ile ekonomik liberalizmi birbirinden ayrıştırarak kendine özgü bir yaklaşım kurabilmiştir.

Sözleşme öncesini betimlemek için kullandığı orijinal durum, soyut insan kurgusu üzerinedir. Bu soyut insan, hem kendi amaçlarından hem de toplumsal yaşamdan soyutlanmıştır. Bu birey anlayışı yalnızlaşmayı ve yabancılaşmayı destekler, bu nedenle Rawls aynı deniz üzerinde yaşayan bağımsız adacıklar gibi toplumsal tasarımla bağdaşmayan bir insan anlayışını ileri sürdüğü için de eleştirilmektedir (Hünler, 1997:239).

Rawls'un teorisi "meşrulaştırıcı birey" kavramı çerçevesinde de değerlendirilebilir. Modern demokratik bir toplum, meşrulaştırıcı bireyi göz önünde tutar. Böyle bir toplumda adaletin nasıl kurumsallaştırılabileceği tercihlerle şekillenecektir. Rawls "Hakkaniyete uygun koşullar altında bir tercih yapma imkânı olsaydı, modern demokratik bir toplumun vatandaşları hangi dağıtım ilkelerini benimserlerdi?" sorusu üstünden hem önsel bir kurguyu, hem de amacı ortaya koymak istemiştir. Rawls'un bütün çözümlemelerinin temelinde belirli bir birey anlayışı vardır. Herkesin düşünme, seçebilme ve kurallara uyma kapasitesi aynıdır. Aynı zamanda bireylerin özgüven ve özsaygıları da vardır. Özsaygı kendi değerlerinin gerçekleşmeye uygun olduğu inancıyken özgüven, değerlerini gerçekleştirme kapasitesine olan inançtır. Bu iki değer yani özgüvenle özsaygı toplumsal iyiler arasında en ön sırada yer alır. Rawls özgüven ve özsaygıyı bireyin otonomisi ve özgürlüğünün garantisi sayar. Rasyonel bireylerin birbirlerinden oldukça farklı hayat planları olabilir. Bu tür planlar, haklılık ya da doğruluk standartlarına uysa bile belirli bir sınırlamaya koyma olanağımız yoktur.

Liberal bir toplumda farklı yaşam planlarına olanak tanınır. Böyle bir toplumun gevşek bir "iyi" yaklaşımını benimsemiş olduğunun kabulü gerekir. Ancak yine de, bireyler için neyin iyi olduğuna ilişkin minimal düzeyde bir standart bulunmalıdır. Ayrıca bireylere bizzat kendi iyilerini tanımlayabilecekleri maksimum fırsat da tanınmış olmalıdır. Kendine saygıya veya bir kimsenin bizzat kendisine biçtiği değerin anlamına kesin inanç en önemli "iyi"dir.

Rawls'un bireye ilişkin değerlendirmelerini de ana başlıklar etrafında toplayabiliriz:

- Her birey, benliğini meşru düzene aykırı bir biçimde ortaya koymadığı sürece özgürdür,

- Her birey eşittir,

- Her birey tüm toplumsal kurumların adil bir biçimde nasıl yapılandırılabileceği konusunda düşünmeye hazırdır,

- Her birey sınır tanımayan özgürlüğün olanaksızlığına karşı sınırlı ama herkes için özgürlüğün olanaklılığını anlayabilir.

Rawls'un bu ilkeler çerçevesinde normatif bir birey tanımlaması yapmak yerine politik kuramların hangi koşullar altında meşrulaştırılabileceğini saptamaya çalıştığını görüyoruz (Rawls, 1971: 12-15). Rawls için

siyasal kurumların ve normatif alanın meşruluğunun sınanabileceği tek merciin, norm ve sonuçlardan etkilenecek birey olduğu konusundaki görüşü açıktır. Yani Rawls'a göre, devlet veya çeşitli kurumlarca inşa edilmiş olan normatif yapı ikincil bir meşruiyet kaynağı iken, birincil meşruiyet kaynağı bireylerdir. Rawls meşruiyet için "hak kişisi" olarak tanımladığı liberal bireyi gösterir. Meşrulaştırıcı bireycilik olarak da isimlendirebileceğimiz bu yaklaşım genellikle bireylerin doğuştan sahip oldukları sınırsız özgürlükler ile şekillenmiş bir doğal yaşam döneminden toplumsal bir döneme geçildiği varsayımı ile başlatılır. Bu klasik toplum sözleşmesinin de ana kurgusudur. Bu nedenle Rawls'un cehalet peçesi ile biçimlendirdiği orijinal durum, bireylerin tarihselliğinin ve toplumsallığının bir reddi değildir. Rawls varsayımsal bir durum tanımlaması ile eşit ve özgür bireyler arasında pürüzsüz bir birlikteliği ortaya çıkarmak istemiştir. Böylece hak merkezli bir paradigma kurarak faydacılığın eksikliklerini gidermeye çalışmıştır.

Toplumsal sözleşme Rawls'ta, belli bir yönetim formunu kabul etmek anlamında alınmamalıdır; aksine etik ilkelerin kabulüne ilişkin bir açılım olarak anlaşılmalıdır. Rawls'un toplum sözleşmesi bireyler arası eşitliği ve eşitliğin doğal bir uzantısı olarak dağıtımının nasıl yapılacağı sorununu birlikte kapsar. Rawls'un sözleşmeye dayalı düşünme biçimlerine başvurması, toplumsal refaha ve dağıtıma ilişkin faydacı yaklaşımın merkezi zayıflıklarını görmesi nedeniyledir.

Pek çok insan ilk bakışta, bir toplumu idare etmenin tek yolunun o toplum içinde bulunanların refahını arttırmak olduğunu düşünür Rawls, bunun, adaletin merkeze alınması halinde pek de doğru olmadığını belirtmektedir. Dağıtım da, en az refah kadar önemlidir. Rawls'a göre birey, faydacılığın öngördüğü gibi, kendi iyisi peşinde koşan pür rasyonel bir varlık değildir; hakkaniyet duygusu ile makul davranan bir varlıktır. Yani "hak" "fayda"yı önceler ve bireyler makuldür (Rawls, 1971: 152-154). Keyfi dağılım toplumsal bir müdahale ile dengelenmelidir. Soyut insan anlayışı ile bir gerçeklik olarak var olan insanın değerleri arasındaki farka dikkat etmek gerekir. Bireyin amaç ve isteklerini haklı çıkarmak için bir "ben"e ihtiyacı vardır. Rawls'un teleolojiyi aşan bir biçimde bireye yaptığı bu vurgu, yani engellenmemiş benlik konsepti, sosyal olanla nasıl bağdaşacaktır? Engellenmemiş benlik konsepti, bireyin otonomisini gösterir. Rawls, orijinal durum ve orijinal durum sonrası için bir ayrım yaparak otonomi kavramını tartışır.

Orijinal durumda ortaya çıkan otonomi ile toplum kurulduktan sonra ortaya çıkacak olan otonomi birbirinden farklıdır. Bu ayrımla Rawls, toplumun kuruluşundan sonraki dönemde ortaya çıkan otonomiyi somutlaştırmaktadır (Üskül, 2003:146). Bu somutlaştırmada Kantçı verileri kullanır. Kant'ın özellikle kişisel özerklik (autonomy) ve kişilerin eşit ahlaki değeri düşüncesinden ve evrensel adalet anlayışından hemen hemen tüm liberal teoriler gibi Rawls da etkilenmiştir. Kant, insanların ortak rasyonel doğaları ve bunun sonucu olan ahlaki kişilikleri nedeniyle eşit olduklarını, insanın kendi başına bir değer olması ile somutlaştırır. İnsanların ahlaki kişilik sahibi olmaları, onların tutkularını sınırlandırmalarını ve doğruyu seçme kapasitelerini olanaklı kılar.

Liberalizmin bireyciliğe yaptığı temel vurgu ile Kant'ın etik vurgusu arasındaki paralellik açıktır. Liberalizmde bireycilik iki anlamlıdır. İlki yöntemsel, yani kurgusaldır. Daima bireyle başlayıp bireyle biter. Diğer yandan liberalizmin bireyciliği, toplumsal olanın reddi anlamında değildir; ancak toplumsal alanın da bireyden hareketle açıklanabileceğini gösterir. Şu şekilde de ifade edebiliriz; sosyal düzenlilikler insan doğasının değişmez özelliklerinden çıkarılabilir. Bireyciliğin ikinci anlamı ise bireysel özgürlüktür.

Rawls, orijinal durum sonrası birey otonomisi için sınırları belirlerken rasyonel olan ile makul olan arasında bir ayrım yapar. Rasyonel kavramı ile anlatılmak istenen, her bir bireyin kendi çıkarlarını tatmine yönelmesi ve iyi kavramına ulaşmasıdır. Makul olan ise, toplumsal işbirliğine dayalı adil ilişkilerin kurulması ile ilgilidir ve adalet kavramına ulaşılmasını sağlar. Rasyonel olan, amaçlara ulaşmak için etkin araçları değerler arası sıralamayı ve öncelikleri gösterir. Makul olan ise, "adil toplumsal işbirliği"ni ortaya çıkarır. Uzlaşma, makul olan çerçevesinde kurulacaktır. Rawls, rasyonel ve makul ayrımının temellerini de Kant'tan almıştır. Her iki alan birbirini tamamlamakla birlikte, rasyonel olandan makul olanı çıkaramayız. Çünkü grubun üyelerini harekete geçiren iyi anlayışları olmadan toplumsal işbirliğinin, adalet ve adil kavramlarının bir anlamı olmaz (Üskül, 2003:146). Makul olan pratik akıldan çıkar; yani iyi düzenlenmiş bir toplumda, adalet ilkelerinin ve temel özgürlüklerin iyi anlayışlarına oranla öncelikli olarak kabul edilmesi gerekir. Makul olan ve rasyonel olan, makul olanın rasyonele oranla kesin önceliğini hazırlayan pratik akıl şemasının çerçevesinde birleşir. Adilin iyiye önceliğini, Rawls böyle kanıtlamaktadır.

Rawls'un toplumsal sözleşmeyi oluşturmak için bir araya gelen insanlar ile orijinal duruma ilişkin tasarımı arasındaki şu farka da dikkat çekmek gerekir. Orijinal durumda insanlar kendi özgün koşullarının farkında olmayacakları bir cehalet peçesi ile hareket edeceklerdir. Böylece beğenileri, yetenekleri, hırsları ve inançları olan insanların her biri kendi kişiliklerinin bu özelliklerinden geçici olarak habersizdir. Doğal eşitsizliklerin yarattığı belirsizliği kaldırmak için Rawls'un yaptığı kurgu yaratıcıdır. Doğuştan kazanılan ayrıcalıklar, bireylerin toplumsal alanda eşit şansa sahip olmalarına engeldir. Bu nedenle, doğal yetenekler ortak mallar gibi görülebilir. Doğal yeteneklerden, ancak bunlara sahip olmayanların durumunu iyileştirmesi koşuluyla yararlanılmalıdır. Bu saptama bize, Rawls'un doğal yeteneklere göre yapılan dağıtımın adil olmadığı düşüncesinde olduğunu da gösterir.

Seçilen ilkeler adalet ilkeleridir. Çünkü adalet ilkeleri makuldür. Kişiler, etik kuralları izleme kapasitesini belirsizlik nedeniyle daha başarılı bir biçimde ve makul olanı tercih ederek seçme hakkını kullanacaklardır. Rawls'un varsayımsal olarak kabul ettiği cehalet peçesi altındaki bireyler, bencil olmayacaklardır. Çünkü diğerlerinin de bencil olma olanağı kalkmıştır. Subjektif özelliklerini bir yanda bıraktıkları için kendi iyiliklerini, özgürlüklerini fırsatlarını ve refahlarını yükseltecek kuralları seçmek isteyeceklerdir (Rawls, 1971:90).

Rawls kişilerin gelecekteki ekonomik ve sosyal düzen için hangi kuralları seçeceklerini dedüktif akıl yürütme ile gösterir. Uzlaşı oybirliği ile gerçekleşecektir. Ortaya çıkan uzlaşı ile belirlenen adalet ilkeleri evrensel nitelik taşıyacaktır. Rawls'un işlediği mantıksal tutarlılık nedeniyle yöntemi "moral geometri" olarak da isimlendirilmektedir. Rawls'un adalet teorisinde seçilen ilkeler faydacı değildir. Çünkü hem özgürlük hem fark ilkesi açıkça göstermektedir ki, hiçbir rasyonel birey, ekonomik olarak kötü olanların durumunun, iyi olanların kazançlarıyla tazmin edildiği bir sistemi benimseyemez. Rawls'un adalet tasarımında kişiler, toplam faydanın maksimize edilmesini değil, dengeli bir adaletin üretilmesini önceleyeceklerdir.

Rawls, toplumsal yaşamı kuşatan maddi değerlerin makul olarak bölüştürüldüğü bir ortak havuz olarak kabul edilmesini önermektedir. Bu tespit, söz konusu adaletin, dağıtıcı adalet ilkesi olduğunu ortaya koyar. Doğal yeteneklerin de içine dahil olduğu her türlü sahip olunan şey, Rawls açısından dağıtıcı adalet ilkelerine göre bölüştürülmüş ortak de-

ğerler olarak kabul edilmiştir. Rawls'un bu tespiti diğer açıdan üretim ve dağıtım süreçlerinin farklılığına bilinçli olduğunu da gösterir. Böylece adil bir toplumsal zemin herkesin refahının bir işbirliği şemasına bağlı olduğu bir yapılanmadır. Sosyal işbirliği olumlu ve olumsuz tüm şeylerin dağıtımını kapsar. Toplumsal yapının adil olabilmesi için doğal ve sosyal rastlantıların yarattığı farklılıkların ve tarihsel tortunun etkisizleştiği adil ve özgür koşullarda anlaşma ile kurulmuş olması gerekir. Bu nedenle tarihsel bağlamda düzgün olarak yapılmamış olan adalet paylaşımı yeniden dağıtımla uygun bir orijinal durum sağlamalıdır. Böylece toplumsal sözleşmenin kurulması ancak hak ediş olarak adaleti gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak Rawls'un toplum sözleşmesi ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu birey anlayışları, "hak ediş olarak adaleti" ortaya çıkarmaya yöneliktir.

Adil dağılımın klasik sözleşme anlayışı ve liberal sistemle kendiliğinden ortaya çıkamaması karşısında, Rawls liberal sistemden bütünüyle ayrılmadan yeni bir toplum sözleşmesi tasarlamıştır. Amaç tamamen adil dağılımın sağlanabilmesidir.

Rawls gerek orijinal durum gerekse kişilerin orijinal haldeki pozisyonlarını belirleyen cehalet peçesi aracılığıyla kişisel niteliklerin ötelenerek bencil ve statüsü farklı olmayan insanın adaleti sağlamak için yapabileceklerini makuliyet ölçüsü ile ortaya koymuştur.

IV. Haklar ve Özgürlükler

Toplum sözleşmesinin sadece şekil olarak ortaya çıkması yeterli değildir. Hak ve özgürlüklerin "genel iyi" adına feda edilemeyeceği ya da somut bir "iyi yaşam" düşüncesinin dayatılamayacağı kabulleri hak ve özgürlüklerin içeriğinin de belirlenmesini zorunlu kılar. Haklar ve özgürlüklere ilişkin belirlenim, adalet kavramı üzerinden ve o çerçevede yapılmalıdır. Çünkü haklar ve özgürlükler sadece soyut bir liste değildir, güncel yaşam pratiğine hak ve özgürlükler ancak adalet sayesinde yansır.

Rawls, Aristo'nun "*Nikhomakos'a Etik*"te ortaya koyduğu anlayıştan hareket eder. Buna göre, zevk ve hoşnutluğun pek çok çeşidi yaşamımızın doğal kapasitesini bütünüyle gerçekleştirdiğimizde varlık kazanabilir. Öyle ki, böyle bir gerçekleşme, adil toplumun gerçekleşmesinin de garantisidir. Doğal kapasite aynı zamanda bireyin kendine saygısının korunmasında da önemli bir olanaktır (Çebi, 2009: 31).

Rawls, adil toplumun birincil değerlerini kendine saygı, temel özgürlükler ve maddi olanaklar olarak belirlemişti. Bu bağlamda Rawls şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: İnsanları sadece tüketici olarak tanımlamak yeterli değildir. İnsan aynı zamanda yapıcı ve üretici olarak kapasitesini sonuna kadar da gerçekleştirmek ister. Hak ve özgürlükler de bu kapasite ile ilgilidir. Yaşamın akışında, kişilerin hayatının merkezi olarak belirledikleri aktiviteleri statik olmayan ve toplumun adaleti (the justice of society) için verdiği oranda gerçekleşebilir. Sınırı da diğer insanların olanak alanı oluşturur.

Kendine saygının iki görünümü vardır; "kendine saygı kişinin kendi değerini, kendi iyilik düşüncesinin güvenilirliğini, kendi yaşam planına uygun bulduğunu anlamasıdır." Ayrıca "bir kimsenin niyetinin gerçekleşebileceğine inancını" da gösterir (Rawls, 1971: 440).

Sonuç olarak Rawls, kendine saygıyı özgürlüğün bir koşulu sayar ve bu birincil değerdir yani kişi kendi yaşam planına uygun davranmazsa kendine saygısını kaybeder, artık özgür değildir (Çebi, 2009: 32).

Özgürlük, liberal düşüncenin normatif temelidir. Özgürlük;

- Özgürlük bireysel bir durumdur. Bu nedenle özgür toplumdan söz edildiğinde, bireysel özgürlükleri güvenceye almış toplum anlaşılır.

- Özgürlük politik bir değerdir. Yani siyasal baskılardan korunmadır.

- Özgürlük negatif özgürlüktür. Yani baskı altında olmamadır.

Haklar ve özgürlükler ile ilgili bağlantıya daha geniş bir perspektiften baktığımızda haksızlık ve özgür olmama hallerini ortaya çıkaran durumdan kurtulmak daha doğrusu hak ve özgürlükleri hukuksal güvenceye bağlamak olarak düşünmeliyiz. Burada sorunun bir düzen olarak hukukun yarattığı olanaklarla "iyi yaşam" içinde olabilme imkanı daha doğrusu "adil yaşam" bir değer profili olarak ortaya çıkar. Çünkü adalet, zaman mekan ve koşullarda değişimin olma ihtimali ile birlikte kişilerin temel haklarının korunması talebi ve varolan koşullarda gereklerinin, sürekli ve kapsamlı olarak gerçekleşmesi talebidir. Bu nedenle adalet, değer olarak haklar ve özgürlüklerin üstünde yükselebileceği biricik değerdir. Rawls'un dağıtıma ilişkin temel değerlendirmesini adalet kavramı ile kurmuş olmasını da bu bağlamda kavramak gerekir.

Hak kavramı insanların istemlerini karşılamakla ilgili örgütlü toplum bağlamı ile birlikte değerlendirilmelidir. Modern devlet, insanlarının

doğuştan gelen hak ve özgürlüklerini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda bu hak ve özgürlüklerin gerçekleşmesini sağlamakla görevlidir. İnsanlar da, bu hak ve özgürlüklerinin korunması karşılığında çok daha geniş olan doğal hak ve özgürlüklerini hukuksal hak ve özgürlüklerle değiştirerek örgütlü toplum içinde yaşamaya rıza göstermişlerdir. Bu rıza toplum sözleşmesi ile ortaya konmuştur. Toplum sözleşmesi ile bir düzen olarak betimlenen devlet tanımı da, hakkın çoğulu olan hukuk aracılığı ile kendini gerçekleştirecektir.

Temel haklar, toplumsal düzenin kurulması aşamasında bireyin saklı tuttuğu haklardır. Temel hakların günümüzde anlamı "insan hakları"dır.

Hak kavramını iki temel bağlamda tanımlayabiliriz. Bunlar;

- Doğruluk
- Yetkidir.

Buradaki "doğruluk" terimini mantıksal olarak geçerli anlamında değil, tanımlanmış olan hakka uygunluk şeklinde anlamak gerekir.

"Yetki" ise, bir şeyi yapmaya izinli olma, yapabilme halidir. Hak bir şeyi yapmak, başkalarından belirli bir şekilde davranmalarını ya da bir şeyi yapmalarını isteme yetkisidir. Bu anlamda hak, pozitif hukukça kişilere tanınan yetkidir. Hak bir yetki olarak tanınır, karşılığında da ödevler yükler. Ödev, belirli bir şekilde davranmak veya belirli bir şekilde davranmaktan kaçınmak yükümlülüğünü ifade eder. Hak ve ödevin karşılıklığı hukuk düzeninin önemli garantilerindendir. Hak pozitif bir kavramdır. Kişiye yasalar veya kurumlar aracılığıyla tanınan bazı olanaklardır. Bu olanakların gerçekleşmesini sağlamak siyasi kurumların görevidir. Haklar daima yasal beklentiler yaratır. Hak açısından yaptığımız bu betimlemeler klasik liberal yaklaşımla paraleldir ve Rawls bu ana çizgiden ayrılmamıştır.

Özgürlükçü sosyal, siyasal ve ekonomik bir model olarak tanımlanan liberalizmin kökleri tarihsel olarak çok eskilere kadar götürülebilirse de, özellikle 17. yy'da John Locke'un çalışmaları ile günümüzdeki şeklini almaya başlamıştır. 18. ve 19. yy'larda ise gelişimini tamamlayarak olgunlaşmış ancak yapısal sorunları da bu yüzyıllarda su yüzüne çıkmıştır. Liberalizmin temel yapısı; bireycilik, doğal hukuk, doğal haklar ve adalet, piyasa ekonomisi, özel mülkiyet, sınırlı devlet alanı, kuvvetler ayrılığı, yasaların egemenliği, özel hayatın dokunulmazlığı, sözleşmeye bağlılık

ve reformist değişim başlıkları altında değerlendirilebilecek özellikler gösterir. Liberalizmin bireyci yaklaşımı, özgürlüğün tanımlanmasında en etkin faktördür. Yaşama hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlük olmazsa olmaz koşullar olarak sayılmıştır. Yani bu haklardan vazgeçilemez.

Bireyin, başkalarının özgürlük alanına girmeksizin her türlü düşünce ve inancı garanti altına alınmalıdır. Bireyin biricikliği olarak da isimlendirebileceğimiz amacın herhangi başka bir amaç için kısıtlanmak istendiğinde bu yaklaşım liberal anlayışla bağdaşmayacaktır.

Kant, insan genel olarak akıl sahibi varlık, şu veya bu istem için rastgele araç olarak kullanılamaz, insan başlı başına amaçtır derken, güçlü bir şekilde bu noktayı vurgular. Rawls da Kant'ı izleyerek aynı sonuçları destekler. Yani birey araç olmadığı gibi, herhangi bir amaç uğruna araç olarak da kullanılamaz. Bu bağlamda liberalizmin bireyciliği ontolojik bireyciliktir. Yani sınıf, halk, millet gibi sosyal bütünlerin varlığından daha sınırlı ve gerçektir. Birey anlayışı ile hak ve özgürlük yaklaşımı arasında da örtüşen bir bağ vardır.

Liberalizmin özgürlük anlayışı negatif özgürlük olarak adlandırılır. Negatif özgürlük ise bireyin, eylemlerine dışarıdan herhangi bir müdahale yapılamaması anlamındadır. Ancak özgürlüğe ilişkin şöyle bir ontolojik sorun olduğu da açıktır. Sosyal ortamda özgürlük, ancak bireyin başkaları ile ilişkisinde ortaya çıkar. Yani insanın kendi doğası ve doğanın verileri karşısında bir özgürlükten bahsedilemez. Buralarda bir belirlenim söz konusudur. Birey bu anlamda verili alanların içine doğar. Böylece özgürlüğün bir şeyden özgürlük (freedom from) olduğunu, bir şeye özgürlük (freedom to) olmadığı anlaşılmaktadır. Özgürlüğün negatif özelliği sadece siyasi iktidardan değil diğer kişiler ile gruplardan da gelebilir. Gücünün büyüklüğü nedeniyle özgürlükle ilgili asıl korunma istenen alanın siyasal iktidar olduğu bu nedenle devletin yasalarla sınırlanması liberal düşüncenin ilk önlemlerinden birisidir. Yani hakların korunması kadar haksızlıkların da giderilmesi gerekir. Haklar ve özgürlükler çok çeşitlidir. Bu çeşitliliğe paralel olarak birçok haksızlıklar da vardır:

"...haklar açısından adaletsizliğin birkaç düzeyde şöyle ortaya çıktığı söylenebilir; kişi düzeyinde adaletsizlik, kişilerin bazı haklarının doğrudan ya da dolaylı olarak çiğnenmesine yol açan veya yaşamasını engelleyen bir muamele biçimi olarak ortaya çıkabilir. Ülkeler düzeyinde bakıldığında, adaletsizlik bu bir kısım yurttaşların temel hakların başka yurttaşlar tarafından çiğnenmesi ya da göz ardı edilmesidir; dünya düzeyin-

de ise adaletsizlik, belirli koşullarda temel kişi haklarının başka yurttaşlar tarafından çiğnendiği ya da göz ardı edildiği durumdur" (Kuçuradi, 1994:31).

Tüm bu haksızlık hallerinin de giderilmesi gerekir. Son olarak da özgürlüğün eşitlikle desteklenmesi zorunludur.

Özet olarak; liberal düşüncenin özgürlük anlayışı bireysel ve negatiftir. Eşitlik anlayışı ise insanların doğal olarak eşit oldukları ve bu eşitliğin yasa önünde eşitlik olarak da açıkça güvenceye alındığıdır. Ancak bu veri teoriktir ve yetersizdir. Özgürlüğün, pozitif, kolektif ve toplumsal boyutunu da hesaba katmak gerekir. Çünkü özgürlük, aynı zamanda toplum içinde bireyin kendisini gerçekleştirme imkanını da içermelidir. Böylece özgürlük ve eşitliğin birinin diğerine tercih edilmesi olarak anlaşılamayacağı, ancak eşitliğe ilişkin beklentinin sosyal koşullar nedeniyle yeniden kurgulanmasının kaçınılmazlığı da ortadadır. Rawls da bu sorunla ilgilidir.

Hak ve özgürlük kavramlarının birbiriyle ilişkisi son derece önemlidir. Fakat birbirinin yerine kullanılan bu kavramların tanım açısından bile farklılıklar gösterdiğini, gözden kaçırmamak gerekir. Daha önce de değindiğimiz gibi, özgürlük genellikle "negatif" açıdan tanımlanır ve kişinin gerek diğer kişilerden gerekse devletten gelmesi mümkün her türlü zorlamadan korunması ve kurtulmasıdır. Özgürlüğün "pozitif" anlamı ancak kullanılması ile ortaya çıkar. Özgürlük kişiye belirli bir olanağı sağlar. Bu olanağın bir yaşantıya dönüşmesi özgürlüğün sahibi olan kişinin bileceği bir şeydir.

Rawls, seçme hakkını özgürlüğün temeline oturtmaktadır. İnsan varlığına anlam katan değerlerin bulunabilmesi için, bilme eylemi ve seçme eylemi bir arada bulunmalıdır. Bireysel bazda tanımlanan bu seçme hakkı, siyasal yönetim açısından tarafsız bir devlet olgusuna ulaşmayı da sağlayacaktır. Şöyle ki; aslında bu kavramın yol açtığı eylemin değerlendirilmesinden çok, sonuçları açısından ele alınmasının yaratacağı sakıncalara da dikkat ederek, kavramı çekinceli olarak kullanma arzusundadır. Devlet, izlediği politikalarda sağlayacağı tarafsızlıkla toplumdaki iyi anlayışının ortaya çıkmasına hizmet edecektir. Tarafsızlık aracılığıyla nitel bir değerlendirme yapılmaksızın tüm yaklaşımlar gündeme gelebilecektir. Bu kapsamda tarafsızlık, bir yandan bedelini karşılamaya hazır olup seçim yapmış olanların iradesini bir kenara bıraktığı için, diğer yandan da seçme hakkını kısıtladığı için eleştirilmektedir (Hünler, 1997: 291). Rawls

liberallerin tarafsızlığa vermiş olduğu anlamı aşabilmek için bu konuya ilişkin değerlendirmesini "adilin iyiye oranla önceliği" düsturu ile aşmaya çalışmaktadır.

V. Adalet

Rawls'a göre, kişilerin eşit ve özgür görüldüğü çağdaş demokratik toplumlarda, bireyler ya da topluluklar kaçınılmaz olarak farklı dini, felsefi, ahlâki doktrinleri benimseyeceklerdir. Bu farklı dünya görüşlerinin birbiriyle uyuşmaması ya da çatışması, günümüz özgür toplumlarının önemli bir özelliğidir. Toplum sözleşmesine ilişkin açıklamalarda da gösterildiği gibi adalete ilişkin başarılı bir paylaşımı sağlayabilmek için yeni bir model önermiş olan Rawls aslında kapalı bir toplum varsayımı ile adaleti ele alır. Bu aynı zamanda hem sadeleşmeyi hem de bir model olabilecek ideal bir toplumun tanımlanmasını olanaklı kılacaktır. *Adalet Teorisi*'nde önce adalet ilkesini soyut bir biçimde belirlemeye çalışıp, sonra da bir adalet ilkesini nasıl uygulayacağını tartışmak yerine, bu ilkelerin özel bir şekilde tanımladığı bir durumdaki kişiler tarafından belirlenmesini tercih etmiştir. Böylece de yeni bir modelleme yapabilme olanağını elde etmiştir.

Rawls'un amacı kişilerin tamamen tarafsız davranmalarını sağlayacak bir düşünsel model kurmak ve adalet ilkesini bu tür bir modeldeki kişilere seçtirmektir. İzlenen yol, adalet ilkesini ilk anda keskin ve net bir biçimde saptamak değil, bu adalet ilkesinin belirlenmesini sağlayacak doğru yöntemi bulmaktır. Eğer süreci adil kılabilirsek, bu süreç sonunda elde edilen ilkelerin de adil olacağını düşünebiliriz. Rawls'un benimsediği "hakkaniyet olarak adalet" (justice as fairness) anlayışı, hakkaniyet içeren bir süreç sonunda varılan ilkeler, tanımı gereği adil olacaktır. Kendi sözleriyle konuyu şöyle açıkladığını görüyoruz;

"Adalet, halen varolan ve bizim hakkımızda sonuç doğuran uygulamalara sahip adil kurumlara destek vermemizi ve uymamızı gerektirir. Bunun yanı sıra en azından bedeli bizim için ağır olmadığı sürece, varolmayan adil kurumları da oluşturmaya zorlar. Dolayısıyla eğer toplumun temel yapısının adil olduğu kabul edilebiliyorsa veya mevcut koşullar çerçevesinde adil olmasını beklemekte akla aykırılık yoksa herkes kendi payına düşeni yapma konusunda doğal bir ödeve sahiptir" (Rawls, 1971:115).

Platon'un "kişinin kendi doğasına en iyi uyan işlevi yerine getirmesi" şeklinde tanımladığı adaletten Romalı hukukçuların bugün de kullanılan "herkese kendisine ait olanı verme"ye kadar geriye götüreceğimiz "eşitlik" merkezli adalet tanımları kurucu niteliktedir. Eşitliğin adaletin özü olarak tanımlanması iki boyutu ile belirginleşir. İlki, verilen ile alınanın denkliğidir. İkincisiyse kişinin veya halin niteliği ile alınanın orantılanmasıdır (Işıktaç, 2006: 386).

Sosyal yaşamda barış ve güvenliğin, zorlama ile değil ancak iyi bir sosyal düzenle sağlanabileceği kabulü eşitlikle birlikte düşünülmelidir. Etik bağlam, eşitliğin içeriğinin nasıl saptanacağı ile ilgili tartışmaları sürdürmektedir. Çünkü adalet kavramı öncelikle kişiye ait olanın ne olduğu sorusunun cevabını vermekle ilgilidir. Hiç kuşkusuz eşitlik adaletin özüdür; bunun aksini söylemek, insan ilişkilerinde eşitlik idealinin değerini düşürür (Işıktaç, 2006: 481-483).

Adaletin, felsefi bağlamının dışında toplumsal refahın paylaşılmasında bir argüman olarak kullanılması sosyalist olanakların yarattığı etki ile de yoğunlaşmıştır. Komünist Manifesto, adalet kavramının felsefi temelini değil, sosyal boyutunu vurgular. Politik tartışma, kapitalist ekonominin toplumun dengesini kuramadığı ve yeni arayışların kaçınılmaz olduğudur. Adalet tarihsel olarak çok daha eskilere dayanmakla birlikte adil paylaşım ya da sosyal adalet politik anlamını yirminci yüzyılın ortalarına doğru kazanmıştır. ABD açısından özellikle 1929'da yaşanan büyük ekonomik buhran varolan tüm cevapların yetersizliğini açıkça göstermiştir. Dünya savaşları da kitlesel yoksulluğu, ekonominin çöküşünü ve birçok sorunun sosyal boyutunu ortaya çıkarmıştır.

Önce anayasalarda, örneğin Alman Anayasası'nda yer alan sosyal hukuk devleti ve sosyal adalet kavramları giderek popülerleşmiş ve parti programlarında yer almaya başlamıştır. Üstelik bu yer alış sadece sosyal demokrat partilerle de sınırlı kalmamıştır. Ancak sosyal adalete ilişkin kurgu ile adil paylaşımın pratikte nasıl gerçekleştirileceği konusu Rawls'un Adalet Teorisi çalışmasına kadar sistematik olarak ele alınmamıştır. Daha sonrasında D. Miller'ın 1976'da yazmış olduğu *"Social Justice"* ve M. Walzer'in *"Spheres of Justice, a Defence of Pluralism and Equality"* isimli 1983'te yayınlanan çalışmaları bu konuya önemli katkı sağlamıştır.

Paylaşımın konusunu neyin oluşturacağı ilk tartışma odağıdır. Bunun için bazı alanların özel olarak ayrılması gerekir. Güvenlik ve refah, bürokrasi ve üretim, yoğun çalışma ve boş zaman, eğitim ve öğretim gibi

alanlar özellikle sorunludur. Adalet kavramı aracılığıyla bu alanların belirginleştirilmesi ve sürekliliğin de garanti edilmesi sağlanabilir. Adil paylaşım için nelerin dağıtım konusu yapılabileceği sorusu serbest alışveriş, kazanç ve gereksinimler olarak ayrıştırılmaktadır. Walzer'ın yaklaşımında nitelendirilen bu alanlar aynı zamanda sahip olanların diğer insanlar üstünde bir baskı kurmalarını engellemeyi de öngörür. Kısacası adil paylaşım, aynı zamanda paylaşım sonrası bir tahakkümün olmamasını da içermelidir (Walzer, 1992, 18). Aynı şekilde Rawls adalet teorisinde, liberal demokratik bir hukuk devletinde özgürlüklerden fedakarlık etmeden nasıl adil bir sosyal politika geliştirilebileceğini bulmayı amaç edindiğini açıkça ilan etmektedir (Rawls, 1971: 17). Ayrıca Rawls, teorisini bireysel bağlamda değil, hukuk devleti ve politika gibi kuramsal bir çerçevede ortaya koyar. Bu üst teorik kurguya rağmen adalet teorisi sosyal devlet bağlamında değil bireylerin karşılıklı ilişkilerini ve toplumun başlangıçta adil tasarlanması bağlamında ele alınır. Yani adalet teorisi liberal olmaya devam eder.

Paylaşım açısından, yani yeniden dağıtım için de Rawls'un öngördüğü üst ilkelere gitmek gerekecektir (Rawls, 1970: 81).

Rawls'un hakkaniyet olarak adaletin gerçekleşmesi için orijinal durum için öngördüğü ilkeler kurucu niteliktedir;

İlkelere ilişkin formülünü yeniden ele alırsak;

Öncelikli ve ilk ilke özgürlük ilkesidir.

"Herkes temel özgürlük alanlarını belirleyen sistem üzerinde eşit haklara sahip olmalıdır."

Bu ilke özgürlük alanının sınırının sadece özgürlük olduğunu gösterir. Yani özgürlük dışında herhangi bir ortak amacın gerçekleştirilmesi öncelenemez. Ayrıca özgürlük de ancak tüm bireylerin özgürlüklerinin artması ve özgürlüğü sınırlanan bireylerin bunu kabul etmeleri koşulu ile sınırlandırılabilir. İlk ilkenin özgürlükçü liberal sistem açısından anlaşılması kolaydır ve doğrusu yenilik getirici bir yönü de yoktur. Ayrıca Kantçı anlamda kategorik emperatif ifadesi ile de paraleldir. Adalet değeri açısından özgürlük ilkesinin ana çerçeveyi kurduğunu söylemek gerekir.

İkinci ilke ise fark ilkesidir.

Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle bir şekilde yeniden düzenlenmelidirler ki, şu iki koşulu da gerçekleştirebilsinler;

a) Şartları en kötü olanlar avantajlı duruma geçmelidir

b) Herkese eşit biçimde resmi makam ve görevlere sahip olma hakkı tanınmış olmalıdır.

Fark ilkesi ise sosyal yaşamdan yeterince pay alamadığı için mağdur olanlarla ilgilidir. Yani bu kural sosyal anlamda en kötü durumda olanlar için düşünülmüştür. Adaletin daha doğrusu yeniden paylaşımın sağlanması ancak fark ilkesi göz önünde tutulursa sağlanabilir. Fark ilkesini tersten okursak şöyle bir sonuç çıkar;

Özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik ve onur gibi sosyal değerler varsayımsal olarak bireylere eşit dağıtılmıştır. Söz konusu bu değerlerin eşit olmayan dağıtımının haklılaştırılabilmesi için, söz konusu eşitsizliğin herkesin yararına olduğunu göstermek gerekir. Yani sosyal eşitsizlikler, ancak "en az avantajlıların yararına" ise haklılaştırılabilir. Belirli bir amacı öngören bu eşitlikçi anlayış kalıpçı (patterned) özellik gösterir. Teorik tutarlılık içindeki bu akıl yürütmenin sosyal yaşamda da ortaya çıkış biçiminin aynı tutarlılıkta olacağını söylemek çok da mümkün olmayabilir. Çünkü Rawls'un bu adalet tasarımı, fakir ile zengin arasındaki eşitsizliklerde en fakir olanın durumu eşitlikçi bir ortamdan daha iyi sonuç veriyorsa, eşitsizliğin haklı görülebileceğini de içerir.

Rawls'un, adalet teorisinde üç temel sorunla ilgilenmekte olduğunu görüyoruz. Bunlar:

- Adalet ilkelerinin bulunması,
- Anayasal demokrasi kurumlarının adalet ilkelerini gerçekleştirecek biçimde bir düzenlemeyi ortaya koymasının mümkün olup olmadığı,
- Belirlenen dağıtım paylarının adil olup olmadığının sınanmasıdır (Rawls, 1971: 27).

Rawls kendisini "*Adalet Teorisi*"ni yazmaya iten nedeni, Bentham'la biçimlenmeye başlayan ve liberalizmin kurucu öğesi olan faydacı adalet anlayışı yerine yeni bir adalet anlayışını önermek olarak belirtmektedir. Aslında fayda kavramının belirsizliğinden kaynaklanan genel soruna, zaman içinde duygusal ve ahlâki boyuttan yoksun ve sadece kendi kişisel yararına yönelen homo economicus'un ortaya çıkışıyla iktisadi bir yön de eklenmiştir düşüncesi de ileri sürülmüştür ve haklıdır (Gorowitz, 1994: 268). Klasik faydacı doktrinde, toplumsal ve siyasal yaptırımlarla kolektif yarar, bireysel yararların toplamı olarak ele alınmıştır. Bu da kolektif nor-

matif bir eylem ilkesi ile metodolojik bireycilik arasında hiç kuşkusuz bir gerilim yaratır (Üskül, 2003: 137). Adaletin iyiye önceliği, adaleti bozmaya yönelik eylemler karşısında siyasal otoriteye güç kullanma yetkisi vermektedir. Kant'a göre zorlama özgürlüğe karşıdır. Ancak adaletsiz bir özgürlük zaten olmayacağı için onu ihlal eden karşısında otoritenin güç kullanması gerekebilir. Başkalarına verilen zarar hiçbir gerekçe ile haklılaştırılamaz. Zarar, aynı zamanda insanın araç değil amaç olduğu ilkesine de aykırıdır ve kategorik imperatifle de çelişir. Bu nedenle başkalarına zarar veren iyi anlayışları karşısında devlet tarafsız olmak zorunda değildir.

Adalete ilişkin tasarımının yetersiz ve uygunsuz olduğu eleştirileri Rawls'u teorisinde bazı değişiklikler yapmaya itmiştir. Rawls'un, kendi teorisinin evrensellik iddiasını bırakması bu duruma örnek olarak verilebilir. Böylece akla uygun olanın etkin olması sağlanacaktır ve tüm değer yargıları da dışarıda bırakılacaktır. Toplumdaki yerinin ne olduğuna ilişkin herhangi bir bilgisi olmayan kişi, herkes için olabildiğince adaleti sağlayacak toplumsal bir sözleşmenin yapılmasını arzu edebilecektir. Toplumun üyeleri arasında kişisel özelliklerden ve statülerden kaynaklanan herhangi bir ayrımcılığın yapılamaması nedeniyle seçim adil olana yönelecektir.

Rawls'un adalet yaklaşımı ile hukuk devleti arasındaki bağlantıyı ise şu şekilde kurabiliriz; Rawls "*Adalet Teorisi*" kitabında, kamusal kuralların düzenli ve tarafsız yönetiminin, yani biçimsel adalet hukuk sistemine uygulanınca, devletin hukuk devleti modeline dönüştüğünü belirtir. Bu tarif biz biçimsel adalet ile hukuk devleti kavramlarının aynılığını düşündürmektedir. Burada sözü edilen biçimsel adalet David Lyons'un "kanun, kanun olduğu için adildir" yaklaşımına paraleldir. Bu adalet, anlayışı sadece hukuka bağlılığı değil, hukukun başarılı uygulanmasını ve kamu görevlilerinin hukuka uygun davranma gerekliliğini de kapsar. Rawls'un biçimsel adalet çerçevesinde hukukun uygulanmasına rağmen ortaya çıkan adil olmayan durumların, hukuk sistemindeki yetkililerin kuralı doğru anlamamaları ve uygulamamalarına bağlaması da bu nedenledir.

Burada Rawls'un özel olarak doğal hukuk ilkeleri ile biçimsel adalet arasında kurduğu bağlantıya da dikkat etmek gerekir. Doğal hukuk ilkeleri öncelikle yargısal süreçle ilgilidirler; hukuk düzeninin tarafsız ve düzenli olarak sürmesini sağlarlar. Doğal hukuk ilkelerine örnek olarak mahkemelerin tarafsızlığı ve bağımsızlığı, hiç kimsenin kendi davasının

yargıcı olamayacağı, adil yargılanma hakları v.b. gibi örnekler sıralanabilir.

Rawls, hukuk devleti ile özgürlük bağlantısı üzerinde de durmaktadır. Hukuk aracılığıyla biçimsel anlamda da olsa toplumsal yaşam tarafsız ve güvenli bir biçimde organize edilebilir. Devletin hukuk devleti olma özelliği daha fazla adalete yönelmesini sağlar. Böylece hukuk devleti aracılığıyla özgürlükler de daha güçlü güvencelere kavuşur.

Gerek hukuk devleti, gerekse doğal haklar ve özgürlükler açısından olsun biçimsel adaleti esas alarak yapmış olduğu bu değerlendirmeler açısından da Rawls eleştirilmektedir. Biçimsel adalete dayanan hukuk devleti anlayışı, hukukun açıklığının sağlanmasında ve devletin her türlü keyfi davranışının önlenmesi açısından yararlıdır. Ancak biçimsel adaletin yapısı gereği bürokratikleşmesini ve prosedürlerin artmasına olan etkisini de gözden kaçırmamak gerekir. Böylece hukuk bir uzmanlık alanı haline gelebilir. Soyut ve karmaşık kuralların hukuk uzmanlığı sonucuna yol açması nedeniyle adalete ulaşmak güçleşebilir.

Rawls'un dağıtım modeli bir refah devleti uygulaması olarak ele alınabilir mi? Üretilen değerin daha adil paylaşımı olarak da tanımlayabileceğimiz refah devleti arayışları, örneğin, 1970'li yıllarda "boom" diye adlandırılan krizin sonrası ekonominin durgunluktan gerilemeye geçmesi ile zorlanmıştır. Ücret artışları, kamu harcamalarına ayrılan yüksek pay ve uluslararası rekabet koşullarının farklılaşması bir bunalım doğurmuştur. Bu bunalıma sosyal devlet anlayışına sahip merkez sol ve Keynesyen paradigmalar yeterli cevabı vermeyince yeni bir iktisat anlayışı yükselmiştir. Rawls'un da öncülerinden olduğu liberal politik teori ve sosyal adalet bağlantısı, klasik liberalizmin bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirme ve müdahale edilemezlik ilkeleri ile şekillenmeyi savunan Millci anlayıştan hiç kuşkusuz bir uzaklaşmadır.

Genel nitelikteki bu değerlendirmelerden sonra Rawls'un sisteminde adaletin dağıtımının nasıl yapılacağını kendi örnekleri üzerinden şu şekilde somutlaştırabiliriz. Burada önce kişiler açısından adil dağıtım sorunu daha sonra da Rawls'un nesiller arası ortaya çıkacak eşitsizliklerin adil dağıtıma ilişkin düzenlemeyle nasıl giderileceğine ilişkin görüşleri üzerinde durulacaktır.

Fark ilkesinin işleyişini şöyle bir örnekle gösterebiliriz:

Toplumun x ve y kişilerinden oluştuğunu varsayalım;

İlk dağılımda x=100, y=100

İkinci dağılımda x=105, y=110 almış olsun.

Akılcı bir kimsenin birinci dağılımı tercih etmesi, yani bile bile daha az almayı istemesi için bir neden yoktur ve bu, bize fark ilkesinin doğruluğunu gösterir. Çünkü her iki katılımcı da cehalet peçesi kalktıktan sonra ikinci dağılımda daha az pay alan kişi oldukları ortaya çıksa bile, birinci dağılımdaki herhangi bir kişinin aldığından daha çok alacaklarını bileceklerdir. İkinci dağılımda x kişisi olmak bile, birinci dağılımda x ya da y kişisi olmaktan daha iyidir (Rawls, 1971:302). Rawls orijinal durumdaki insanların 2 prensip seçeceğine inanır. Bunlar özgürlük ve en az avantajlıların korunmasıydı ve bu prensiplerin daha önce içeriklerini ele almıştık. Bu prensibe sıkıca bağlı kalarak özgürlük ve fırsat, gelir ve zenginlik, özsaygı temelleri eşitsiz dağılım avantaj olmadığı sürece eşit dağıtılmak zorundadır. Kişiler, peçenin arkasındakiler gerçek durumu bilmediklerinden özgürlüğü ilk prensip olarak seçeceklerdir ve bu onlara her ne ideali tercih ederlerse etsinler bunu sürdürme fırsatı verecektir. İkinci prensibi de seçeceklerdir, çünkü paylaşımın minimum-maksimum prensibi temelinde gerçekleşeceği ortadadır. Toplumsal iyilerin dağılımında hangi kategoriye gireceklerini bilmediklerinden payı ona göre belirleyeceklerdir.

Eşitlikçi paylaşım için bir başka örnek ise bir pastanın paylaşımıdır. Rawls pasta kesmenin adil yollarını arar. Birden fazla kişiye paylaştırılacak bir pasta vardır ve pastayı kesecek olan kişi de bu paylaşımdan pay alacaktır. Kendisini de hesaba katarak nasıl bir paylaşım yapacağını düşünebiliriz? Farz edelim ki pastayı kesen kişi son dilimi alacağını biliyor; eğer kişi bencil ise ve kişisel çıkarlarına göre hareket ediyorsa, (pasta sevdiğini varsayıyoruz) pastayı öyle kesecektir ki diğerleri eşit dilimler alacak, en son dilim en büyük olacaktır. Eğer, bununla birlikte, son dilimin kendisine verilmeyeceğini biliyor, ama daha önceki dilimlerden birini alabileceğini umuyorsa, o zaman en son dilim en küçük olacaktır. Önce veya sonradan almak arasında bir fark olmamasını da hesaba katarak şu sorunun cevabını aramalıyız: Her dilimin tamamen aynı olacağını nasıl garantileyebileceğiz? Rawls, cevabın, kesen kişinin hangi dilimi alacağını bilmemesinde yattığını belirtir ve o zaman da hem fedakâr kesici, hem bencil kesici dilimlerin benzer olmasını sağlayacaktır. Rawls rasyonel bir karar vermede bir usul önermektedir; usul kullanıldığında sonucun garanti edilmesi söz konusudur. Paylaşılan şey aynı kaldığı halde sonucun

eşitlik olarak ortaya çıkması sağlanacaktır; yani bir pasta vardı ve sabit boydaydı. Oysa sabit boydaki bir pastanın dağılımı ve toplumdaki adalet arasında önemli farklılıklar vardır. Daha da ötesi, pasta fikri karmaşıklıktan yoksundur. Yaşamdaki en basit paylaşımlar bile iyilikler, statü, güç, haklar, para, mülk ve benzeri soruları içerir. Bu karmaşık ortamda dağılım nasıl yapılabilir? Dağılımı yapılan şeyin değerinden nasıl emin olabiliriz? Pastanın tüketimi geçici bir zevk verse de, hayattaki birçok iyiliğin tüketimi (örneğin, üniversiteye kabul edilmek) geniş aralıkta hayattan zevk almayı sağlar. O yüzdendir ki sadece öncelikli iyilikler/mallar üzerine yoğunlaşmak, toplumsal eşitlik için zayıf bir dayanak sağlar; oysa teori uyumlulaştırılabilmelidir.

Rawls'un pasta analojisine göre, pastanın yapımına yardım edenler boş zamanlarında (özgürlük) eğlenme veya pasta üzerinde çalışma arasında seçim yaparlar. Pasta, içine konulan malzeme, hüner ve çalışkanlığa bağlı olarak büyüklük ve kalite olarak farklılık gösterebilir. Daha iyiyi yapma gayreti teşvik edilmelidir. Böylece paylaşılan şey büyüyecektir.

Başlangıçta insanlar ne olduklarını ve ilgi alanlarının ne olduğunu bilmediklerinden, bilgisizlik içinde sözleşme pazarlığı yapmaktadırlar. Rawls'un görüşü, bireylerin maksimum-minimum mekanizmasını kullanarak sözleşme pazarlığı yapmaya itildiğidir. Rawls, aynen satranç oyununda olduğu gibi oyunun iki oyuncu arasında geçtiğini kabul etmektedir. Burada da maksimum-minimum kazanım yöntemi işleyecektir. Ancak gerçek yaşamda doğa faktörü de olduğu için, doğa maksimum-minimum oyununu oynamaz; oyunda her zaman sürprizler ve yeni açılımlar vardır. Rawls'un, adalet kuramı ile hakların önceden verilmiş olmasına dayalı, ancak belli bir yararı içermeyen adalet anlayışından yeni bir liberal etik yaklaşımı oluşturduğunu görüyoruz. Rawls'un, adaletin en üstün değer olduğu savı, adaletin toplumdaki değerlerden biri değil, aksine toplumdaki değerleri düzenleyen ve bu değerler üzerinde bir güç olarak varlığını yönlendiren bir ölçü olarak alınması anlamındadır.

Ekonomik hak ve özgürlüklerle ilgili elde edilen avantajlar fırsat eşitliğinin sağlanması açısından sorun yaratır. Sistemin "herkesin yararına işletilmesi" bu yapısal soruna rağmen nasıl sağlanacaktır? İşte asıl sorun budur (Rawls, 1971:37 vd.).

Rawls fayda ve adalet arasındaki farkı üç temel noktada toplanmaktadır:

1- Faydacılığın amaç-araç ilişkisi çerçevesinde tanımladığı birey anlayışının reddi düşüncesine göre, bireyin salt fayda peşinde koşan olarak tanımlanması doğru değildir. Birey daha çok fayda kapasitesini gerçekleştirme öznesi olarak alınmalıdır. Bu anlamda birey iki noktadan konuyu değerlendirecektir;

   a) Her birey genel özgürlükler sistemi ile bütünlük içinde olan temel özgürlüklerin sahibi olmayı istemektedir.

   b) Toplumsal yaşamdan kaynaklanan sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, hem fırsat eşitsizliğini kaldırıcı önlemlerle hem de toplumsal yaşamda en az avantajlı konumda olanların korunması yoluyla düzenlenmelidir (Rawls, 1971:302).

2- Siyasi iktidarın zaman içinde ekonomik hakları herkesi kapsayacak şekilde genişletebileceği (piyasa ekonomisinin olumlu etkisi savı) ya da farklı kesimlere farklı olanaklar sağlayarak denge (sosyal adaletçi uygulamalarla zor durumda olanı koşulları çerçevesinde koruma) kurulabileceği düşünülebilir. Ancak her iki halde de uzun vadede "gelir-harcama dengesinin" bozulabileceğini gözden kaçırmamak gerekir. Uzun vadede ortaya çıkacak olan bu gelir-harcama dengesini Rawls "nesiller arası adalet sorunu" olarak isimlendirmektedir (Rawls, 1971:40).

3- Ekonomik hak ve özgürlüklerin zaman içinde yaratacağı bu yapısal boşlukları aşmak için Rawls, yeni bir sistem önermektedir. Toplumsal anlamda adaleti, bölüşüm sağlayabilmeyi "sosyal minimum" olarak isimlendirir. Sosyal minimum, toplumda en düşük gelir düzeyine sahip olanların alacağı payı gösterir. Bunun siyasal iktidar tarafından gerçekleştirilmesi için dört temel alan belirlemiştir (Rawls, 1971:276):

   - Kaynakların güçlendirilmesi,
   - İstikrar,
   - Gelir bölüşümü,
   - Transfer.

En düşük düzeydeki grubun beklentilerinin maksimize edilmesinin sağlanması ile liberal sistemin tıkanıklığı giderilebilir. Bu aynı zamanda sosyal bir projeksiyondur. Toplumsal alt yapının güçlendirilmesinden ve düzeltilmesinden eğitim düzeyinin yükseltilmesine kadar olan, son derece geniş bir alanda faaliyeti gerektirir. Bu da, zorunlu olarak toplum-

sal anlamda "adil tasarruf ilkesini" ortaya çıkarır. Böyle bir noktaya toplumun nasıl ulaştığını başlangıçta varsayımsal olarak kabul etmiş olduğu orijinal durumdan başlayarak açıklamaktadır. Babaların, gelecek nesiller uğruna tasarruf etmeyi isteyeceklerini farz eder. Böylece bir neslin yaptığı fedakârlıklar gelecek nesil için bir olanağa dönüşür. Ancak burada bir sorun olarak gerekli tasarruf miktarının toplanamaması üzerinde duran Rawls, yetersiz tasarruf ve aşırı devlet müdahalesinin olumsuzluklara yol açabileceğine de dikkatimizi çekmiştir. Yani denge kavramı bu sorunun aşılması için kurucu niteliktedir (Rawls, 1971: 278).

Faydacı görüş, gelirin yeniden dağıtım yoluyla toplumun üyelerinin toplam faydasının maksimize edilebileceğini iddia etmekteydi. Çünkü iktisadi bir olaylarda azalan marjinal fayda yasası geçerlidir ve zengin bireylerin gelirlerinin marjinal faydası giderek azalır. Bu nedenle toplumdaki gelir dağılımının daha eşit hale getirilmesi ancak toplam faydanın arttırılmasıyla gerçekleşir. Faydacı yaklaşım faydayı kordinal olarak ölçmektedir. Kordinal ölçme demek, bireylerin mal ve hizmetlerinin tüketiminden elde ettiği faydanın sayısal olarak belirlenmesidir. Modern iktisat literatüründe, bu görüş terkedilmiş ve bireylerin alternatifler arasında tercih yapması anlamında ordinal fayda kavramı kullanılmaya başlamıştır. Faydanın kordinal olarak ölçülebileceğini ve bireyler için benzer fayda fonksiyonu tanıyan bu tutumda faydanın maksimum olabilmesi için gelirin eşit dağılmış olması da gerekmektedir.

Ancak fayda fonksiyonu farklılaştırıldığında sonuç değişir. Rawls bu belirsizlik için etkin olmayan noktadan etkin bir sınıra hareket ederek yani en az avantajlı olanların sosyal durumunu düzelterek yeni bir açılıma ulaşmıştır. Bu ilke ile "Rawlsçu iyileştirme" denen genel bir düzelme elde edilir. Yalnız burada kolektivist görüşlerden farklı bir eşitleştirme söz konusudur. Rawls'a göre, sosyal adalete ulaşmak için nihai olarak gelirin eşit dağıtılması gerekir. Yani kaynakların eşit paylaşımı söz konusu değildir. Sosyalist yani kolektivist yaklaşım, iki birey arasındaki nisbi eşitsizliği temel alır. Gelirin paylaşımında, bireyle arasındaki nisbi eşitsizlik azalıyorsa "sosyalist iyileştirme" sözkonusu olur. Bu durumda sosyalist yaklaşımın nisbi eşitsizliği her halükarda azalttığı için Rawls'çu iyileştirmeye olumlu bakabileceği; ancak yeterli bulmayacağı da açıktır.

Bu noktada Rawls'un ekonomik haklar ve bu hakların devamlı büyüme eğilimine sahip olmasının yaratabileceği sorunları küçümsediği eleştirisi de getirilebilir. Rawls devletin gelirleri ile harcamaları arasında

oy birliğine, oy birliği sağlanamıyorsa oy çokluğuna, en yakın "nitelikli çoğunluğa" dayalı kararlar ve ilişkiler kurmayı önermektedir (Rawls, 1971:282). Rawls, yasama ile ilgili tartışmalar, çıkarlar arasındaki bir yarışma olarak değil, adalet ilkeleri tarafından belirlenen en iyi politikayı bulmak için gösterilen bir gayret olarak düşünülmelidir, demektedir (Rawls, 1971:357). Ancak burada siyasal sistemin çıkardığı yasalar yoluyla sosyal sistemi aynı şekilde olumsuz olarak etkileyebileceğini de gözden kaçırmamak gerekir. Rawls'un uygulamada sorun yaratacağı için yasamanın negatif tutumunu ihmal etmesi, bizi öne sürdüğü adalet ilkelerinin ancak başlangıç durumundaki toplumlar için söz konusu olabileceğini kabule götürebilir. Bu nedenle "orijinal durum"dan sonraki dönemde, oybirliği ilkesi ile kendini bağlı saymayan siyasi iktidarların, ekonomik hakların hızla genişlemesi karşısında adalet ilkelerinin uygulanma şansını azaltabileceğine de dikkat etmek gerekir.

Liberal yaklaşımı yeni bir açılımla güçlendirmek isteyen Rawls'a liberal görüşü benimseyenlerce de eleştiri getirilmektedir. Bunları kısaca şöyle ele alabiliriz:

Hayek, Nozick, Dworkin, MacIntyre ve Cohen toplumsal refah ve gelir ile temel hak ve fırsatların paylaştırılmasına ilişkin ortaya koydukları adalet açılımları çağdaş liberal adalet kavramının dönüşümünü anlamak açısından önemlidir. Bu dönüşümde Rawls'a yapılan eleştiriler kurucu özellik gösterir.

Nozick, Rawls'un adalet ilkelerini oluşturma sürecinde varsaydığı bireylerin aralarında bir işbirliğini oluşturma zorunluluğunu eleştirmektedir. Çünkü toplumda işbirliği kadar çatışma da vardır. Bu nedenle toplumsal işbirliğinin neden dağıtıcı bir adalet uygulaması ortaya çıkardığı sorunu Nozick'in temel eleştirisidir. İşbirliğinin olmadığı hallerde, her birey hissesini kendi çabasıyla elde ettiğinde, ortada bir adalet sorunu olmadığını mı kabul etmeliyiz? Örneğin, kendi başının çaresine bakan bireylerin birbirlerine karşı talepleri olmayacağını mı ileri süreceğiz?

Rawls'un adalet teorisinden çıkan sonuca göre, toplumsal işbirliğinin olmadığı bir durumda hiç kimsenin bu tür adalet talepleri olamaz. Çünkü bu talepler hak edilmemiş demektedir. Nozick, toplumsal işbirliği nedeni ile paylaşımın sosyal adalet ilkesine göre yapılmasını da tutarsız bulmaktadır (Nozick, 2006:245). Rawls'un, eşitsizliklerin toplumdaki en kötü durumda bulunanların konumunu düzeltmek gerektiğinde mazur görülebileceğini belirtmesini, bu tutarsızlık eleştirisine temel dayanak ya-

par. Çünkü herkes toplumsal işbirliği neticesinde oluşan toplam birikime yaptığı katkı oranında pay alacaksa, bunu sağlayan en iyi yöntem sosyal adalet değil, gönüllü takas, ücret ve fiyatta oluşan piyasa adaletidir (Nozick, 2006:247).

Rawls'a oranla liberal ruha çok daha yakından bağlı bulunan Nozick, düşünsel tutarlılığı ile gerçekten de önemli eleştiriler ortaya koyabilmiştir. Nozick'e göre Rawls'un bireylerin tercihleri ve eylemleri hakkında kayda değer bir şeyi bütünüyle dış faktörlere bağlaması, kişinin özerkliği anlayışını ortadan kaldırır. Kişinin tercihlerinin dışsal etkilerden oluştuğunu ya da rastlantısal olduğunu söylemek, insan onurunun korunmasına dayanan Kantçı ilkelerin sorgulanmasına neden olabilir. Nozick'in minimal devlet anlayışı, Hayek'in savunduğu klasik gece bekçisi devletin belirli rollerini üstlenmektedir. Bu bakımdan Nozick'in çağdaş liberal tartışmalardaki konumu, Dworkin ve Rawls'un yaklaşımlarından çok Hayek'e yakındır. Rawls'a yönelttiği eleştirilerin de bu bağlam içerisinde ele alınması uygun olacaktır.

Dworkin'in eşitlik yaklaşımı Rawls'un adalet kuramına bir cevap niteliği taşır. Dworkin, farklılık ilkesinin, refah eşitliğinin sağlanmasından çok, kaynak eşitliğinin farklı bir yorumu olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Bu nedenle Dworkin, dağıtımda ölçü alınan fark ilkesini kaynak eşitliği açısından yeterli bulmaz (Dworkin, 1981: 304-307). Dworkin, Rawls'un en avantajsız olanları sadece ekonomik açıdan tanımlamış olmasını da eleştirmektedir. Örneğin engelliler bu gruba girecek midir? Yani avantajsız olanların daha kapsamlı ve anlaşılabilir tanımını yapmak gerekir. Tüm bu sorular cevaplandırılmaksızın yapılan değerlendirmeler yetersizdir. Dworkin dağıtıcı adaleti iki açıdan tanımlamıştır: Refah eşitliği ve kaynak eşitliği. Refah eşitliğinin ilk görünümü bir kişinin refahının onun tercihlerini, amaçlarını ve tutkularını tatmin edebilmesidir. Refah eşitliğinin ikinci görünümü ise bilince ilişkindir. Bu konuyu klasik faydacıların, haz ve acı olarak betimledikleri kriterlerine benzetebiliriz. Oysa refah eşitliğindeki temel sorun, farklı tercih, zevk, tatmin ve tutkuları olanlara ya da farklı fiziksel ve zihinsel gelişimdeki kişilere yönelik dağıtımın nasıl yapılacağıdır. Dworkin, Rawls'un yaklaşımının bu sorunun cevabını içermediğini haklı olarak belirtmektedir. Bu nedenle Dworkin, refah eşitliği ölçütünün nesnel bir niteliğe bürünemeyeceğini ve kaynak dağılımının sorun olmaya devam edeceğini de düşünmektedir. Dworkin'e göre amaç, bireylerin tercih ettikleri yaşam algılayışına göre yaşaya-

bilecekleri ve olabildiğince eşit olacakları bir düzenin ortaya konulabilmesidir (Dworkin, 1981: 296). Bireylerin ahlaki özneler olarak hak ve özgürlüklerine müdahale edilmediği, kaynakların da doğal dezavantajları göz önünde tutulacağı bir şekilde dağıtılmasını garanti edebilen bir modeli başarılı bir model olarak sunmaktadır. Yani Rawls'un cehalet peçesi ile örttüğü alanı tamamıyla dikkate alınması gereken bir alan olarak nitelendirmektedir (Dworkin, 1981: 285-287).

Komüniteryanlar, örneğin MacIntyre ise Rawls'un adalet anlayışında bireylerin amaç ve eğilimlerinin dışsal koşullardan bağımsız olarak şekillenmesini eleştiri konusu yapar. Oysa bireylere biçilen rollerin merkezinde bir ülkenin vatandaşı olma, bir derneğin üyesi olma gibi aidiyetler de önem taşır. Birçok sosyal durum, örneğin aile, millet, ideoloji kişiyi etkiler ve belirler. Bu nedenle Rawls'u ortak toplumsal ön kabullerle ilgilenmeksizin, bir deniz kazasından sonra, hiç kimsenin birbirini tanımadığı ıssız bir adada adalet kurallarını belirlemekle suçlamaktadır. MacIntyre, cemaatçi toplumsal yapıyı temel aldığı için, bu tür toplumsal iç kategorileri hiç hesaba katmamış olan Rawls'u hayalcilikle suçlar.

MacIntyre, bireylerin, toplumsal yaşama katılmadan önce "ötekilerle ne tür bir toplumsal sözleşme içine girmek benim için makuldür?" sorusunu sormaları, ortak iyilerin adalete ve erdemlere dair varılacak yargılarda temel oluşturabileceğini dışladığı için de Rawls'u eleştirmektedir. MacIntyre'a göre, ortak iyilerin içeriği de ancak cemaatçe belirlenir ve uzlaşı ortamı doğabilir (Gürler, 2007: 81).

Cehalet peçesi arkasında rasyonel bireylerin birincil iyilerin eşit olmayan dağılımını onaylamaları toplumsal gerçeklikte her zaman olanaklı değildir. Çünkü her bireyin rasyonel çıkarının bir parçası, ortaklaşa iyilerin kişiye yüklediği ödevleri içerir. Bu nedenle kişiler, içinde yaşadıkları kültürel değerlerin dışında adil olana ilişkin değer yargısında bulunamazlar. Yani ortak siyasal adaletin amacı, bireylerin etik kimliğinin bir parçasıdır (Gürler, 2007: 89).

Rawls'un teorisine yöneltilen önemli bir başka eleştiri ise Cohen tarafından yapılan sosyal adalet yönündeki eleştirilerdir. Cohen'in eleştirileri daha çok sosyalist cepheden yapılan bir eleştiridir. Cohen, özel olarak sosyalist fırsat eşitliğini, sonuç eşitliği olarak tanımlamıştır. Cohen, Rawls'un farklılık ilkesinden yola çıkan sosyal adalet düşüncesinin aslında gerçek bir sosyal adalete dayanmadığını ileri sürmektedir (Cohen, 1997: 35). Çünkü Rawls, en az avantajlı olanlar olarak belirlediği kesimin

içine, örneğin toplumsal üretime hiçbir katkı sağlamayan "üretim dışı insanları" katmamıştır. Cohen'e göre Rawls'un adalet anlayışı, işbirliğini ortaya çıkaran sürece doğrudan katılanlarla ilgilidir. Bu nedenle yaklaşımının daraltıcı olması, yani üretime katılmayanları dışlaması anlaşılabilir. Bunu yaparak da sosyal adalet anlayışının dışına düşmüş olur. Cohen'in eleştirisi, Rawls'un bir sosyal adalet arayışında olmadığı, ancak dağıtım sorununu aşmanın yolunu kişi iradelerine bağlayan teorik tutarlılığı açısından ihmal edilebilir (Cohen, 1997: 39). Rawls'un amacı, liberal modelin işleyebilmesinin daha başlangıçta bireylerin makuliyeti ile mühürlenmiş olduğunu ortaya koyabilmektir. Zaten aksi halde sosyal refahçı düzenlemelerle konunun çözümlenmesinin mümkün olmadığını görmezden geldiğini düşünebilirdik.

Tüm bu eleştirilere ek olarak fayda ve tercih arasındaki metodolojik sorun daha doğrusu çatışkı ölçülebilir bir şey olarak tarif edildiğinde de adil paylaşım sağlanamayabilir.

Faydanın ölçüm sorunları nedeniyle kişilerarası kıyaslamalarının yapılamamış tercihleri ön plana çıkarmıştır. Tercihlerin belirleyicisi ise "reel gelir"dir. Özellikle Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" yaklaşımında kullanılan birincil değerler, yani temel hak ve hürriyetler, fırsatlar gelir, servet ve öz saygının toplumsal değerlerini fonksiyon olarak aldığımızda, kişilere düşen payın ne olduğunu ölçümleyebiliriz. Rawls, faydacılığın toptancı ve adil olmayan refah paylaşımını bu yöndeki bir ayrıştırma ile yeniden tasarlamıştır. Sorunun yeniden dağıtıma dayalı iktisadi adalet sorunu olduğu açıktır. Rawls'un, toplumsal araştırmaların, vatandaşların etkin temel özgürlüklerinin nasıl dağıtılması gerektiğine odaklanması tavsiyesini bu anlamda ele alabiliriz (Rawls, 1999c:57).

Rawls'un birincil değerler olarak belirlediği değerler acaba tek başına kişinin refah düzeyini göstermek için yeterli midir?

Birincil değerler, klasik refah yaklaşımlarından daha geniş bir alan oluşturur. Ancak bu alanın da yeterli olmayacağına yönelik önemli bir eleştiri Amartya Sen'den gelmiştir. Sen, kapasite yaklaşımı olarak da isimlendirilen açılımında zayıf eşitlik aksiyomunu savunmaktadır. Örneğin, A ve B gibi iki kişiden A, B'ye göre daha kötü bir durumdaysa, kişiler arası gerçek gelir kıyaslamasına göre, dağılımda A'ya daha fazla gelir aktarılması gerekmektedir. Bu yaklaşım, faydacı düşüncenin toplamcı ve eşitlikçi argümanına karşı, Rawls tarafından ileri sürülen "fark ilkesi"ne de uygundur. Zayıf eşitlik aksiyomu kişilerarası karşılaştırmanın kısmi ola-

rak yapılabildiği durumlarda "adil dağılım"ı gözeten teorem olarak kabul edilebilir. Sen, Rawls'un kuramının eksikliklerinin kendi teorisi ile kapatılabileceğini belirtmektedir (Sen, 1999:63vd.). Rawls ise Sen'in yaklaşımının olumlu yanlarını belirtmektedir; ancak Sen'in gerçekçi gelir kıyaslamaları kavramlaştırmasını gerekli görmez (Rawls, 1999c:103). 1990'lı yıllarda Sen'in yaklaşımı, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın "İnsani Geliştirme Raporları" ve "İnsani Gelişme Endeksi" için sosyal tercihlerin belirlenmesinde kullanılabilir bir yöntem olarak takdir toplamıştır. Sonuç olarak Sen'e göre, Rawls'un birincil değerler dediği başlıklar, aslında kişilerin sahip olduğu genel kaynaklar içinde ele alınabilir ve bu kaynaklarla değerli şeyler yapma yeteneğinin var olup olmadığı da yine ancak kapasite çözümlemesi ile anlaşılabilir (Sen, 1999:82). Sen, Rawls'un genel ilkeler aramasına itiraz etmemektedir; sadece farklılıklar dikkate alınmaksızın ilkelere odaklanmanın önemli gerçeklerin gözden kaçmasına neden olacağını ileri sürmektedir.

Tüm bunların ötesinde Rawls'un tezinin özü toplumsal sözleşme değil, eşitlik ve adalettir. Sözleşmenin tarihsel bir geçerliliği olmadığını, cehalet peçesinin psikolojik olarak imkansız olduğunu ya da orijinal durumun gerçekçi olmadığını söylemek Rawls'un adalet anlayışını kavramak açısından yeterli değildir (Kymlicka, 2004:89). Rawls, refah devleti üzerinde daha derinlemesine düşünme imkanı sunmaktadır. Liberal karma bir ekonomiyi ve refah devletini, çatışan idealleri uzlaştırmak için değil, "eşitlik isteklerinin pratiğe en iyi biçimde uygulanmasını sağlamak amacıyla desteklemektedir" (Kymlicka, 2004:126). Bu nedenle, Sen'in sosyal tercihler açılımı ile gerçekten de Rawls'un teorisi tamamlanabilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi klasik liberal yaklaşım, faydacılıkla sınırlı kalındığında temel olarak negatif özgürlüklerle yetinmek durumundadır. Oysa kaynakların ilk dağılımının eşitsiz olduğu bir ortamda etik açıdan negatif özgürlükler yeterli olamaz. Negatif özgürlüklerden pozitif özgürlükler alanına geçmek için Sen, kapasite kavramını önermiştir. Çünkü bir kişinin biçimsel olarak haklarının olması, o hakları kullanabilme olanağına sahip olması demek değildir. Hiç kuşkusuz haklara ulaşabilmek önemlidir; ancak hakları talep edebilme kapasitesi de gerekir. Yani Sen, "hakları talep etme kapasitesi"nin toplumsal yönü üzerinde özel olarak durur.

Rawls, sınıfsal eşitsizliklerin farkındadır ve bunun sonucunda piyasadaki eşitsizlikleri, yeniden dağılıma yönelik vergilendirme ve trans-

fer programlarıyla gidermeye çalışmaktadır. Oysa refah devleti kapitalizmi, mülkiyet ve yeteneklerin dağılımında, başlangıçtaki eşitsizlikleri veri kabul eder ve sonra da gelirin yeniden dağılımı yoluyla sorunları çözmeye çalışır. Rawls'un önerdiği ve mülk sahipliği demokrasisi olarak isimlendirdiği demokraside ise mülkiyet ve beceriler başlangıçta eşitlik gözetilerek dağıtılmakta, bu nedenle de Rawls, yeniden dağılıma yönelik önlemlere daha az vurgu yapmakta, bunun da refah devletinin mülk sahipliği demokrasisinin üstünlüğü olduğunu belirtmektedir (Kymlicka, 2004:128).

Rawls'un, refahı gözönünde bulundurarak Kantçı ve liberal noktaları bir araya getirdiği modeli tüm bu eleştirilere rağmen ilgiyi hak etmektedir. Rawls'un adalet yaklaşımının büyük oranda tarafsız olduğu söylenebilir. Rawls, siyasal kurumlar için adalet ilkelerini tahmin etmeye yarayan usulleri içerir bir model oluşturmuştur. Bu nedenle onun modeli temel görüş ve kanıların çarpıştığı bir değer sorunları teorisi olmayıp bir uygulama modeli olarak ele alınmaya daha uygundur. Ancak orijinal durum ve cehalet peçesi kavramları yapısal sorunları aşmada yeterli olmadığı için kendisi de teorisini gözden geçirmiştir. Özellikle orijinal durum olarak isimlendirdiği başlangıç halinin olanaksızlığı açıktır. Böyle bir durumun gerçek dışılığı kadar, ön kabullerin gereğinden fazla ideal̨leştirildiği itirazları da haklı görülebilir.

Bireyin kim olduğunu göz ardı edeceği bir cehalet alanı, aynı zamanda bilgi olarak toplumun mükemmel kavranışını da içerecektir, böyle bir durumun çelişik olduğu açıktır. Diğer yandan tüm bu tartışmaların tek merkezli oluşu -yani tartışma ve başka birçok yüzleşme biçimini göz ardı edişi- her şeyi bir prototip olarak kavramamıza yol açabilir ve bu gerçekçi bir analiz değildir eleştirisi de getirilmektedir ve oldukça haklı bir eleştiridir. Tüm bu eleştirilere rağmen Rawls, yeni bir yaklaşımla normatif tartışmalara katkıda bulunduğu açıktır. Aynı zamanda Rawls'un teorik kurgusunu, giderek uzlaşma fikrine dayalı siyasi tercihler teorisine çevirerek bu sorunların hepsini aşmak istemiştir.

Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması kitabında ele aldığı nesiller arası istikrar konusuna gelince; Rawls, anayasal bir demokrasi içinde siyasal kuramın amacını sadece siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumlara hakkaniyete dayalı bir hukuksal temel oluşturmakla sınırlı tutmamakta aynı zamanda nesiller boyunca sürecek istikrarlı bir siyasal adalet kuramını da yaratmak istemektedir. Oysa siyasal li-

beralizm ile ekonomik liberalizmin tarihsel olarak birarada ortaya çıkışı, bu iddianın evrensellik taşıdığı anlamına gelmediğini ileri sürebiliriz. Piyasa ekonomisi ile demokrasi arasında evrensel bir nedensellik bağı kurmak -bu hatanın faydacılar tarafından yapıldığı açıktır. Toplumsal ilişkilerde ortak değer ve ilkelere dayalı bir liberal demokrasi anlayışı ancak siyasal liberalizmi dağıtıcı adaletle ilişkili düşünmekle anlamlı bir nitelik kazanır. Daha önce de değindiğimiz adaletin önceliği, ilk durum olarak hakların yarara önceliği ve siyasal liberalizm ile ekonomik liberalizm ilişkisinin evrenselleştirilemeyeceği iddiası, Rawls'un faydacılığa yönelttiği temel eleştirilerdir ve Rawls bu eleştirilerden yola çıkmıştır. Birey-topluluk ilişkisi, siyaset anlayışını haktan yarara doğru yönlendirir ve Rawls'un "orijinal durum" ilkesi temelinde gördüğü adalet anlayışını daha karmaşık ve kapsamlı bir nitelik kazandırır (Rawls, 1999b:43). Rawls liberal demokrasi içindeki faydacılığın hegemonyasını yıkarken ve hakkaniyet olarak adalet ilkesi ile yeniden kurarken "siyasal liberalizmin ekonomik liberalizme indirgenemeyeceği" saptamasıyla demokrasi tartışmasına yeni bir boyut da getirmiştir.

Siyasal bir kavram olarak tanımlanan adalet anlayışı, toplumun temel yapısı diye adlandırılan anayasal, toplumsal, ekonomik, siyasal kurumları ve bu kurumların birbiriyle ilişkilerini düzenler. Bu yüzden Rawls, siyasal alanın büyük ölçüde rejimin esaslarını oluşturduğunu düşünür. Siyasal alanı, kamusal siyasal kültür ile doldurur. Kamusal siyasal kültür, vatandaşların büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve içselleştirilmiş temel ortak siyasal fikirlerden oluşur (Rawls, 1999b:46). Rawls çağdaş demokratik toplumların kamusal siyasal kültüründe özgürlük, eşitlik, karşılıklılık, hakkaniyet gibi değerlerin varlığına işaret eder. Bunlar liberal değerlerdir. Ancak siyasal liberalizm ile felsefi liberalizm arasında bir ayrım yapmak gerekir. Siyasal liberalizmde, yasal serbestlik ve siyasal gücün kullanımında eşitliğe vurgu yapılırken felsefi liberalizm irade özgürlüğünü önceler. Dolayısıyla felsefi liberalizm belli bir yaşam biçiminin iyiliğini savunurken, siyasal liberalizm bir yaşam biçiminin değil, farklılık içinde birarada yaşamanın yollarını bulmaya çalışır.

Makul çoğunluğun var olduğu demokratik toplumlarda kalıcı toplumsal uzlaşının ve siyasal istikrarın sağlanabilmesi, bu adalet anlayışının herhangi bir kapsamlı doktrinden türetilmesine bağlıdır. Bu nedenle Rawls, hakkaniyet olarak adalet anlayışının, ahlâki öğeler içermekle birlikte, siyasal bir kavram olarak anlaşılması gerektiğini savunur.

Rawls "*Halkların Yasası*"nda, "*Adalet Teorisi*"nde hakkaniyet olarak adalet diye sözedilen ve ona benzeyen, ancak ondan daha genel bir liberal adalet düşüncesinden yola çıkmıştır (Rawls, 2003:7). Bu adalet fikri de, toplumsal sözleşme fikrine dayanmaktadır. Doğruluk ve adalet ilkeleri seçilip kabul edilmeden önce izlenen usul bazı açılardan hem genel, hem uluslararası durumda aynıdır. *Halkların Yasası*'nda genel toplumsal sözleşme fikrinin bir halklar topluluğunu kapsayacak biçimde genişletilmesi söz konusudur. Topluluğu liberal demokratik halklar oluşturacaktır. İdeal kuramın ikinci aşaması, kendileri liberal demokratik toplum olmadıkları halde makul halkların topluluğuna saygın birer üye olarak kabul edilebilmelerini sağlayan bazı özelliklere sahip "düzgün halklar"ın da aynı kapsama alınmasıdır. Bu kitap tamamen gerçekçi bir ütopyanın mümkün olup olmadığı ve bunun hangi koşullarda sağlanabileceği soruları üzerine odaklanmıştır (Rawls, 2003:3).

Rawls, Rousseau'nun *Sosyal Sözleşme* adlı eserinin açılış düşüncesi olan "insanları olduğu gibi" kabul etmek gerekir, fikrinden yola çıkmaktadır. Yasalara ise olmaları gerektiği gibi değer verilmelidir. Rousseau'ya göre, "etik sınırlar bizim sandığımızdan daha dardır. Bu sınırları daraltan şeyler bizim yetersizliklerimiz, kötü huylarımız, önyargılarımızdır. Köleler özgürlük kelimesine gülüp geçerler" (Rousseau, 2001: 12). Kendi içinde yeterli derecede adil bir toplumda bu tarihsel koşullar ancak makuliyetle değiştirilebilir.

Liberal bir siyasal adalet kavramının gerçekçi olabilmesi için iki koşul gerekir: Birincisi adaletin gerçek doğa kanunlarına dayanması ve bu kanunların getirdiği istikrarı, yani doğru nedenlere dayanan istikrarı sağlamasıdır. Bunun anlamı da, adil kurumların yönetimi altında ve bu kurumlarda yer alarak yetişmiş olan ve sahip oldukları doğru adalet ilkeleri gereğince doğru biçimde davranan vatandaşların yarattığı istikrardır. Rawls bunun gerçekleşmesi için, Rousseau'nun öngördüğü modeli izlemektedir. Amacının siyasal toplumda insanları oldukları gibi, yasaları ise olabilecekleri gibi ele alındığı meşru ve sağlam bir yönetim ilkesinin var olup olamayacağını incelemek olduğunu söylemektedir.

Liberal bir siyasal adalet kavramının gerçekçi olabilmesi için ikinci koşul, birincil ilkelerin ve ahlâk kurallarının mevcut siyasal ve toplumsal düzen içinde işlevsel olmasıdır. Hakkaniyet olarak adaletteki kullanımıyla birincil değerleri, yani temel hak ve hürriyetler, fırsatlar, gelir ve servet, özsaygının temelleri ele alındığında, bunların işlevsel olduğu görülür. Bu

öğelerden vatandaşların aldığı pay da açıktır. Rawls, *Halkların Yasası* ve *Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Alınması* kitabında da *Adalet Teorisi* kitabında kurduğu sistemden hareket eder; ancak burada çerçeve halklar üzerinden kurulmakta ve uluslararası düzeyde adil dağıtım arayışına geçilmektedir (Rawls, 2003:11).

Adaletin ortak bir paydaya sahip çeşitli makul liberal anlayış biçimleri vardır ve bunların her birinde aşağıdaki üç karakteristik ilke yer alır:

1- Temel hak ve özgürlüklerin anayasal bir düzende sıralanması,

2- Hak, özgürlük ve fırsat eşitliğinin önceliği,

3- Tüm vatandaşlara temel hak ve özgürlüklerin akılcı etkin kullanımını destekleyen birincil değerleri sağlamak.

Halkların Yasası'nda da orijinal durum ve cehalet peçesi bağlantısını kullanmıştır. Düzey farklılaştığı için bazı değişiklikler yapmıştır.

Orijinal durum için beş özellik çok önemlidir:

1- Orijinal durum, vatandaşları hakkaniyetle temsil etmek üzere biçimlendirir.

2- Sözleşmenin tarafları akılcı ölçülerle hareket edecektir.

3- Sözleşmenin tarafları adalet ilkeleri çerçevesinde kalmalıdırlar.

4- Sözleşmenin tarafı olarak vatandaşlar makul ve akılcı biçimde seçim yapacaklardır.

5- Sözleşmenin taraflarının sadece makul ve akılcı seçim yapmaları yeterli değildir, ayrıca bu seçimlerini doğru nedenlere dayandırmalıdırlar.

Toplumsal düzeyde bir ölçüm yapılacağı için bu beş koşul aracılığı ile eşitliğin garanti edilip edilmediğini kontrol edebiliriz. Bundan sonra taraflar, temel haklarını temsil ettikleri vatandaşların haklarını içeren birincil ihtiyaçlarını yerine getirmek için ellerinden geleni yapmayı amaçladıklarından, akılcı davranacaklardır. Taraflar uygun nedenlere dayanarak karar vereceklerdir; çünkü vatandaşları özgür ve eşit kişiler olarak temsil etme amacı göz önüne alındığında, cehalet peçesi tarafların uygun olmayan nedenlere başvurmalarını engeller. Yani kişiler düzeyinde olduğu gibi uluslararası düzeyde de adil dağılım aynı ilkelerle gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Rawls'a göre, iyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşların kendilerini ve toplumun diğer üyelerini, bir iyi anlayışına sahip olmalarının sağlayacağı ahlâki güce sahip olan varlıklar olarak görmeleri, özgürlüklerinin güvencesidir. Burada bir başka sorun ise, kamusal alan özel alan farklılaşmasının yeniden gözden geçirilmesiyle ilgilidir.

Kamusal alanda, özel alanın sınırlarının iyi çizilmesi gerekir. Özel-kamusal alan ilişkisinde uzlaşma değişken niteliktedir. Özel alanda sahip olan iyiler kamusal alana ancak adalet ilkelerine uygun oldukları takdirde girebilirler. Böylece yurttaşların sahip oldukları iki kimlik herhangi bir gerilime konu olmaz (Rawls, 2003: 66). Rawls, uluslararasıası düzeyde adalet arayışının sağlanabilmesi için kamusal aklın tanımını yeni baştan yapar. Kamusal akıl, özgür ve eşit vatandaşların aklı olarak, kamunun aklıdır. Konusu, temel siyasal adalet sorunları ile ilgili kamu yararıdır ki, sorunlar anayasal esaslar ve temel adalet konuları olmak üzere iki türlüdür (Rawls, 2003:227-230). Doğası ve içeriği kamusaldır; çünkü makul olarak karşılıklılık kriterini içerir. Kamusal akıl, birbiriyle bağlantılı makul siyasal adalet görüşlerine dayalı kamusal akıl yürütme ile ifade edilmektedir. Rawls, hem adil hem diğerleri ile eşit, özgürce geleceğini planlayan ve bunun gereklerini yerine getirirken de adalet duygusundan uzaklaşmayan dengeli bir birey tipi çizmiştir. Kamu aklı demokratik bir halkın karakteristik özelliğidir. Eşit vatandaşlık konumunu paylaşan vatandaşların aklıdır (Rawsl, 2003: 247).

Kamusal akıl üç şekilde kamusaldır;

- Vatandaşların aklı olmasından dolayı kamunun aklıdır,
- Konusu kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleri olduğu için kamusaldır,
- İçeriği bunların, toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkelerce belirlenmesi ve bu anlamda herkesin görüşüne açık olması nedeniyle kamusaldır (Rawsl 2003: 248).

Kamusal akıl düşüncesi, kamusal akıl idealinden farklıdır. Yerel toplumda yargıçlar, milletvekilleri, başkanlar ve diğer hükümet yetkililerinin yanı sıra, milletvekili adayları da kamusal akıl doğrultusunda hareket ederek öteki vatandaşlara, kendilerine en makul gelen siyasal adalet anlayışına göre temel siyasal konuları desteklemelerinin nedenlerini açıkladıkları zaman, bu ideal gerçekleşir ya da yerine getirilir.

Peki, hükümet yetkilisi olmayan vatandaşlar kamusal akıl idealini nasıl gerçekleştirirler? Vatandaşların kendilerini kanun koyucu gibi görme eğilimleri ve kamusal akla aykırı hareket eden hükümet yetkililerini, milletvekili adaylarını reddetmeleri liberal demokrasinin siyasal ve toplumsal temelinin bir parçasıdır ve bu liberal demokrasinin canlı, güçlü ve kalıcı olması için son derece önemlidir.

Rawls adalet dağıtımı ile gerçekleştirilecek sosyal değerin, ölçülere vurulmuş sistemli dağıtımını gerçekleştirmede yetkin bir hukuksal yönetime gereksinim duyulacağının farkındadır. Sonuçta adalet yönetimsel ve hukuksal bir sorun haline gelecektir.

Bu nedenle kamusal aklın yaratıcısı ve örneği olarak mahkemelerin görünmesi anlaşılabilir bir tutumdur. Rawls mahkemelerin anayasayı ve adalet ilkelerini yorumlama işinin yanı sıra kamusal aklın yaratıcısı olduğuna yaptığı vurgu ile birlikte ele alınmalıdır.

Yurttaşlar ve yasa koyucu anayasanın ve adaletin temel ilkelerini bertaraf etmedikçe kendi oylarını ve düşüncelerini ortaya koyabileceklerdir. Mahkemeler ve hakimler ise anayasayı adalet ilkeleri ve iyiniyet çerçevesinde yorumlamalıdırlar. Mahkemelerin kamusal aklın ortaya çıkışına etkisini siyaseti örneklemede, hukuksal metinlerin yorumlanmasında ve belirli davaların kamusal akılla dönüştürülmesinde görebiliriz.

Rawls'un anayasal uzlaşma ile başlayan siyasi tasarımı, kamusal aklın oluşumu ve sistemi yorumlaması işlevine ulaştığında, Rawls'un patriarkal bir kaygıyla daha belirgin ve gündelik politikanın dalgalanmalarından uzak mahkemeleri etki alanı olarak belirlemesi anlaşılabilir bir tutumdur (Çebi, 2009: 36).

O zaman şöyle bir sorunla karşılaşmamız da kaçınılmazdır; mahkemeler işlevleri açısından özel ve sınırlı bir alanda yer alırlar. Rejimin modeli değiştiğinde mahkemelerin de rol ve sorumlulukları değişebilir. Sistemin sadece bir parçasından söz etmekteyiz. Kamusal aklın siyasi karar alma mekanizmaları (her iki anlamda da siyaset ve yargılama) ile sınırlı tutulduğunda, kamusal akıl alanı da daralır. Bu nedenle yurttaşların da kamusal akıl idealini politik bir uzlaşma veya geçici bir anlaşma olarak değil, makul bir kabul olarak onaylamalarına bağlamak en uygun tutumdur.

Kamusal akıl düşüncesi, Rawls'da iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına ait bir kavram olarak kabul edilmektedir

(Rawls, 2003:126). Kamusal akıl düşüncesi, demokratik bir hükümetin vatandaşları ile ilişkilerini ve vatandaşların birbirleriyle ilişkilerini belirleyen temel ahlâki ve siyasal değerleri derinliğine irdeler. Karşılıklılık kriterini benimseyen anayasal demokrasiye karşı çıkanlar doğal olarak kamusal akıl düşüncesine de karşı çıkacaklardır.

Bireyden vatandaşa geçtiğimizde Rawls açısından şu sonuçlar üzerinde durabiliriz;

Rawls, vatandaşlığı, her bireyin kendi iyi fikrini rasyonel olarak oluşturup kavrayabileceği bir kapasite olarak tanımlamıştır. Vatandaşlıkta da sınır, başkalarının hakları ve kişisel çıkarların kollanmasıdır. Rawls'un tanımı cemaatle bağlantıyı bütünü ile dışlar. Rawls'ta liberal demokrasi içindeki vatandaş, sadece prosedürel sorunlar ve bir araya gelme kurallarına ihtiyaç duymaktadır. Ekonomi dışı tahakküm yaratan ilişki biçimlerini tanımlamaması nedeniyle, özellikle cemaatçi yaklaşımlar açısından eleştirilmiş bir vatandaşlık yaklaşımı ortaya koymuştur. Bu nedenle Walzer'ın, Rawls'un "basit eşitlik" anlayışının yerine önerdiği "karmaşık eşitlik" açılımı daha yetkin sayılabilir.

Liberal demokrasinin yumuşatılması da farklılık eksenli bir kimlik ve bu kimlikleri karşılayan vatandaşlık kavramını gerektirmektedir. Kısaca radikal demokrasi, "ötekinin engellenmesi" olarak dile getirilen "postmodern sıkıntıyı" sona erdirmeyi ister. Bu istek, normatif temelini "ötekine karşı sorumluluk" olarak kurmaktadır. Burada postmodernizmin gereksinim duyduğu etik, üst ilke biçiminde ele alınır. Bu, Kantçı etik anlayışı için de bir referans oluşturma olanağı sunar. Kendi kararını verme yeteneği olan özgür insana baskı yapılamayacağı ilkesi, aynı şekilde özgür diğer bireylerin de benzer talepleri için bizi bağlayacaktır: **Kendimiz için istemediğimizi öteki için de istememek.**

Halkların yasasından vatandaşlar açısından ve ulusal düzeyde yapılan değerlendirmeler ile siyasi sistem içi karşılaştırmaların paralelliği vurgulanmıştır. Bu düzeyde belirleyici kriter olarak ele alınan kamusal akıl kavramı, bireysel düzeyde gerçekleşen akılcı davranış ve makuliyet ile de paraleldir. Kamusal akıl kavramı ile de öncelikle Habermas tarafından tartışılmış olan kamusal alan ve siyasal adalet kavramları arasında son derece yakın bir bağ vardır. şimdi de bu kavramların açıklanmasına geçelim.

VI. Rawls'da Kamusal Alan ve Siyasal Adalet

Kamusal alan kavramı öncelikle kamu – özel ayrımının belirlenmesini gerektirir.

Latince publicus terimine dayandırılan kamu, devlete ait genel, yaygın gibi anlamları içerir. En geniş açıdan ele alındığında özele oranla toplumla ilişkili ve bir ülkenin yönetimine ait olandır. Özel ise Latince privatum kelimesine dayandırılır. Bireysel olan, resmi olmayan, mahrem anlamlarını içerir. Bir kimsenin kendisini, kişisel yaşamını ilgilendiren şey özeldir.

Sosyolojik ve tarihsel olarak kamu – özel ayrımı kapitalizmin gelişmesi, doğal hukukun biçimlendirmesi ve toplumsal dönüşümlerle bugünkü anlamına ulaşır. Modernite, kamusal – özel ayrımını, birey – devlet ilişkisindeki karşıtlıkla tanımlar. Bu karşıtlık, örtüşen bir dizi karşıtlıktır (Geuss, 2007:26). Klasik liberal görüşün öncüsü Locke, siyaset anlayışını toplumun doğası kavramına dayandırır. Böylece en keskin şekilde kamu ve özel alanın ayrıştırılması gerçekleşir. Şiddet barındıran ve uzlaşımı dışlayan görüşler, yani anti liberal ve anti demokratik düşünceler, makul çoğulculuk içinde yer almaz. Yani kamusal alan liberal öğretinin iyi anlayışı ile sınırlı bir alandır. Klasik liberal görüş devletin, kamusal alanda tarafsız usuli kurallar uygulayarak, toplumu güvence altına almasının gereğini vurgular. Liberal gelenek, kamusal alandaki bireyi hukuki bir çerçevede tanımlamaktadır ve birey – yurttaştır. Yasal çerçevesi belirlenen ortak kimlik yurttaşlıktır. Kamusal alanda yurttaş kimliği kullanılacaktır. Siyasal yapı, yurttaşların birbirleriyle olan ilişkilerinde temel hak ve özgürlüklerin ihlal edilip edilmediklerini denetleyecektir. Bu alanın dışında kalan alan ise özel alandır. Özel alanda bireyler, politik yapıyla değil, birbirleri ile uzlaşmak durumundadır. Rawls'un kamusal alana ilişkin görüşlerinin orijinal durumu siyasal adalet, kamusal akıl ve örtüşen uzlaşma kavramları ile bağlantılıdır.

Rawls, demokratik bir ortamda, felsefi, dini, ahlaki görüşlerin farklılaştığı bir toplumda eşit ve özgür yurttaşların nasıl barış içinde ve bir arada yaşayabilecekleri sorusunu yanıtlarken, doğal olarak kamuya ait alana ve siyasal kurumlara değinmek zorunda kalır.

Rawls, adaleti de kamusal alanı oluşturan siyasal ve sosyal kurumların işleyişi ile ilgili olarak tanımlar, siyasal toplumun birlik ve istikrarı sorununu da kamusal alanda bireylerin vatandaş kimliği ile birbirlerine

karşı gösterecekleri tavır ve davranışları ile bütünleştirir. Her iki sorun için de önerisi başarılı normatif bir çerçevenin kurulmasıdır. Yani, istikrarı sağlama aracı, çoğulculuğun normatif kuramını oluşturabilmektir.

Kamusal alana ilişkin en kapsamlı açılımı yapmış olan Habermas'ın kuramı ile kendi kuramını karşılaştırarak, Rawls amaç ortaklıklarını vurgular. Rawls'a göre Habermas da, meşruiyet krizini çözmede kamusal alan kavramını kullanmaktadır. Habermas, kamu, akıl yürütenler ya da rasyonel müzakereciler topluluğudur, kamusal alan ise "özel şahısların, kendilerini ilgilendiren ortak bir mesele etrafında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışmanın neticesinde o mesele hakkında ortak kanaat, kamuoyu oluşturdukları süreç, araç ve mekanların tamamıdır" demektedir (Habermas, 2009: 58). Rawls da bu tanımlamaya katılır.

Başlangıç için sözleşmeci gelenek doğal durum tanımı yapmaktadır. Doğal durumda herkesin herkese yönelik erk ve yargı hakkı karşılıklıdır. Hiç kimse diğerinin aleyhine fazladan hak ve yetki sahibi olamaz. Bu klasik kurgu, toplumsal ve siyasal alanın birbirinden daha keskin ayrılmasına yol açmıştır. Liberal gelenek, kamusal alanı, yurttaş – hukuk – politika bağlamında temellendirmiştir. Rawls da "liberal ethos"a vurgu yapmaktadır, yani kamusal alan, kamusal akıl aracılığıyla tanımlanacaktır.

Rawls'un orijinal durumu ile doğal duruma ilişkin klasik karşılıklılık ilkesi paralellik gösterir.

Rawsl, siyasal alan içinde etkin kullanılan akla kamusal akıl demektedir. Kamusal aklı, kolektif bir bütün olarak eşit yurttaşların birbirleri üzerinde siyasal ve zorlayıcı güç kullanabilmelerini sağlayan akıl olarak tanımladığı için daima karşılıklılık bağlantısını içerecektir. Kamu-özel ayrımında bir başka kurucu kavram Habermas'çı söylemde merkeze çekilmiş olan kamusal tartışma alanı kavramıdır. Kamusal tartışma alanı kamusal aklın işlevsel sınırını da oluşturur. Kamusal tartışma alanı, siyasal adalet ilkelerinin belirlenim alanıdır. Kamusal akıl bir kez siyasal adalet ilkeleri üzerinde uzlaştığında, kamusal doğrulama açısından hangi ilkelerin makul olduğu konusunda görüşler farklılaşabilir. Kamusal akıldan kaynaklanan siyasal adalet anlayışının yerine kişilerin kendi adalet anlayışını yerleştirmelerine ise izin verilemez (Rawls, 2003: 216). Aslında bu, demokratik sistemin doğasından da kaynaklanmaktadır. Kapsayıcı ya da sınırlı iyi anlayışlarının ve öğretilerin bulunduğu bir toplumda anayasal

demokratik bir yönetimin kurulabilmesi ancak uzlaşma ile olanaklıdır. Örtüşen uzlaşma ise, toplumdaki farklı her kesimin kendi bakış açısından siyasal adaleti makul olarak görebilmesidir. Böylece örtüşen uzlaşma, siyasal adalet ve onun içeriğini oluşturan ilkelerin doğal bir sonucu olarak sunulabilir.

Kamusal alan, "herkesin kabul edebileceği siyasal adaletin ilkeleriyle ve anayasal esaslarla ilgilidir". Ayrıca bu alanda kamusal akıl denetim mekanizması işlevi de görür. Yasa yapımı ve anayasa değişiklikleri kamusal aklı gerektirir.

Aslında kamu kavramının hukuk dilindeki karşılığı devlet değil, toplumdur. Bu nedenle kamusal alanı sivil toplumla ilgili bir kavram olarak anlamak gerekir. Bu bağlamda kamu alanı da, kişilerin özel alan olarak kabul edebileceğimiz evleri (haneleri) dışında, izinsiz girip çıkılabilecek serbest, herkese açık alan demektir. Daha net bir tanımla kişisel alanlar dışında kalan her yer kamusal alandır. Bu nedenle kamu hizmeti sunulan tüm mekanlar kamusal alandır. Habermas'ın genel anlamda sonuçlarından etkilenebilecek herkesin pratik tartışmaya girip anlaşma ve uzlaşma arayışında bulunduğu alan şeklindeki kamu alanı tanımı paralel özellikler gösterir. Çünkü, kamusal alan aynı zamanda, demokratik toplum düzeni kurmada etkin, kısıtlamalardan uzak bir söylem alanıdır (Habermas, 2009: 62).

Habermas'a göre;

"Kamusal alan kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamın içinde, kamuoyuna benzer bir şeylerin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti edilmiştir. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur... Devlet...kamusal alanın bir parçası değildir. Kuşkusuz, devlet otoritesi genellikle 'kamu' otoritesi olarak ele alınır; ama bu kabul, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilmiştir" (Habermas, 2009: 95).

Habermas'ın kamusal alanı bir özgürlük alanı olarak tanımlaması ile Rawls'un liberal özgürlükçü tutumu arasında açık bir paralellik olduğunu görüyoruz. Bu nedenle kamusal alanın, sivil toplumun gelişmiş olduğu demokrasilerde daha geniş olması beklenir. Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabı olumlu anlamda bir kamu alanı tanımlar.

Rawls'un kamu alanını siyasal adalete bağlamasını bu görüş çerçevesinde ele almak gerekir.

Habermas meşru bir anayasal devletin ilkelerini belirtirken, hukuk düzenine etik bir bağlantı noktası olarak devletin tarafsızlığını da içeren bir kamusal alan ve iletişim birliği açılımı eklemiştir. Rawls da bu tutuma katılmaktadır.

Ayrıca Rawsl'un öznesi de eşit ve özgür yurttaştır. Kamusal alanda kamusal aklın temsilcisi yurttaşların tam otonomiye sahip olabilmeleri için ortaya koyduğu eşitlik ilkesi bakımından, en az avantajlı olanlar lehine düzenlemeler ile yeni bir ayarlama yapmayı önermişti. Burada bu noktaya bir kez daha işaret edelim.

Bu ilkeler aracılığıyla yurttaş için temel özgürlüklerin gerçekleşmesi birincil iyilerin bölüşümüne ve kamusal alanda yer alma imkanlarına bağlamıştır. Böylece ortaya çıkabilecek olan siyasal adalet, toplumsal meşruiyetin de temelini oluşturacaktır. Rawls için siyasal adalet, orijinal durum, uzlaşma ve kamusal alan gibi üç temel kavramla şekillenir. Kamusal alana yüklediği anlam, siyasal adaletin tanımlanmasında ve geliştirilmesinde kullanılacak önemli bir dayanak noktasıdır.

Siyasal adalet;

1- Siyasal anlayışın konusuna ilişkindir. İlkeler, standartlar, kurallar ve bunun yanında bu idealleri gerçekleştiren toplum üyelerinin karakter ve davranışlarında bu normları nasıl ifade edebileceğini de içerir.
2- Belirli bir ortaya konuş biçimiyle ilgilidir.
3- Siyasal adalet, demokratik toplumun siyasal kültüründe mevcut belli temel düşünceleri içerir. Siyasi toplumun arka plan kültürü içinde yer alır (Rawls, 2007;56).

Siyasal adalet anlayışı kamusal alan ile sivil toplum arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini de sağlar. Orijinal duruma yaptığı atıf ve cehalet peçesi aracılığıyla makul olanı seçecek duruma kavuşan kişiler, bir yandan siyasal adaletin ortaya çıkmasını sağlarken, diğer yandan da makul çoğulculuğu gerçekleştireceklerdir. Rawls, orijinal durumdan itibaren siyasi adaleti tanımlar. Düşünsel bir kurgu olmakla birlikte orijinal durum herkesin kendisine ait olan iyi anlayışlarını dışlar. Cehalet peçesi sayesinde kendi sınıf, ırk, din ve cinsiyet bilgilerinden de yoksun olan kişiler na-

sıl bir toplumsal ortamda yaşamak isteyeceklerini makul bir şekilde ortaya koyabilirler.

Kişiler makul olacaklardır. Makul olmak kişinin, siyasal adaletin ilkelerini anlama ve onaylamasını sağlarken, rasyonel olmak da farklı iyi ve çıkar anlayışlarının bilgisine ulaşmayı ve "makul çoğulculuğu" kurma olanağını sunar. Bu alan "kültürel arka plan"dır. Kültürel arka planın değerleri siyasal değildir. Çünkü siyasal değerler eşitlik ve özgürlükten ibarettir. Oysa hakların öncelenmesi gerekir. Ancak hakların önceliği ilkesi eşitlik ilkesi ile birlikte düşünülmelidir. Uygun şekilde düzenlenmiş temel hakların eşitlikçi kullanımını da sistem garanti etmelidir.

Makul çoğulculuğun alanının siyasal, kamusal veya özel alan olmadığını söyleyen Rawls, bu alanın kültürel art alan olduğunu ve siyasal nitelik taşımayan değerlerle beslendiğini ileri sürmektedir. Yani makul çoğulculuk nötr ve siyaset dışıdır. Buradan sonra, siyasal adalet için kullandığı ikinci önemli kavram olarak örtüşen uzlaşmaya geçebiliriz. Demokratik bir siyasal yapının öznelerinin içinde barındıkları kendi haklarındaki kavrayışlarına ters düşmeyen bir uzlaşma söz konusudur. Örtüşen uzlaşma, makul, kapsamlı hatta bağdaşmaz öğretilerin ortak noktasıdır. Örtüşen uzlaşma politik kültürden beslenir. Bu nedenle makul ve kapsamlı öğretilerin uzlaşmasını yansıtır. Ancak bu uzlaşmanın tek bir kapsayıcı görüş biçimini almaması gerekir. Bu nedenle örtüşen uzlaşmadan birey ve grupların çıkarlarının birleşmesi değil, herkesin kendi iyisini takip etme özgürlüğünü anlamak gerekir. Toplum ve kişiler olarak vatandaşların adalet ilkeleri ve bu ilkelerin insan karakterine yansıması ve kamusal hayatta ifade edilmesini sağlayan siyasal değerler üzerinde uzlaşmadır. Çünkü siyasal iktidar değişse bile bireylerin sistemi özgürce destekleyebilecekleri, modelin olmazsa olmaz koşuludur (Rawls, 2007:181).

Örtüşen uzlaşma iki aşamalıdır. İlk aşama anayasal görüş birliğidir. Anayasal görüş birliği, demokratik devletin siyasal prosedürlerini kapsamaktadır. Seçim sistemi en somutlaşmış göstergedir. Kamusal alanda anayasal görüş birliği, bir ölçü olarak kullanılabilecek hale gelirse, kamusal aklın ürününe dönüşmüş demektir.

Rawls örtüşen uzlaşmanın sadece bir ideal olduğunu, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmesini beklememek gerektiğini de eklemektedir (Rawls, 2007:202). Rawls, siyasal adaletin liberal demokratik bir toplumda makul ve kapsayıcı olduğunu göstererek meşruluk için bir temel sağ-

lamaktadır. Devletin tarafsızlığı ile de yurttaşların kendi iyilerini izleyebilmeleri sağlanacaktır. Kısacası, kamusal aklın ürünü olarak örtüşen uzlaşma siyasal adaletin meşruiyet kaynağıdır.

Rawls, anayasal demokratik bir ortamda, eşitlik ve özgürlük taleplerinden vazgeçmeksizin, kişilerin farklı beklentilerinin nasıl karşılanacağı sorusunu siyasal adaletin betimlenmesi için kurucu nitelikte saymaktadır. Böyle bir siyasi adaletin gerçekleşme koşulu, genel nitelikte bir iyi anlayışına ve belli dünya görüşüne dayanmamasına borçludur. Çünkü farklı iyi anlayışını ve farklı beklentileri ancak bu anlamda her görüşe eşit mesafedeki bir siyasi sistem kurabilir.

VII- Sosyal Tercih

Rawls refah devleti yaklaşımını, *"utilitarian"* tanımlaması ile paralellik gösterdiği için "sosyal tercih" kavramı olarak değiştirmiştir (Rawls, 1971:259). Refah devleti, özel mülkiyet ve piyasa ekonomisi ilkelerini ihlal etmeden, devlet eliyle bazı zorunlu gelir ve servet transferlerine başvuran ekonomik sistemdir.

Biz burada tartışmayı ekonomik haklarla adalet ilişkisi açısından sınırlayacağız. Ekonomik hak, yasalarla ya da kurumsal düzenlemelerle yaratılır ve vatandaşlar siyasi iktidardan bazı yasal beklentilere yöneltir. Devlet ekonomik haklara ilişkin yasal beklentileri de karşılamak durumundadır.

Ekonomik haklar ve ekonomik özgürlükler ilişkisini nitelendirdiğimizde bir karşıtlık olduğunu görürüz. Çünkü ekonomik özgürlükler devletin ekonomiye müdahale edemeyeceğine ilişkindir; oysa ekonomik haklar ekonomiye klasik liberal sistemin dışında müdahaleyi gerekli kılmaktadır. İktisadi jargonla, ekonomik haklar arttığı zaman ekonomik özgürlükler azalır.

Daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi haklar alanı faydacı argümanlarla kendiliğinden gerçekleşen bir mutluluk ortamı olarak sonuç yaratmamaktadır. Özellikle avantajsız durumda olanların durumunun düzeltilmesi için görünmez elle biçimlenen piyasaya bir çeki düzen vermek ya da piyasayı ellemeden bu kişilere ortaya çıkan fazladan bir miktar aktarmak gerekir. Refah devletinin bu anlamdaki görevleri "sosyal refah fonksiyonu" olarak isimlendirilir. Sosyal reform fonksiyonu ise eko-

nomik haklarla gerçekleşir, günümüzde oldukça geniş ve kapsamlı ekonomik haklar vardır.

Ekonomik haklar yoluyla bir yeniden dağıtım programı yaratılmalıdır. Bu tür ek kaynaklar vergi politikalarıyla yaratılabilir. Oysa liberal model ile vergi politikası ise ayrı ve büyük bir sorun olarak varlığını devam ettirmektedir. Ekonomik haklar yoluyla yaratılan bu "yeniden dağıtım" programları "sıfır toplamlı" bir oyun olmayıp "negatif toplamlı" bir oyundur. Yani birisinin geliri artarken bir diğerinin gelir elde etmesi azalacaktır.

Toplumda üretim ve üretim sonunda açığa çıkan karlılığın paylaşımı çağımızda ne yazık ki sosyal adaletin aleyhine işlemektedir, yani karlılığın paylaşımında ve risklerin dağılımında bir eşitlik yoktur. Toplumun yoksul kesimleri sürekli geriye gitmektedir. Oysa demokrasinin özü olan sosyal sözleşme, doğrudan dayanışma fikrinin bir yansımasıdır. Toplumsal sözleşmenin önemli bir bölümü adaleti, toplum genişledikçe toplumun gelirlerinden daha az gelir sahibi olanların daha fazla pay almalarını, kriz zamanlarında ise toplumun acılarını zenginlerin de paylaşması gerekir düşüncesi, çağdaş toplumsal sorunun kökeninde yatan analitik problemi açıkça gösterir. Rawls da aynı şekilde konuyu ele almaktadır (Rawls, 1999a:11).

Rawls, çağdaş toplumsal düzenler için etik değerlere dayalı ve herkes için kabul edilebilir bir hareket noktası bulmayı önermektedir. Böyle bir başlangıç noktası belirlendiğinde insanlar, karar alma sürecinde adaletli bir düzenin temel ilkelerini belirleme olanağını elde edeceklerdir. Klasik sözleşme teorisi sadece bir temsil aracı olduğu için böyle bir hareket noktasının belirlenmesinde yeterli olamamaktadır. Rawls'un önceliği ve sınır olarak ele aldığı özgürlük ilkesinin iktisadi analizi belirli bir model bağlamı içinde etkinlik ve fırsat eşitliği anlamları ile bütünleşir.

Özgürlüğün sosyal ve ekonomik yarardan üstün tutulduğu açıktır. Ancak adalet ve etkinlik arasında nasıl bir öncelik sıralaması yapılacağı konusunun da çözümlenmesi gerekir.

Çıkar gruplarının varlığı, özgürlük ilkesinin kendiliğinden gerçekleşmesini ne yönde etkiler? Örneğin, iktidara yakın çıkar grupları diğer grupların aleyhine daha fazla ekonomik hak elde etme imkanına yani bir anlamda özgürlüklerini arttırmaya daha ehil olmayacaklar mıdır?

Bir ekonomik hakkın içeriğini bilmeden, o hakkın gerçekleşmesi için gerekli devlet müdahalesinin, kaynaklarının etkin dağılımını ne ölçüde bozacağını önceden belirleyemeyiz. Bu bozulmaya rağmen ekonomik hakların bir artma eğilimi göstereceği, piyasa ekonomisinin "politize olmasına" yol açacağı da açıktır.

Ekonomik haklar fırsat eşitliğini de etkileyecektir. Çünkü belli kişilere tanınacak ekonomik haklar, diğerleri aleyhine bir eşitsizlik yaratır. Bunu açmak için tüm vatandaşları kapsayacak genişlikte ekonomik hakların tanınması yoluyla çözüm üretilebilir mi? Böyle kolay kaçış noktalarına siyasi – ekonomik bir bütün olan toplumsal düzende ne yazık ki ulaşılmamıştır. Çünkü, ekonomik hakların genişlemesi "gelir-harcama" dengesi"ni bozar. Bu sorun daha da genişletildiğinde nesiller arası adalet sorununu da gündeme getirecektir. Bu belirsizliği aşmada Rawls, özel bir kavram olan "sosyal minimum"u kullanmıştır (Rawls, 1971:276). En düşük düzeydeki grubun beklentilerini maksimize edecek düzey, sosyal minimumdur. Yani genel olarak ekonomik hakları genişletmek yerine, durumu en avantajsız olanları sistem içinde nefes alabilir hale getirmek çözüm olarak sunulmaktadır.

Ekonomik hakların hem sayıların artması hem de içeriklerinin genişlemesi doğal olarak hükümetlerin bütçe açıklarının büyümesine neden olur. Bu ise borçlanma, para basımı ya da her iki yöntemin de kullanılması ile daha büyük bir açmaza yol açar. Rawls da bu durumun en çok düşük gelirlilerin beklentilerinin kötüleşmesine yol açacağının farkındadır (Rawls, 1971:286). Ayrıca bütçe açıkları, artan devlet borçları ve yeni para basımı sadece vergi yükünün çeşitli gruplar arasında eşit dağılımını bozmakla kalmaz; çok doğal olarak nesiller arası eşitliği de bozar. O zaman siyasi iktidarın ekonomik haklar alanını genişletmekle ilgili tasarrufunu sınırlamak bir zorunluluğa dönüşebilir.

Rawls, sosyal ve ekonomik yasaların kümülatif etkisinin temel yapıyı belirleyeceğini, sosyal sistemin, vatandaşların sadece oldukları gibi değil, olmak istedikleri kişilere dönüşmelerine yardımcı olması gerektiğini de siyasal sistemin amacı içinde tanımlanmıştır (Rawls, 1971:259). Bu da göz önünde tutulduğunda ekonomik sistem sadece varolan istek ve gereksinimlerin tatmini için kullanılan kurumsal bir araç olmayıp gelecekteki istekleri de yaratmanın bir olanağıdır. Rawls'un adalet ilkeleri, uygulamada ortaya çıkan bu ekonomik sorunları gidermede yetersizdir. Ancak bir model olarak başlangıç koşulları açısından adil bir tasarım olarak görülebilir.

Kısaca orijinal durum dışında oybirliği ilkesi ile kendini bağlı saymayan siyasi iktidar, ekonomik haklar alanını genişlettiğinde adalet ilkelerinin uygulanma şansını düşürür.

Fikrimizce Rawls'un adil bir sistemin kendi desteğini yaratması ile ilgili temennisi (Rawls, 1971: 261), ekonomik hakların aşırı genişlemesinin engellenmesi ile sağlanabilirdi.

VIII. Sivil İtaatsizlik

Rawls'un üstünde durduğu bir başka önemli kavram da sivil itaatsizliktir (civil disobedience). Sivil itaatsizlik, kavram olarak ilk kez 19. yy'da Henry David Thoreau tarafından kullanılmıştır. Thoreau'nun somut tutumu ile şekillenen bu kavram "baş vergisi" olarak isimlendirilen vergiyi ödemeyi reddederek Temmuz 1846'da tutuklanması ile başlayan bir süreçtir. Thoreau hapishanede ünlü manifestosunu yazar. Talebi hukuka uygunluk, daha doğrusu insan onuruna yakışır bir hukuktur. Gerçi tarihsel olarak Sokrates'in ve Antigone'nin yaşadıkları da sivil itaatsizlik örneği olarak alınabilir. Ancak her iki olayda da doğal hukuk bağlamında tartışmalar yapılmış ve eylemler daha içe dönük yaşanmıştır. Yakın tarihsel dönemde ise Gandhi ve Martin Luther King sivil itaatsizliğin önemli ve başarılı uygulayıcıları olarak gösterilebilir. Rawls sivil itaatsizliği, "Yönetim siyasetinin ya da yasaların değişmesini isteyen, aleni, şiddetsiz, vicdani fakat aynı zamanda siyasi olan yasadışı bir eylem" şeklinde tanımlamaktadır. Klasik sivil itaatsizlik tanımlarıyla da örtüşen bu tanımda şiddetten arınmışlık, evrensel kabul gören hukuksal değerlere bağlılık, pozitif hukuk normlarına ilişkin farkındalık gibi temel öğelere güçlü atıflar yapılmaktadır (Ökçesiz, 2001: 23).

Aslında sivil itaatsizlik, yasanın özüne itaat çerçevesinde yasaya itaatsizlik şeklinde bir paradoksu içermektedir. Sivil itaatsizlik her şeyden önce bir "siyasi ifade" biçimi olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle etkin ve görünebilir olmalıdır. Yasalar ve uygulama ile ilgili hepimizin çoğu zaman yaptığı serzenişte bulunmak, bu nedenle, sivil itaatsizlik değildir. Kişisel ya da kitlesel bir tutumla açık protesto, açlık grevi, işgal, önleyici eylem gibi pasif direniş gösteren tutumlarla sivil itaatsizlik görünür hale gelir. Sivil itaatsizlik, şiddet unsuru taşımayan bir muhalefet tipi ya da siyasi ifade biçimi olduğu ölçüde çağdaş hukuk devleti anlayışında birey olmanın bir olanağıdır.

Rawls, sivil itaatsizliği, verdiği tanım çerçevesinde üç koşula bağlamıştır;

- Protesto iyi betimlenmiş olmalıdır ve yöneldiği hukuka aykırılık geniş bir etki yaratmalıdır.

- Hukuka aykırı olduğu düşünülen yasa ya da uygulamaya yönelik sistemin iç olanakları tüketilmiş olmalıdır.

- İtaatsizliğin etkileri anayasal düzenin işleyişini tehlikeye sokacak boyuta ulaşmamalıdır (Rawls, 1999d:49-51).

Rawls'un sivil itaatsizliğe ilişkin betimlemesinde kamuya açıklığa yapılan vurgu ile sivil itaatsizlik eyleminin sadece kamusal prensiplere dayanmakla kalmayıp, ayrıca kamuya açık olarak gerçekleşmesine özel olarak işaret ettiğini görüyoruz. Eylem gizli olmadığı gibi kamu tarafından olabildiğince anlaşılabilir bir hale getirilmelidir. Aleni olma ile ilgili sınır, eylemi etkisizleştirmemek için başlangıç hareketlerinin bu ilkenin dışında tutulabileceğidir. Sivil itaatsizlik vicdanlarda bir adalet arayışı olduğu için de hakkaniyet duygusuna çağrı olarak kamuya açıklığı gerektirir. Yasanın ihlali ile genel olarak hukuka bağlılık arasındaki çelişki, eylemcinin eylemini yasal olarak üstlenmesi ile giderilir. Kamuya açıklık ilkesi ile de barışçı ve samimi olunduğu ortaya konulur (Rawls, 1999d:52).

Rawls'un sivil itaatsizliğe ilişkin yaklaşımı başta Habermas olmak üzere pek çok çağdaş düşünür tarafından değerlendirilmiştir. Rawls'un sivil itaatsizliğe ilişkin açılımlarını hukuka itaat yükümlülüğüne verdiği anlam çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Rawls'un itaat yükümlülüğü kavramını önce fair play kuramına, daha sonra da eleştirileri göz önünde tutarak adalet ödevine bağladığını görüyoruz. Birçok bağlamda Kant ile kurmuş olduğumuz fikri birliğin bu noktada bazı ayrımlar içerdiğini de ekleyelim. Örneğin, bir yandan Kant gibi itaat yükümlülüğünün adaletin gerçekleşmesini sağlamakta görevli kurumları destekleme ve geliştirme ödevine bağlarken diğer yandan metafizik temellerden soyutlamaktadır.

Çağdaş toplumlarda yaşayan kişilerin sahip oldukları kişisel ve toplumsal özelliklerden bağımsız şekilde birbirine eşit bireyler olarak davranmalarını neyin olanaklı kıldığı sorusunu Rawls'un en önemli sorusu olarak belirlemiştik. Hukuka itaati genel bir yükümlülük olarak tanımladığımızda artık sivil itaatsizliğin çizdiği istisnai sınırın dışına çıkmış oluruz. Burada daha genel bir sorun olarak kişilerin genel anlamda hukuka itaat yükümlülükleri olup olmadığı konusu tartışılacaktır. Bu soru cevaplandırılırken, Rawls'un *fair play* kuramı içinde ele alındığını da belirtelim. 1964

tarihli *"Legal Obligation and The Duty of Fair Play"* makalesi bu bakımdan önemlidir. Adalet ve verimlilik toplumsal kurumların temelinde yer alan iki temel erdemdir. Bu erdemlere uyma yükümlülüğü vardır. Adil ve verimli kurumları destekleme ve geliştirme ödevlerinin yanı sıra, bu erdemler inşa edilmemişse inşası için çalışmak da ödevdir (Rawls, 1964:12).

Bu erdemlerin gerçekleşmesi doğal adalet ödevi olarak *"Adalet Teorisi"* kitabında da tanımlanmıştır. Ancak daha önce yazdığı makalesinde yer alan fair play ilkesini bu temel kitabında bıraktığını görüyoruz. Fair play ilkesini dayandırdığı yaklaşımı bırakarak yerine doğal adalet ödevini koyduğunu belirtmiştir (Rawls, 1999d:75).

Daha önce bir başka bağlamda ele aldığımız ödev ve yükümlülük kavramlarına ilişkin Rawls'un değerlendirmelerini sivil itaatsizlik kavramı için de kurucu nitelikte ele aldığını görüyoruz. Ahlaki ödevler alanında yükümlülük ve ödev kavramları arasında ayrım yapan Rawls, yükümlülüğü kişilerin iradi edimlerine bağlarken ödevi farklılaştırmıştır. Yükümlülük, söz verme, açık veya örtülü taahhütte bulunma şeklinde gerçekleşir. Yükümlülükler aynı zamanda kişilerin nasıl davranmaları gerektiğini belirten kurumlar ve pratikler tarafından da tanımlanır. Yükümlülüklerin üçüncü ve son özelliği ise somut bireylere karşı üstlenilmesidir. Yükümlü olan ile yükümlülüğü bekleyen arasında karşılıklılık dolayısıyla bir işbirliği vardır (Rawls, 1971: 113-114). Rawls ahlaki yükümlülükler açısından hakkaniyet ilkesinin geçerli olduğunu belirtir. Siyasi yükümlülüklerde ise doğal ödev olma söz konusudur. Bu alanda duruma göre değişen birden fazla ilkenin geçerli olduğunu, çünkü ilişkilerin farklılaştığını belirtmektedir. Örneğin, başkasına zarar vermeme ve bu ilkenin çeşitli versiyonları önemli bir kaynaktır.

Rawls bu değerlendirmelerine doğal ödevlerin yükümlülüklerden farklı olarak iradi edimler sonucu doğmadığını da ekler. Yani kişinin söz vermesi veya kendini yükümlü kılmasından bağımsız olarak da doğal ödevler bağlayıcıdır. Bunun yanında doğal ödevlerin, kişilerin rol ve statülerine bakılmaksızın herkes için aynı sonucu garanti edici niteliğini belirtir. Yani doğal ödevler sadece ilişkide bulunduğumuz, işbirliği içinde bulunduğumuz kişilere karşı değil, herkese karşıdır. Rawls burada "doğal" bağlamına yapılan vurgunun anlamını da herkese yönelik olma ile özdeşleştirmiştir (Rawls, 1971: 372).

Rawls'un doğal adalet ödevi yaklaşımını aslında liberal demokratik kültürün ortak kabullerine dayanan kurgusunun bir sonucu olarak de-

ğerlendirebiliriz. Kuramının amacı eşit koşullara sahip kişilerin bir arada yaşamalarını garanti edecek tercihlerin belirlenmesidir. Doğal adalet ödevlerinin bir başka sonucu güven kavramı çerçevesinde ortaya çıkar. Eğer toplumun üyeleri diğer üyelerin siyasi açıdan yükümlü olup olmadıkları konusunda emin değillerse, bunun yaratacağı belirsizlik güvenliği bozabilir. Bu nedenle güven için yükümlülük değil, ödevin üzerinde durmak daha uygundur.

İyi düzenlenmiş bir toplumda bireylerin adalet duygusuna sahip olmaları önemli bir değerdir. Bu duygu adil toplumsal düzenlemelerin kalıcı olmasını sağlayacaktır. Doğal adalet duygusunu temel aldığımızda, bireylerin ödevlerini belirleyen ilke adil düzenlemelerin kararlılığını da güvence altına alır. Yükümlülük ilkesi doğal adalet ödevinin yerine geçemez. Sadece tamamlayıcı niteliktedir (Rawls, 1971: 336). Ancak Rawls'un bu açılımının çeşitli yönlerden eleştirildiğini görüyoruz. Bizim de katıldığımız eleştiriler şu noktaya dayanır; kişiler hakkında sonuç doğurma koşulunu aradığımızda doğal adalet ödevi, hukuka itaat yükümlülüğünü açıklamada yetersizdir. Aynı şekilde kişiler hakkında sonuç doğurma koşulunu aradığımızda, artık doğal adalet ödevinden bahsetmek uygun olmayacaktır. Çünkü bu aşamada ancak iradi yükümlülük söz konusudur.

Rawls, adil bir anayasaya uygun çıkarılan adil yasalara niçin itaat edilmesi gerektiğini açıklamanın zor olmadığını, doğal adalet ödevi ile hakkaniyet ilkeleri aracılığıyla bu açılımın bir şekilde yapabileceğini belirtmektedir (Rawls, 1999: 60). Genel ilke doğal adalet ödevidir; oysa belirli resmi görevlerde bulunanlar ya da özel yararı olanların hakkaniyet ilkesi gereğince itaat edeceklerini düşünebiliriz. Bu durumda şu sorunun da özel olarak sivil itaatsizlik açısından cevaplandırılması gerekir; genel olarak adil bir anayasa sistemi içinde yer alan, yani usulüne uygun, geçerli ve yürürlükteki bir yasa adil değilse bu yasaya da uymak gerekecek midir?

Rawls bu sorunun cevabını kestirmeden vermez, yani adil olmayan yasaya hiçbir şekilde uyma külfetinin bulunmadığını söylemez; adaletsiz de olsa eğer bir yasa anayasada belirtilen usullere uygun bir şekilde çıkarılmışsa artık şeklen geçerli ve yürürlüktedir. Böyle bir yasaya da uygun davranmak gerekir (Rawls, 1971:351).

Bu saptaması nedeniyle, Rawls'un ideal olmayan ancak ideale yakın hukuk düzenlerine de doğal adalet ödevinin sonucu olarak uymak gerektiği fikrini savunduğunu ekleyebiliriz.

Kaynakça

Rawls'un eserleri:

Rawls, John., *A Theory of Justice*, Oxford Uni. Press, 1971

Rawls, John., *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999 (Metinde 1999a)

Rawls, John., *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001

Rawls, John., *Lectures on the History of Moral Philosophy [LHMP]*, B. Herman (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999 (Metinde 1999b)

Rawls, John., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993

Rawls, John., *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999 (Metinde 1999c)

Rawls, John, *Legal Obligation and The Duty of Fair Play*, In Sidney Hook, ed., *Law and Philosophy: A Symposium*, pp. 3–18. New York: New York University Press, 1964.

Rawls, John *"The Justification of Civil Disobedience"*, William A. Edmundson (Ed.), The Duty to Obey The Law (Selected Philosophical Readings), Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1999 (Metinde 1999d)

Rawls, John., *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003

Rawsl, John., *Siyasal Liberalizm*, (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007

Rawls ve kuramı hakkında detaylı düşünmek için:

Chossudovsky, Michel., *Yoksulluğun Küreselleşmesi*, (Çev. Neşenur Domaniç), İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 1999

Cohen, Gerald. A., "*Socialism and Equality of Opportunity*", Red Pepper, 1997

Çebi, Sezgin Seymen., "*Contingency in the Life World, The Contingent Nature of Politics and Rawls's Theory of Justice*", Globalization and Transition Administrative, Political, International-Strategic and Economical Studies, Bonn, Manama, New York, Florianopolis, 2009

Daniels, Norman., – ed, *Reading Rawls*, Basic Books New York, 1975

Dworkin, Ronald., "*What is Equality? Part 2: Equality of Resources*", Philosophy and Public Affairs, Vol. 10 No:4, 1981)

Geuss, Raymond., *Kamusal Şeyler, Özel şeyler*, (Çev. Gülayşe Koçak), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007

Gorowitz, Samuel., "*John Rawls: Bir Adalet Kuramı*", (Çev. Serap Can), (Ed.) A. de Crespigny / K. R. Minogue, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994.

Gürler, Sercan., *Ahlak ve Adalet*, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2007

Habermas, Jürgen., *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar), İstanbul, İletişim Yay., 2009

Hünler, Solmaz Zelyüt., *İki Adalet Arasında*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Işıktaç, Yasemin., *Hukuk Felsefesi*, 2. Bası, İstanbul, Filiz Kitabevi, 2006

Kuçuradi, İoanna, Adalet Kavramı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994

Kymlicka, Will., *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Nozick, Robert., *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, (Çev. Alişan Oktay), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000

Ökçesiz, Hayrettin., *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul, HFSA Yayınları, 2001

Richardson, Henry / Paul Weitman., – ed, *The Philosophy of Rawls*, Garland Press, New York, 1999

Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul, Adam Yayınları, 2001.

Ryan, Alan., *"J. Rawls" Çağdaş Temel Kuramlar*, Edt. Q. Skinner, Ankara, Vadi Yayınları, 1997

Savaş, Vural Fuat., *"J. Rawls'ın 'Bölüştürücü Adalet'in Takdimi"*, HFSA 7. Sayı, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2003

Saybaşılı, Kemali., *Liberalizm, Refah Devleti, Eleştiriler*; İstanbul, Bağlam Yayınları, 2002

Sen, Amartya., *Development as Freedom*, New York, Anchor Books, 1999

Uygur, Gülriz., *"John Rawls'ın Ardından"*, HFSA 7. Sayı, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2003

Üskül, Zeynep Özlem., *Bireyciliğe Tarihsel Bir Bakış*, İstanbul, Büke Yayıncılık, 2003.

Wolf, Robert Paul., – ed, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977

2

Joseph RAZ

Halit UYANIK

GİRİŞ

Joseph Raz (İsrail\Hebrew, 21 Mart 1939 İ ...), çağımızın en etkili hukuk, ahlak ve siyaset felsefecilerinden birisidir; hukuki pozitivizmin yaşayan önemli temsilcilerindendir; doktora ve sonrası akademik kariyerini Oxford Üniversitesi hukuk felsefesi alanında yapmıştır; halen Oxford ve Colombia Üniversitelerinde hukuk felsefesi profesörü ve Balliol College'de akademi üyesidir. Raz hukuk felsefesinde (inhisari) hukuki pozitivizmin ve hukukun otoritesi analizinin; ahlak felsefesinde sebep-temelli ahlakın ve değer çoğulculuğu ile değerlerin ortak ölçülemezliği idealinin; siyaset felsefesinde ise mükemmeliyetçi liberalizmin temsilcisidir.

Raz, otoriteyi merkeze alarak hukuk felsefesine ilişkin özgün bir yaklaşım getirmekle, hukuk felsefesi tarihinde Hart'ın Hukuk Kavramı (*The Concept of Law*) isimli çalışması ile yaptığı yankıya benzer bir yankı uyandırmıştır. Öyle ki, Raz'ın bu tezini ortaya koymasından sonra hukuki pozitivizm yeni bir yön izlemiştir. Raz'ın otorite çözümlemesi, otoriteye ilişkin tutarlılık sorunu ile ve insanların birisinin otoritesinin bulunduğuna inanması problemi ile ilgili olmayıp, otoritenin meşruluğu ile ilgilidir.

Joseph Raz genel olarak pratik akıl nosyonundan hareketle sadece bir hukuk sisteminin yapısı, içeriği, kimliği ve fonksiyonlarını değil, aynı zamanda ahlâk ve siyaset felsefesi kuramını da anlama imkânı sağlayan özgün bir modern genel hukuk sistemi modelini istemektedir. Raz'ın ahlak, siyaset ve hukuk kuramının merkezi kavramlarından birisi pratik akıl kavramıdır. Raz'a göre, hukukun temel fonksiyonları, öznelerinin

pratik muhakemeleri üzerindeki etkisine bakılarak anlaşılabilir. Böyle bir girişim ise, hukuk felsefesinin temel inceleme alanının sınırlarını zorlayıp, bütün pratik felsefe disiplinlerinin ortak analizini gerektirir. Bu nedenle, her bir açılımı ne şekilde ele aldığını başlıklar halinde incelemek gerekir.

Raz'a göre hukuk, öznelerinin pratik muhakemelerini şekillendirirken, onlar için eylem sebebi yaratarak veya onların sahip olduğu eylem sebeplerini dengeleyerek, özneleri ile eylem sebepleri arasında arabuluculuk fonksiyonu görmektedir. Bu, hukukun temel hizmet fonksiyonudur ve hukukun otoritesi, analizlerinin merkezinde yer almaktadır. Böylece hukukun otoritesi, analizlerinin başarılı bir analiz olabilmesi için eylem sebepleri üzerinde çok sağlam bir temel oluşturulmasına bağlıdır.

Raz, hukukun otoritesinde, hukuk–özne ilişkisinin belirleyici bütün kriterleri bünyesinde taşıdığına dikkat çekerek, kapsayıcı bir hukuk kuramı için içinde bulunulan toplumun çok iyi analiz edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Öyle ki Raz, hukukun varlığı ve içeriği bakımından tamamıyla değer-tarafsız sosyal pratikler aracılığıyla belirlenmesi ve tanımlanması gerektiğini düşünmektedir. Böylece Raz'ın hukuk kuramı, sosyal pratikler ile değer arasındaki ilişkinin belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Toplumsal pratikler ile değer arasındaki ilişkinin belirlenmesi, toplumun bütün fertleri için iyi yaşam düşüncesinin nasıl gerçekleşeceği sorunu merkezi bir önem taşımaktadır.

JOSEPH RAZ'DA EYLEM SEBEBİ–TEMELLİ PRATİK FELSEFE

Raz'ın ahlâk felsefesi alanındaki çalışmaları incelendiğinde, temel amacının iradeye dayalı eylemleri açıklama girişimi olduğu dikkat çekmektedir. Bu alana ilişkin olarak şu soruları cevaplamayı amaçladığını söyleyebiliriz:

- Bir kişinin bir şeyler yapmasını zorunlu kılan sebepler var mıdır?
- Eylemlerin ahlâk dışı olduğunu gösteren sebepler var mıdır?
- Değer yargıları objektif olabilir mi?
- Objektiflik veya gerçeklik ne anlama gelmektedir?

Ahlâk, siyaset ve hukuk felsefesi insan hayatının farklı yönlerini ele alan pratik felsefe dallarıdır. Bu nitelemenin temelinde pratik felsefenin

insan ilişkilerinin doğası veya edimsellik alanıyla ilgili olduğuna dair bir düşünce yer almaktadır. Bu disiplinlerin, pratik felsefe bakımından, inceleme alanı en genel ifade ile iki grupta ele alınabilir: içeriksel–değerlendirici analiz ve kavramsal–betimleyici çözümlemeler (Raz, 2002b: 9-11; Işıktaç, 2004: 22-24). Değerlendirici pratik felsefe analizi, gerçekleştirmeye çalışmamız gereken değerleri, davranışlarımızı yönlendirmesi gereken eylem sebeplerini ve bağlayıcı normları ortaya koymak için tasarlanmış olan bütün inceleme alanlarını kapsar. Betimleyici pratik felsefe analizi ise, değer, eylem sebebi veya norm gibi kavramların mantıksal özelliklerine ve pratik muhakemeyi şekillendiren çıkarsama kurallarının doğasına ilişkin incelemeleri kapsar (Raz, 2002b: 10). Bu sınıflandırmaya göre Raz'ın çalışmalarının merkezinde kavramsal pratik felsefe analizlerinin bulunduğunu görmekteyiz. Raz'a göre pratik felsefenin merkezinde kural ve normatif sistem kavramları yer almaktadır. Öyle ki, bu kavramlar hukuk, ahlâk ve siyaset felsefesinin en önemli ortak kavramları olmakla pratik akla ilişkin genel teorilerin kapsayıcı bir parçasını oluşturur (Raz, 2002b: 11).

Pratik felsefenin edimselliği bakımından bir sınıflandırma yapıldığında temelde üç teorinin varlığından bahsedilebilir: değer teorisi, normatif teori ve sorumluluk teorisi (Raz, 2002b: 11). **Değer teorisi**, bazı eylem sonuçları hakkında, diğer sonuçlarla karşılaştırmalı olarak, bu sonuçları iyi veya kötü yapıcı özellikleri belirlemekle ilgilidir. **Normatif teori**, en genel ifade ile insanların yapması gereken şeyi kurgulamakla ilgilenmektedir. **Sorumluluk teorisi** ise, insanları yükümlü kılan eylemlerle ilgilenmektedir (Raz, 2002b: 11). Pratik felsefenin edimsellik alanı olarak belirlenen bu üç başlıktan hareketle, Raz'ın çalışmasını normatif teori kapsamında değerlendirmek daha uygundur.

Raz, edim felsefesinin *eylem sebeplerini* analiz edilerek daha tutarlı bir temele kavuşturulabileceğini belirtmektedir. Eylem sebeplerine yönelik temel olgu, bu sebeplerin sık sık çatışma içerisinde olmasıdır. Çünkü bu sebepler eylemlerin birbirine zıt ve farklı yönde olmasına yol açar. İnsanlar genellikle bu çatışmayı sebepler arasında bir kuvvet derecelendirmesi yaparak ve diğerlerine baskın olan lehine karar vererek çözer. Joseph Raz'ın sebepler dengesi hakkında "yapılması gerekeni belirleme" olarak isimlendirdiği bu yöntem, pratik muhakemenin en temel şeklidir (Raz, 2002b: 36).

Raz, doğrudan pratik muhakemenin bir ürünü olan sebepleri **birincil sebepler** (first–order reasons) olarak isimlendirir ve bunları doğru-

dan doğruya çıkar, arzu ve ahlâk düşüncelerinden kaynaklanan eylem sebepleri olarak tanımlar (Raz, 2002b: 34). Raz'ın sebeplerin sınıflandırılmasına ilişkin önemli çıkarımlarından birisi, sebepler dengesi hakkında çözüm yolu geliştirmenin sadece bir pratik muhakeme şekli olmadığıdır. İnsanlar bazen, Raz'ın bir sebebe göre davranma veya davranmaktan kaçınma olarak tanımladığı ve **ikincil sebepler** (*second-order reasons*) olarak isimlendirdiği şeylere dayanarak karar verir (Raz, 2002b: 39; 2002a: 16-17). Raz, tarafından tanımlanan bu ikincil sebeplerin de en önemli kategorisi **dışlayıcı** (*exclusionary*) veya **üstün** (*preemptory*) sebeplerdir (Raz, 2002a: 16-18). Bunların önemli özelliği, bir sebebe göre davranmaktan kaçınma sebepleri oluşturmalarıdır. Dışlayıcı sebepler, sebepler arası çatışmada birincil sebepler çatışmasına ek olarak diğer bir çatışma kategorisini gündeme getirir. Yani birincil sebepler ile birincil sebeplere göre davranmama sebepleri (dışlayıcı sebepler) arasındaki çatışmayı gündeme getirir. Raz'a göre böyle bir çatışma durumunda, dışlayıcı sebepler sadece daha üst bir kategoride olmalarından dolayı üstün gelmektedir (Raz, 2002b: 46). Bu dışlayıcı sebepler, esas olarak eylem üzerinde birincil sebeplerden daha etkili değildir; sadece onları failin muhakeme alanının dışına çıkarır.

Raz'ın sebepleri birincil ve ikincil sebepler olarak farklılaştırması, edim felsefesine büyük bir katkıdır ve onun siyaset, hukuk ve ahlâk felsefesi alanındaki teorilerinin hemen hepsi bu birincil–ikincil sebep sınıflandırması üzerinde temellenir. Raz, dışlayıcı sebep kavramını, birincil sebepleri de kapsayabilecek şekilde kural (*rule*) kavramını analiz etmek için kullanmaktadır (Raz, 1977: 210, 221). Özellikle hukuk kurallarını böyle bir analize tâbi tutmak Raz'a, kuralların somut kararlarla değerler veya nihai sebepler arasında olmasının pratik muhakemede nasıl bir aracılık fonksiyonu gördüğünü açıklama fırsatı verir (Raz, 1988: 56). Kuralların pratik muhakeme kapsamındaki bu arabuluculuk vasfı, Raz'ın pratik ve siyasi otorite analizlerinde en önemli unsuru oluşturur. Öyle ki Raz, bu analizle hukuki pozitivizm formülasyonunu oluşturacaktır. Birincil ve ikincil sebepler arasındaki farklılık, temelinde ahlâk, hukuk ve siyaset felsefesi olan edim felsefesinde kapsamlı ve kuvvetli bir düşünce sisteminin merkezinde yer almaktadır.

Raz, felsefecilerin, pratik muhakemenin, çok farklı değerlendirme ölçütlerinin bulunması nedeniyle, sahip olduğu karmaşık yapı ile yüzleşmekten kaçınma eğiliminde olduğunu belirtmektedir. Böylece bu kötümser tavrın nihai değerlerin geçerliliğini kurgulamadaki epistemolojik be-

lirsizlikle, pratik muhakeme kapsamına giren düşünceleri açıklamada karşılaşılan zorluklararası çatışmadan kaynaklandığını ifade etmektedir (Raz, 2002b: 94-95). Raz'ın ikincil sebep tanımı ve bu sebeplere yüklediği kullanım olanakları, pratik muhakeme kategorisini belirsiz düşüncelerden ve alınan kararları nihai olarak gerekçelendiren değerlerin belirsizliğinden kurtarma olanağı sağlamaktadır.

Raz'ın felsefi analizlerinin önemli bir özelliği de çağdaş felsefi problemlerin birçoğuna ilişkin birincil niteliğe sahip tahliller içermesidir. Raz'ın hukuk ve otoriteye dair felsefi açıklamalarının çok güçlü bir ahlâk felsefesi analizi ile temellendirildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sebeple Raz'ın terminolojisinde, otorite, siyasi otorite, özne, hukuki (ahlâki) yükümlülük ve genel hukuk bilimine ilişkin teorilerinin, ahlâk teorileri kapsamında temellendiğini görmekteyiz. Raz'a ilişkin bu genel tespite göre, Raz çağdaş hukuk düşünürleri arasında Hart'tan ziyade Dworkin'e yakın sayılmalıdır. Çünkü Raz, bu konumu ile Dworkin gibi, hukuk felsefesinin normatif boyutunu merkeze alarak kapsayıcı bir analiz yapmayı amaçlamaktadır. Oysa Hart, hukuk felsefesinin betimleyici boyutundan hareketle hukuk kuramını oluşturmak istemiştir.

Raz'ın hukuk yaklaşımı en genel biçimi ile hukukun, bize ne yapmamız gerektiğini söylemeyi amaçlayan daha kapsamlı bir ahlâk teorisine dayandığı şeklindedir. Buna göre Raz'ın hukuk bilimine ilişkin görüşleri, "geniş kapsamlı bir pratik akıl teorisinin parçası"nı oluşturmaktadır (Hart, 2001: 159).

Objektif Sebep Kavramı

Raz, pratik felsefede pratik akıl nosyonunun gördüğü işlev dolayısıyla, kendi ahlâk kuramını sebep temelli olarak isimlendirmiştir. Eylem sebeplerinin temel özellikleri dolayısı ile Raz'ın kuramı, klasik ahlâk kuramlarından ne objektivist, ne sübjektivist ve ne de rölâtivist ahlâk kuramlarına benzemektedir. Çünkü eylem sebeplerinin nihai dayanağı bireysel ve toplumsal değerlerdir. Bireysel ve toplumsal değerler ancak oturmuş sosyal, kültürel ve tarihi pratikler aracılığıyla oluşur. Yani değerler topluma bağlıdır (Raz, 2003a: 17-29). Raz'ın, değer kuramında pratik akla yapmış olduğu vurgu dolayısıyla, birçok araştırmacı tarafından analitik ahlâk felsefesi olarak isimlendirilen teorilerle birlikte değerlendirildiğini belirtebiliriz. Ancak böyle bir değerlendirme, Raz'ın özgürlük ve eşitlik gibi ba-

ğımsız değerlerin veya cesaret, yardımseverlik ve merhamet gibi erdemlerin veya bir kişinin iyi, kötü, adil ve adil olmayan gibi eylemlerinin neticesine bağlı olarak aldığı sıfatların doğasına ilişkin analizlerinde pratik akıl nosyonuna dayanmaması dolayısıyla yetersiz ve yanıltıcıdır (Raz, 1978: 221-242). Fakat Raz'ın ahlâk kuramında, bu kavramlar hiçbir zaman merkezi bir önem taşımaz ve belirleyici bir etkiye de sahip değildir. Raz'ın sisteminde, ahlâki niteliklerin doğası bu niteliklerin varlığına bazı neticeler bağlamaktadır. Raz'ın pratik felsefe çalışmalarında temel ahlâki kavramların,

1– Kavramın doğru anlamının saptanmasına dayalı olarak doğru uygulanması kriteri (illocutionary effects –edimsöz edimleri–) ve

2– kavramın otoriter etkisine bağlı olan hukuki neticeleri (perlocutionary effects –etkisöz edimleri–)

olmak üzere iki görünümünden bahsedilebilir[1] (Austin, 1976: 4-6, 109-120). Ancak bazı kavramlar hem ahlâki hem de hukuki olarak büyük önem taşımaktadır. Adalet ve iyilik gibi kavramlar bir yönü ile ahlâki diğer yönü ile de hukuki birer kavram olarak kabul edilebilir. Elbette ki, ahlâki kavramlar salt hukuki kavramlar gibi otoriter bir kullanılış biçimine sahip olmadığı gibi (Raz, bu ifadeden ahlâki kavramların otoriter bir etkisinin olmadığı sonucunu çıkarmamaktadır) bu kavramların kullanımının hukuki neticeleri de ahlâki bir uzlaşım sorunu değildir.

Raz için, ahlâk felsefesi bakımından esas önemli olan *ahlâki niteliklerin sebep oluşturucu doğası*dır. Bu görüş, ahlâki niteliklerin varlığının rasyonel bir fert için, iyi olanların yapılmasını, kötü olanlardan da kaçınılmasını beraberinde getirdiği neticesine ulaşır. Ancak, Raz'a göre, değerlerin davranış sebebi olması bir mantık sorunudur (Raz, 2002b: 25). Yani Raz'a göre, ahlâki niteliklerin sebep oluşturucu doğası aynı zamanda bu niteliklerin sahip olduğu betimleyici doğayı da gösterir. Bu durumda rasyonel bir kişi, bir davranış ahlâken iyi ve adil ise o davranışı yapmak için de bir sebep sahibi olmasına rağmen, o davranışı gerçekleştirmek zorunda de-

---

1 Austin'in bu iki sınıflandırma ile ulaşmak istediği sonuç şudur: Kullanılan tümcenin anlamı ile konuşan kişinin o tümceyi kullanarak yerine getirdiği edim iki farklı şeydir. Austin'in, anlam ve edime yüklediği bu işlev, Wittgenstein'ın dilin tek işlevinin dünyayı betimlemek olmadığı, toplumsal etkinliklerde bulunmak için kullanıldığını ('anlam kullanımdır' şeklindeki yaklaşım) ifade etmesi ile farklılık göstermektedir. Hukuki kavramlar bakımından böyle bir kategorizenin ilk örneklerden birisini Alf Ross'da görebiliriz (Ross, 1956–1957: 812–825).

ğildir. Çünkü değerler (*values*) aynı zamanda birer sebeptir (*reasons*) ve kişilere yapmaları gerekeni (*ought*), içten gelen (*otonom*) bir zorunlulukla, gösterir[2] (Raz, 2002b: 25). Bu nedenle, Raz'ın açıklamalarından deterministolduğunun çıkarılması yanlış olacaktır.

Raz'a göre, ahlâkın rasyonel olan bütün kişiler için oluşturduğu eylem sebepleri herkes için geçerli olan öznel sebepler olmak zorunda değildir. Yine Raz, insanların doğasında, adil ve doğru olanın yapılması gibi bir takım eğilimlerin bulunduğundan hareket eden psikolojik görüşlere dayanılmasının da bir ahlâk kuramı için belirleyici olamayacağını düşünmektedir. Raz'a göre, bir ahlâk kuramı için esas olan etmen eylem sebeplerinin en nihayetinde değerler tarafından oluşturulmasıdır.

Raz sebeplere ilişkin açıklamalarla ahlâki niteliklerin bu sebep oluşturucu doğasının temel özelliklerini ve sebeplerin birbirleri ile olan ilişkilerini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu durumda Raz'a göre, rasyonellik tartışmaları bizim sebeplere ne anlam verdiğimize ilişkindir (Raz, 2001a: 75-87). Raz'ın sebepler hakkındaki bu yorumu bizi, ahlâk felsefesi açısından objektif sebeplerin var olup olmadığını araştırmaya zorlar. Raz, eylem için bir takım objektif sebeplerin var olup olmadığı hakkında yapılan bütün tartışmaları, ahlâki epistemolojinin temel sorunu olarak kabul etmektedir (Raz, 2001b: 119; 1978b: 1- 17).

Raz, ahlâki değerlerin bu değerleri benimsemeyenler üzerinde bile bağlayıcı olmasını pratik muhakeme kapsamında değerlendirmez (Raz, 1978b: 7). Raz'ın bu yaklaşımı, meta–etik duruşunda daha temkinli hareket ettiğini göstermektedir. Meta–etikçiler esas olarak, ahlâkın (objektif) eylem sebeplerini doğrudan doğruya kendi doğasından aldığını dile getirmektedir. Yani ahlâk, eylem sebeplerini, bazı insanların bunlara göre davranmasını gerekli görmeksizin, bunlardan bağımsız olarak oluşturmaktadır (Moore, 1988-1989: 842). Raz, ahlâki önermelerin pratik muhakeme kapsamındaki kavramları ile ilgilenmekte ancak bu ahlâki önermelerin kullanımları aracılığıyla elde edilen ifadelerin doğruluğu ile ilgilenmemektedir (Raz, 1978b: 7). Raz'ın bu yaklaşımı onun analitik ahlâk filozofları arasında değerlendirilmesini haklılaştırmaktadır.

---

2 Burada özellikle dikkat edilmesi gereken şey, "ought" ile "must" arasındaki ayrımın farkına varmaktır. Bir kişiye 'yapmalısın' (You must do it) demekle 'yapman gerekir' (you ought to do it) demek arasında, dıştan gelen bir yaptırımla kişinin ödevi olan yaptırıma dikkat çekilerek bir ayrım yapılabilir.

Raz, hem *değerlerin* birer *sebep* oluşturduğunu düşünmekte; hem de sebeplerin normatif olarak dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. Değer önermelerinin temel yapısının, "X V'dir (V değerlendirici bir karakter taşımaktadır)" şeklinde olmasına rağmen; pratik aklın temel yapısı "A'nın Q'yu yapması gerekir" şeklindedir. Çünkü normatif yapılı önermeler olanla ilgili değildir. Normatif önermeler, olması gerekeni ifade eden önerme tipidir. Yani olana bir yön verme iddiasındadır (Işıktaç, 2004: 97).

Raz, bu kabulündeki paradoksu, değerlerin sebep sağlamasının bir mantık (ahlâki epistemoloji) sorunu olduğunu belirterek çözmektedir (Raz, 2002b: 20-25). Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Değerler ve değer önermeleri ile sebep önermeleri ve deontik önermelerin birbiriyle olan ilişkisi nedir? Bu ilişkiyi, "değerler sebepleri sağlar; sebep önermeleri deontik önermeleri gerektirir" (Heuer, 2004: 129-152) şeklinde bir akıl yürütme ile temellendirebiliriz. Yani, "*p*'nin *q*'yu yapmak için bir sebep" olduğunu söylemek, "x'in *p* sebebiyle *q*'yu yapması gerekir" şeklindeki önermenin doğruluğunu gerektirdiğini söylemekle eşdeğerdir (Heuer, 2004: 129-152). Çünkü her normatif önerme, olana ilişkin bir değerlendirmeyi beraberinde getirecektir (Işıktaç, 2004: 97-98). Raz, hukukun normatifliğini bu şekilde açıklamakla meta–etik analizlerini muhafaza etmekle beraber, hukukun normatif boyutunu merkeze alması nedeniyle hukuki pozitivist olduğu konusunda bizleri şüpheye düşürmektedir.

Özellikle ikinci dönem olarak adlandırılan çalışmaları ile Wittgenstein, Austin, M. Black (Black, 1964: 165-181), Raz[3] ve Searle gibi analitik felsefeciler, olgu ile değer arasındaki varsayılan bu ayrımın açıklayıcılığının yetersizliğinden ve belirsizliğinden söz ederek, değerlerin olgulardan nasıl çıkartılabileceğine ilişkin dilbilimsel analizlerle konuyu aydınlatmaya çalışmışlardır. Burada ortaya çıkan temel sav, bir kişinin birtakım yükümlülüklerinin, kabullenmelerinin, haklarının, sorumluluklarının olması genellikle bir **kurumsal olgu** (*institutional facts*) –örneğin, söz verme edimi– sorunu olduğudur (Raz, 2002b: 32). Kişinin sözcükler aracılığıyla

3 Raz, olan ile olması gereken arasındaki ayrıma ilişkin savlarını bu makalede savunulan tezleri temel alarak ortaya koymaktadır. Makalede yazarın temel tezi, Hume'dan beri, felsefecilerin olan ile olması gereken arasındaki ayrımı temel almalarındaki yanlışlıkları dile getirerek, olandan olması gerekenin nasıl çıkarıldığını pratik örnekler aracılığıyla açıklamaktır. Yine bu makalenin önemli bir özelliği de dönemin analitik filozoflarının konu ile ilgili görüşlerini eleştirel bir yaklaşımla ele almasıdır.

bazı yükümlülükler üstlendiği ve bu yükümlülük neticesinde başka birine karşı bir edimle yüklendiği sonucuna ulaşılmasındaki bütün kanıtlama ölçütü, söz vermenin bir yükümlülük üstlenmek demek olduğunu söyleyen oluşturucu kurala başvurulmasına dayanmaktadır. Oysa bu kural, betimsel nitelikli söz verme ediminin anlamlarından sadece biridir (Raz, 2002b: 30-33). Bu savın doğruluğu basit durumlarda net olarak örneklenebilse de, karmaşık ve çatışan sebeplerin aynı anda bulunduğu durumlarda sorun yaratmaktadır. Yani dilbilim alanında net olarak temellendirilebilen bu sav ahlâk alanında kuşkular oluşturmaya müsaittir. Örneğin, bir kişinin arkadaşının düzenlediği akşam yemeğine gitme sözü vermesi ile yemeğe gitmek istememesi bir sebepler çatışmasıdır. Sebeplerin çatışması durumundaki tercihleri de acaba olgu merkezli bir çözümleme ile açıklayabilir miyiz?

Aşağıda yapılan ayrıntılı analiz, Raz'ın sebeplere ilişkin getirdiği temellendirme objektif ahlâki sebeplerin sübjektif sebeplerle olan paralelliğini ortaya koymaktadır[4]. Raz'ın merkeze aldığı "bir şeyi yapmak için *sahip olunan* sebep, bu sebebe göre davranılmasını gerektirir" şeklindeki önerme kalıplarında sahip olmak fiilinin altı çizilmelidir. Çünkü bir şeyi yapmak için *var olan* sebep yerine bir kimsenin *sahip olduğu* sebepten bahsedilmektedir. Yine çatışan sebepler bakımından büyük önem taşıyan, sebebin bizzat daha kuvvetli olmasından ziyade kişi için daha kuvvetli olan sebepten bahsedilmektedir. Böylece Raz, bir sebebin kuvveti ve gücü ile kişinin vicdanındaki üstünlüğünü birbirinden ayırmaktadır. Bir sebebin önemli olması ile önemli olduğunun düşünülmesi farklı şeylerdir. Bu durumda kişi için daha önemli olan sebep, ona göre davranmakta daha istekli olduğu sebeptir. Raz, değerler, arzular ve çıkarların kişilerin eylemlerindeki temel güdüleyici niteliklerine vurguyla açıklamalarını yapmaktadır. Kişisel çıkar ve arzuların kişinin eylemlerindeki etkisinin bunlara etkin sebep olma niteliğini kazandırdığını vurgulamaktadır. Sonuç olarak Raz'ın düşünce dünyasında objektif sebep kavramını dış dünyada kişilerden bağımsız bir sebepler dünyasının var olduğu şeklinde değil, kişilerin sübjektif olarak sahip oldukları sebep formlarının herkes için geçerli olabilecek nitelikte rasyonelleştirilebileceği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

---

4 Buradaki sübjektif sebepler, kişinin arzu ve çıkarlarını yansıtan kişisel değerlerdir ve sadece eylemde bulunan kişi bakımından etkin sebep sağlar. Bu bakımdan da genelleştirici bir form şeklini alır.

Eylem Sebepleri

Raz, eylem sebeplerine ilişkin en kapsamlı açıklamalarını, Pratik Akıl ve Normlar (*Practical Reason and Norms*) başlıklı kitabında yapmıştır. Konuya ilişkin diğer birçok makale ve kitap bölümü bu kitapta yer alan bilgileri farklı açılardan incelediği için ikincil niteliktedir. Raz bu kitapla, eylem sebepleri kavramını merkeze alarak *norm* teorisine ilişkin kavramsal bir analiz yapar (Raz, 2002b: 10). Raz, ahlâk, hukuk ve siyaset felsefesini edim felsefesi disiplinleri olarak kabul etmekte ve edim felsefesinin temelinin, birçok filozofun kabulünün aksine, "meli" ve benzeri olması gerekene yönelen kavramları merkeze alan deontik yaklaşımda değil, eylem sebepleri kavramında aranması gerektiğini savunmaktadır (Raz, 2002b: 12-13). Bundan dolayı pratik felsefeye ilişkin açıklamalarını eylem sebepleri kavramını merkeze alarak yapmaktadır ve insan davranışlarını *açıklamada, değerlendirmede* ve *yönlendirmede* bu sebeplerin açıklayıcılığına vurgu yapmaktadır.

O halde Raz'ın yaklaşımında sebepler, insan davranışlarını *açıklamada, değerlendirmede* ve *yönlendirmede* kullanılan ölçütlerin başında gelir. Aynı şekilde sebeplere dair bir gönderme yapıldığında, insan davranışları açısından bu üç amaç birincildir ve diğer kriterler bunlara bağlıdır (Raz, 2002b: 16). Bundan dolayı eylem sebeplerine dair yapılan açıklamalar bu üç amacı nasıl netleştirdikleri ile kıymet kazanacaktır. Bu durumda yeterli bir davranış tahlili, "A, B ile parası için evlenmiştir; A temel evlenme saikine göre hareket etmemesi sebebinden dolayı yanlış yapmıştır ve C aynı saikle evlenmemelidir." (Raz, 2002b: 16) tarzı bir çıkarım şeklini aldığında ortaya çıkacaktır. Bu tarz çıkarımlarda temel belirleyici ölçüt, saiktir. Çünkü saik, failin davranışlarını yönlendiren ve değerlendiren düşünceleri ortaya koymaktadır.

Raz eylem sebeplerini[5] temelde, (inanç ve arzuları da içeren) olgulara (*facts*) dayandırmaktadır:

---

5 Raz'a göre, eylem sebepleri gibi inanç, arzu ve his, alışkanlık, norm ve gelenek sebepleri de vardır. Bu sebepler arasında en temel olanlar eylem ve inanç sebepleridir; yani diğerleri bu iki sebep grubundan elde edilir ve bunlara bağımlıdırlar. Eylem ve inanç sebepleri, sahip oldukları temel mantıksal özellikleri açısından farklılaşmalarına rağmen, bu iki sebep türünün tamamıyla birbirinden farklılaşabileceği düşünülmemelidir. Raz'ın pratik felsefe yaklaşımının deontik yaklaşımdan farklılaşması, eylem sebeplerinin eninde sonunda inanç ve arzularla bütünleşeceğini de kabul etmesini gerektirmez. Böylece olguların önemine de dikkat çekilmektedir (Raz, 2002b: 15). Raz'a göre, inançlar da bazen eylem sebebi olabilmektedir. Ancak bütün sebepleri inançlara dayandırmak hatalı olacaktır.

"Sebepler, insan davranışlarını yönlendirmek için kullanılır ve insanlar meydana geleceğine inanılan olaylar aracılığıyla değil, meydana gelmiş olan olaylar aracılığıyla yönlendirilir. Olanlar aracılığıyla yönlendirilebilmek için, insanların o şeylerin olacağına inanması gerekmekte ise de; eylem sebepleri ve davranışları yönlendiren şey, inançlar değil, olgulardır." (Raz, 2002b: 17)

Raz, bir insanı insan yapan temel unsurun, kişinin eylemlerindeki bilinçlilik (*intentional action*) unsuruna bakarak anlaşılabileceğini belirtmektedir (Raz, 2001c: 5). Bu yaklaşımda temel sorunsalı, kişinin kendi yönettiği yaşam alanı ve dış etkiler aracılığıyla yönlendirilen yaşam alanı arasındaki sınır oluşturur. Yani insanlık değeri açısından, kişinin eylemlerindeki aktiflik–pasiflik durumu önem taşımaktadır. Raz, eyleme yapılan bu vurgudan hareketle, hayatımızdaki her durumda aktif–pasif ayrımından hareketle bireysel sorumluluk zeminin oluşturulabileceği düşüncesine de katılmamaktadır (Raz, 2001c: 5-6). Buradaki temel tartışma, eylem ile eylemi gerçekleştiren (fail) arasındaki bağlantıya ilişkindir.

Eylem ile eylemi gerçekleştiren ilişkisi eylem sebepleri açısından incelenmelidir. Eylem sebeplerindeki temel unsurun *eylemi gerçekleştiren* olması dolayısıyla, eylem sebeplerinin değerler aracılığıyla açıklanması gerekliliği Raz'a ilişkin daha önceki nitelendirmelerde belirtilmişti. Raz, bu açıklama tarzını klasik eylem yaklaşımı olarak isimlendirmekte ve bu yaklaşımı iradeye dayalı olarak gerçekleştirilen eylem olarak isimlendirmektedir. Kasıtlı eylem, sebeplere dayalı olarak hareket etmektir. Bu sebepler ise, kendisi ile neticelenen eylemi 'iyi' kılan olgulardır[6]. Raz, eyleyenin yapmış olduğu eylemler için bir sebebinin olduğuna inanmasını, açıklayıcı sebep (*explanatory reason*) olarak isimlendirdiği sebepler kapsamında değerlendirmektedir (Raz, 2001d: 22-23). Yani Raz'a göre iradeye dayalı olarak gerçekleştirilen eylemin temeli, insanın dünyadaki durumunun bilincinde olarak davranma kapasitesine sahip olmasıdır. Kişi bir eylemi bilerek ve isteyerek yerine getirdiğinde, kendisini bu eylemin bütün unsurlarını biliyor ve istiyor olarak görür. Eyleyenler bilerek ve iste-

6 Örneğin, kocasının sadakatsizliğine kızan bir kadının, kocasının cüzdanından aldığı fotoğrafı parçalaması durumunda, kadın aslında kocasına kızdığından dolayı böyle bir fiili gerçekleştirmiştir. Bu fiilin iyi veya akla uygun olmasından dolayı değil. Kadının, kocasının özel eşyasına zarar vermenin yanlış olduğunu bilmesi kendi eyleminin gerekçelendirilmesi için bir sebep oluşturmamaktadır. Sadece yaptığı eylemi açıklayıcı niteliğe sahip olan bir sebep oluşturur.

yerek yaptıkları bir fiil hakkında kendilerince bir sebep silsilesini ortaya koyabilecek argümana da sahiptirler. Kasıtlı eylemde fail sadece eylemin niçin meydana geldiğini değil, ayrıca eylemin bilinçli bir şekilde seçildiğini de açıklayabilir. Netice olarak klasik yaklaşım, eylemin kasıtlı olarak yapılmasının failin eylemeye dair bir seçimine dayandığını ifade ederek, eylem üzerinde iyi yargısına dayalı bir olgusallığın söz konusu olduğunu belirtmektedir. İşte tam bu noktada, eylemi gerçekleştirmeye yönelik ve eylem neticesini uygun hale getiren bir sebep devreye girmektedir (Raz, 2001d: 23-24).

Klasik yaklaşıma, bir eylemi seçime dayalı anlaşılabilir bir obje haline getiren şey ile eylemi iyi bir eylem yapan şeyi birbirine karıştırdığı yönünde bir itiraz yöneltilebilir. Bir eylemi iyi yapan özellik sadece, o eylemin uygunluğunu açıklamadaki özelliklerden biridir. Örneğin, bir kişinin hastalığını tedavi etme eylemi, bizzat iyi olma dolayısıyla anlaşılabilir bir sebep sunmaktadır. Fakat başkalarına zarar veren bir eylem, o eylemi birçok kişi cazip görse bile, iyi bir eylem haline gelmemektedir (zarar ilkesi); ama bazı failler için eylemin açıklanabilirliğini cazipleştirerek o eylemi açıklanabilir kılmaktadır. Aynı şekilde bir eylemi yapma *görevi*, o eylemi yapmak için bir *sebeptir* ve bazı açılardan eylemi *iyi* yapıcı bir etmendir. Fakat bir kişinin görevinin gereklerini yapmaması eylemi, veya yasaları bütünüyle ihlal etmesi eylemin kendisini açıklanabilir kılar; ancak eylemin kendiliğinden 'iyi' olmasını sağlamaz.

Failin bir eylemi gerçekleştirme saiki eylemin aynı anda hem iyi hem de anlaşılabilir olmasını gerektirmeyebilir. Örneğin, kocası kendisine ihanet eden bir kadının çocuklarını öldürüp kendisinin de intihar etmesi gerektiğine dair bir inancı temel alarak eylemde bulunması durumunu düşünebiliriz. Kadın iyi bir sebep olarak kabul ettiği şeye göre hareket etmektedir ve içinde bulunduğu durumda yapabileceği en iyi ve en haklı eylemin o olduğunu düşünmektedir. Bu örnekte failin kendi *iç bakış açısından* hareketle bir eylemin haklılaştırılabilip haklılaştırılamayacağı tartışılmaktadır. Aynı şekilde failin bir değerlendirmesi söz konusu olmaksızın, inancın yanlışlığından dolayı bir eylemin haklılaştırılabilip haklılaştırılamayacağı da aynı tartışma kapsamına alınabilir. Bir eylemin başkalarına zarar vermesi, herkes onu bir sebep olarak kabul etse ve buna göre davranmayanlar irrasyonel olsa bile, o eylemin haklılaştırılması için bir sebep olamaz (zarar ilkesi).

Sebepler pratik muhakeme içerisinde yer almalarından dolayı,

mantıksal analize konu olmaktadır (Raz, 2002b: 17). Olgu ve inançların mantıksal analizinde, kesinlik mümkün olabilirken, kişisel yargıların mantıksal analizinin yapılmasında, kesin bir değerlendirme mümkün değildir. Bu çalışma açısından eylem sebepleri temele alındığından, temel eylem sebebi olan olguların yanında, bir de eyleyenden bahsetmek gerekir. Eyleyen ve olgu ilişkisini ise;

- X, *y*'yi yapmak için bir sebeptir,
- A'nın *y*'i yapmak için bir sebebi vardır,
- A, *y*'i yapmamak için bir sebep sahibidir,
- B, A olgusunun *y*'i yapmak için bir sebep olduğuna inanıyor,
- A'nın *y*'i yapma sebebi *x*'dir.

tarzı önerme tipleri ile ifade etmek mümkündür (Raz, 2002b: 16).

Sebepler Çatışması ve Dışlayıcı Sebepler

Bir sebep bir şeyi yapmamızı başka bir sebep de aynı şeyi yapmamamızı gerektiriyorsa, sebepler çatışması söz konusudur. Pratikte çatışan sebeplerden biri diğerini etkisizleştirir, ortadan kaldırır.

Raz, deontik mantığı, eylem hakkında tek bir birincil sebebin olasılığından bahsetmesinden dolayı, yetersiz bulmakta ve objektif ahlâki sebeplerin kendi gerektirdikleri ile çatışma içerisinde olduğunu düşünmektedir[7] (Raz, 1978b: 11). Ahlâk hakkındaki bu kavrayış, ahlâki sorunlara doğru cevapların varlığı hakkında birçok şüpheyi beraberinde getirmesine rağmen Raz, bu şüpheleri sebeplerin kuvvet veya baskınlık özelliklerine sahip olduğunu belirterek uzaklaştırmaktadır. Sebepler çatıştığında doğru cevabın varlığından bahsetmek, bir eylemi diğerine tercih eden doğru bir dengesinin varlığından söz etmenin mantıklı olduğunu söylemek demektir (Raz, 2002b: 25-28).

Güçlü veya ağır sebep (*strength or weight reason*) olarak ifade edilen bu gruplandırma ile sebepler arasında bir derecelendirme yapılmakta ve tam bir sebep için sebepler arasında diğer sebeplere baskın olan bir sebebin varlığı önem taşımaktadır. Buna göre, Raz, nihai sebep (*conclusive rea-*

---

7 Moore Raz'ın, bu yaklaşımından dolayı ahlâk felsefesinin Freud'u olarak görülebileceğini belirtmektedir. Freud, psikolojimize dair temel olguyu çatışan zihinsel ifadelere sahip olmamızla açıklamıştı. Raz da benzer şekilde, ahlâk hakkındaki temel olgunun objektif sebeplerin çatışması olduğunu belirtmektedir. (Moore, 1988-1989: 845)

son), kesin sebep (*absolute reason*) ve *prima facie reason* ayrımından hareketle sebepleri derecelendirmektedir. Nihai sebep, bir sebebin başka bir sebep tarafından baskın kılınmaması durumunda söz konusu olur. Kesin sebep ise, bir sebebin olası bütün durumlarda nihai sebep olabilmesidir. Çatışan sebep olarak bir araya getirilebilecek bütün sebepler *prima facie* sebeptir (Raz, 2002b: 27-28). Bu tanımları bir örnek üzerinde incelediğimizde: Bir babanın oğlunun yaralanması dolayısıyla, oğlunu hastaneye yetiştirmek için arabasını hızlı sürme sebebi vardır. Olay sadece bundan ibaretse, olayda nihai bir sebep varken kesin sebebin bulunmadığını söyleriz. Ama yolda bir yayanın bulunduğunu varsayarsak, bu sebep hızlı araba kullanma sebebini bastırabilecek nitelikte olduğundan, kesin sebebin varlığından bahsedilebilir. Birincil sebepler arasında bulunan bu çatışmayı aşağıdaki önermelerle çözümleyebiliriz:

1. Bir kimsenin bir şey yapması gerektiğini söylemek, o şeyi yapmak için bir sebep sahibi olduğunu söylemektir. (Önerme 1)
2. Bir şeyi yapmak için sahip olunan en güçlü sebep her ne ise bu sebebe göre davranılması gerekir. (Önerme 2)
   a. İki sebepten birinin diğerinden daha güçlü olduğunu söylemek, onların çatışması durumunda güçlü olan sebebin diğerini etkisizleştirdiğini söylemektir (Önerme 2a).
   b. 'P, A'yı yapma sebebi' ve 'Q da A'yı yapmaktan kaçınma sebebi' ise, o zaman P Q'yu etkisizleştirir. Bu durumda P ve Q ancak ve ancak A'yı yapma sebebidir ve A'yı yapmaktan kaçınma sebebi değildir (Raz, 2003b: 254-255; Bittner, 2003: 17-23). (Önerme 2b).

Bittner, Raz'ın önerme 2b'deki çözümünü eleştirmekte ve pratik hayatta uygulama olanağının sınırlılığından bahsetmektedir. Raz da Bittner'in bu eleştirisine daha sonraki çalışmalarında katılır ve düzeltme yapar. Şöyle ki; önermenin içeriğinin sadece birincil sebepler bakımından ve tam sebeplere yönelik bir uygulama olanağının bulunduğunu belirterek yanıtlamaktadır (Raz, 2003b: 254-255; Bittner, 2003: 17-20). Esasında Raz'ın bu önermeyi çözüm yolu olarak ele alması, salt teorik verilerden hareket etmesinin bir sonucudur.

Raz, ikincil sebepleri *pozitif* ve *negatif* olmak üzere iki gruba ayırarak inceler. **Pozitif ikincil sebepler**, belli bir sebebe göre davranma sebebidir. **Negatif ikincil sebepler** ise, belli bir sebebe göre davranmama se-

bebidir. Raz'ın dışlayıcı (**exclusionary**) sebepler olarak isimlendirdiği negatif ikincil sebepler, çalışmalarında çok önemli bir yere sahiptir (Raz, 2002a: 16-17). Pozitif ikincil sebeplere, bir failin belli bir sebebe göre davranmak ve düşünmek için başkasına söz vermesi hali örnek olarak gösterilebilir. Örneğin bir baba, oğluna doğum günü için istediği bir şeyi hediye olarak almak üzere söz vermiştir. Bu örnekteki söz verme olgusu daha önce olmayan bir davranış sebebi oluşturur. Babanın oğlunun istemesi sebebinden hareketle oğluna hediyesini almak için bir sebebi vardır. Yine bir baba oğluna annesinin talimatlarına itaat etmesini söylemesi durumunda, ebeveynin talimatları *prima facie* olarak otoriterdir ve bu yüzden kural olarak hem babanın hem de annenin talimatları otoriterdir. Çocuk annesinin talimatlarına zaten itaat etmek durumunda iken baba ayrı bir talimatla annesine itaat etmeyi söylemektedir. Bu talimatlar çocuk için davranma sebebi oluşturur. Babasının, annesinin buyruklarını yerine getirme talimatı, annesinin talimatlarına göre davranmak için bir sebeptir. İşte bu sebep pozitif ikincil sebeptir. Aynı örnek üzerinden gidersek, baba oğluna annesinin emirlerini yerine getirmemeyi emrederse, çocuğun annesinin emrini bir sebebe dayanarak yerine getirmeme sebebi vardır. Yani dışlayıcı (negatif ikincil) bir sebebi vardır. Yine, bir baba oğlunun doğum günü için, çocuğun annesinin istediği hediyeyi oğluna almamaya söz vermişse, annesinin istediği bu hediyeyi oğluna almamak için bir sebebi vardır (*dışlayıcı sebep*).

Raz, bu ikincil sebepler çatışmasını birincil sebepler arasındaki çatışmadan farklı kabul ettiğinden, ayrıca üzerinde durmak gerekir. Raz, çatışan sebepler söz konusu olduğunda sebepler arasında bir derecelendirme yapılarak sebeplerle yüzleşilmesi gerektiğini ifade etmekte ve kuvvetli sebebin diğerlerine baskınlığı dolayısı ile sebepler çatışmasını çözümlemekteydi. Ancak, ikincil sebepler çatışmasını birincil sebepler ile ikincil sebeplerin çatışması olarak ele alabiliriz. Bu durumda aynı çözüm yolunun benimsenmesi, olası bütün haller için geçerli olmayabilir. Raz, bu farklılığa dikkat çekerek kendine özgü bir çözüm yolu getirmiştir[8] (Raz,

8 Raz, böyle bir çatışmaya daha önceki filozofların hiç değinmediğinden ve dolayısıyla bir çözüm yolu önermediğinden bahsetmektedir. Her şeyden önce, birincil ve ikincil sebep kavramlarını pratik felsefesi açısından ilk sistemleştiren kişi Raz'dır. Bundan dolayı başkalarından, bu sistemleştirme kapsamında ele alınabilecek bir probleme çözüm getirmesi beklenemez. Ancak Raz'ın, bu sebepler çatışmasının daha önce hiç ele alınmamış olduğunu ifade etmesi ile kendi kavramsal şeması ile ele alınmadığını değil, 'eylem sebepleri', 'eylem saiki', 'eyleme temelleri', eylem faktörleri' gibi kavramlar aracılığı ile üretilen bir sistemleştirme içerisinde de tartışılmadığını ifade etmek istediği anlaşılmalıdır.

1978c: 129). Örnekler üzerinden bu çözüm yolunu aşağıdaki şekilde ortaya koyabiliriz.

Bir p ve q, x'in C durumunda A eylemini yapmasına yönelik olarak, "eğer p, x için C'de A'yı yapma sebebi ise" ve "q, x için C'de A'yı yapmama sebebi ise" p ve q çatışan sebeplerdir. Bir olayda her ikisinin de vaki olduğunu düşündüğümüzde, bu olayda p'nin sebep olmasından dolayı eylem için bir sebep var olup da q'nun sebep olmasından dolayı eylem için bir sebep yoksa p'nin q'ya baskın olduğu kabul edilir ve x'in C'de A'yı yapmak için kesin sebebi vardır denilir. Bu durumda çatışan sebeplerden biri diğerine baskın gelmiştir. Bir kişinin bir eylemi gerçekleştirmek için kesin sebebi varsa, o zaman o kişi sebepler dengesinden hareketle o eylemi gerçekleştirmek zorundadır. Raz'ın bu çözüm yolu, "kişi her zaman kesin sebebe göre davranmak zorundadır" şeklinde formüle ettiği ve çatışan sebepler için sezgisel model diye isimlendirdiği bir çözümdür (Raz, 1978c: 129; 2002b: 36). Bu çözüm şu şekilde formüle edilebilir:

1. Kişinin sebepler dengesine göre davranmak zorunda olduğu şey her ne ise, kişi her durumda ona göre davranmak zorundadır (Formül 1).

Ancak bu çözümün her durum için geçerli olduğu söylenemez. Dışlayıcı sebepler sadece ikincil sebeplerdendir. Yani bir kişinin dışlayıcı bir sebebi varsa, bir sebebe göre davranmaktan kaçınma sebebi var demektir. Örneğin "p, x'in C durumunda A'yı yapması için bir sebep ise" ve "q, p'ye göre davranmamak için dışlayıcı bir sebep ise", o zaman, p ve q'nun her durumda çatışan sebepler olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü q, C durumunda A'yı yapmama sebebi değildir; sadece C durumunda p sebebine göre hareket etmeme sebebidir. Bu durumda p ile q arasındaki çatışma birincil sebeplerle ikincil sebepler arasındaki bir çatışmadır. Böyle bir sebepler çatışmasının 'formül 1'e göre çözümlenmesi mümkün değildir. Raz, böyle bir çatışmayı, pratik muhakemenin genel bir prensibi olarak,

2. Dışlayıcı sebepler (*ikincil sebepler*) birincil sebeplere üstündür, (Formül 2)

şeklinde bir ikinci formülle çözmektedir (Raz, 1978c: 132; 2002b: 35-40). Pratik hayatta dışlayıcı sebeplerle birincil sebeplerin çatışması çok sık görülmekle birlikte çözümü de kolay olmaktadır. Çözüme ilişkin esas güçlük, ikincil sebeplerin kendi arasında da bir çatışma olduğunda, bu çatışmanın nasıl çözülmesi gerektiğine ilişkindir. Yani dışlayıcı sebeplerle

(negatif ikincil sebeplerle) pozitif ikincil sebepler çatışırsa, bu çatışma nasıl çözümlenecektir? Böyle bir çatışmanın çözümüne ilişkin öncelikle dışlayıcı sebepleri etkisizleştirici bir etkenin olmaması gerekir. Yani çatışan bu ikincil sebepler, tıpkı birincil sebeplerde olduğu gibi bir derecelendirmeye tâbii tutulur ve diğerine baskın olan ikincil sebep geçerli kabul edilir. Bu durumda sadece geçersiz kılınmamış bir dışlayıcı sebep dışlayıcılık etkisine sahiptir. Bunu Raz, şu şekilde formüle etmektedir (Raz, 1978c: 133; 2002b: 35-40):

3. Kişi, eğer sebepler dengesini yıkan sebepler etkisizleştirilmemiş dışlayıcı bir sebeple dışlanmışsa, o zaman bu sebepler dengesine göre davranmamak zorundadır (Formül 3).

Bu formül 1. formülle çelişmektedir. Yani hem bir sebepler dengesi mevcuttur (formül 1) hem de bu dengeye göre davranmama yükümü vardır. Raz, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için bir formül daha belirtmektedir (Raz, 1978c: 133; 2002b: 35-40):

4. Kişi, hangi durumda olursa olsun geçersizleştirilmemiş eylem sebebine göre davranmak zorundadır (Formül 4).

Raz'ın sebepler çatışmasına yönelik yapmış olduğu bu çözüm yolunu özetlemek gerekirse: Raz, sebepler çatışmasından birincil sebepler ve ikincil sebeplerin çatışması durumlarına ilişkin farklı çözüm yolları önermektedir. Birincil sebeplerin ve ikincil sebeplerin kendi aralarında çatışması durumu için sebepleri dengeleyerek aralarında bir derecelendirme yapmakla çözüme ulaşılacağını savunurken, ikincil sebeplerle birincil sebeplerin çatışması durumunda sebepler dengesinin çözüm getirmeyeceğini iddia etmektedir. Buradaki temel sorun ikincil sebeplerin önceliği ile çözülmektedir. Yani dışlayıcı sebeplerle birincil sebepler çatışırsa, dışlayıcı sebepler birincil sebeplerin dikkate alınmasını bu sebepleri dışlayarak (bunlara baskın gelerek değil) etkisizleştirmektedir.

Açıkçası Raz, bu sistemleştirme ile pratik hayatta, emirlerin, söz vermelerin, yeminlerin, yasalar gibi otoriter kuralların, ahlâki kuralların, sosyal kuralların, kararların ve birinin geleceğine dair yargıların dışlayıcı sebep olarak nasıl iş gördüğünü açıklamayı amaçlamıştır. Ancak Raz, bunlar arasında, dışlayıcı sebepleri en iyi karakterize edenlerin söz vermeler, otoriter buyruklar ve kurallar olduğunu belirtmektedir. Meşru bir otoritenin kuralları ve buyrukları gibi söz vermelerin ortak özelliği, aslında mevcut durumda hiç böyle bir edim yokken, ahlâken yapılması doğru

olan şeyi elde etmektir (Moore, 1988-1989: 850). Bu bakımdan ele alındığında bunlar aynı zamanda birer birincil sebeptirler. Çünkü bir kişi verdiği sözleri tutma yükümü altındadır ve meşru otoritenin dayattığı yasaları ve buyrukları tutmak zorundadır. Bunlar, sadece karşı–eğilimli sebeplerin dışlanması değil, aynı zamanda pozitif olarak bir davranışı gerçekleştirme eğilimidirler. Raz, bu şekilde, bir sebebin hem birincil hem de dışlayıcı sebep olarak ele alınabilmesini **korunmuş eylem sebepleri** (*protected reasons for an action*) olarak isimlendirmektedir (Raz, 2002a: 17-18). Raz, bu korunmuş eylem sebepleri kavramsallaştırması ile kapsamlı ve işlevsel bir normatif iktidar fikri geliştirmeye çalışmaktadır[9]. Örneğin, söz verildiğinde, söz vermeye uygun davranmaya dair korunmuş bir eylem sebebi yaratılarak, yapılması doğru olan bir şey gerçekleştirilmiş olur. Yine meşru otorite sahibi olan bir kişi bir buyruk veya yasa yayımladığında, bizim için, bu buyruk veya yasa ile uygunlukta korunmuş bir davranış sebebi yaratarak, yapılması zorunlu olan şeyi oluşturmaktadır.

Kuralların dışlayıcı sebep olduğunu söylemek, eylem için en nihai prensip oldukları anlamına gelmez (Raz, 2002b: 76). Kuralların en nihai sebep olmadığını söylemek, onların ahlâk felsefesi için çok fazla bir öneminin olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Kurallar pratik muhakeme için ve dolayısı ile ahlâki muhakeme için çok önemlidir. Bununla birlikte en nihai eylem sebebi değildirler. Fakat kurallar, değer temelli bir doğrulamaya tabiidirler. Bu, normların bir dışlayıcı sebep olmasının sonucudur. Bir sebebe göre davranmama sebebi asla en nihai bir sebep olamaz. Çünkü en nihai sebep ikincil sebeplerden daha temel bir düşünce üzerinde temellendirilmelidir. Raz'ın kural ve normlara yüklediği bu işlev, onu hukukun varlığı ve içeriğini belirlenmesinde ve tanımlanmasında değer–tarafsız davranış formlarına dayanan sosyal olguların yegâne kriter olmasını kabule götürecektir. Bu da onun dışlayıcı pozitivist olarak isimlendirilmesine sebep olmaktadır (Raz, 2002b: 75-76).

JOSEPH RAZ'IN OTONOMİ–TEMELLİ LİBERAL SİYASET KURAMI

Raz'ın siyaset felsefesi alanındaki çalışmaları incelendiğinde, siyasi ahlâk kuramı, otonomi ideali, sonuççuluk, sosyal formlar, mükemmeliyetçilik,

---

9 Raz'ın anladığı normatif iktidarlar, Hohfeldçi hukuki iktidarlara dair bir analojiyle elde edilen, bizim bireysel veya kolektif olarak sahip olduğumuz ahlâki hâkimiyet alanımızı değiştirme kabiliyetleridir.

çoğulculuk ve çok kültürlülük kavramlarının merkezi bir öneme sahip olduğunu görürüz.

Raz'ın bu kavramlardan hareketle inşa ettiği siyaset kuramını liberal siyaset kuramı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Raz'ın ortaya koymaya çalıştığı siyaset kuramı, en çok Mill ve Hart'ın siyaset teorisinden etkilenmiştir. İyi yaşam hakkındaki değerlere ilişkin getirdiği yaklaşımları incelendiğinde, Raz'ın siyaset teorisinin faydacı kuramlar arasında sayabiliriz[10]. Rawls sonrası dönemde faydacı liberal teorilerin durumu düşünüldüğünde, Raz tutarlı bir liberal kuram geliştirmek için tarafsızlık, temel haklar, eşitlik, anti–mükemmeliyetçilik, kişisel tercih ve bireycilik gibi standart liberal yapı taşlarının liberal bir düzenin inşasında yeterli olmadığını iddia etmektedir. Raz, tutarlı ve doğruluğu gerekçelendirilebilir bir liberal teorinin temel değeri olarak otonomiye merkezi bir önem vermekte ve diğer liberal kavramları bu temel değer çerçevesinde şekillendirmektedir.

Liberalizmin siyaset felsefesinde, en genel özellikleriyle, hak merkezli liberal teoriler ve fayda merkezli liberal teoriler olmak üzere, iki tür yaklaşımdan bahsedilebilir. Gerçekten liberalizmin haklar üzerinde temellenen deontolojik yorumları, tarafsızlık tezini, adil olanın iyiye üstünlüğünü savunmakla destekleme eğiliminde iken; liberalizmin faydacı yorumları adilin iyiyi artıran olarak tanımlandığı bir iyi anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. Liberalizmin bu iki kuramı, bir yanıyla hoşgörüyü, ideal bir yaşam biçimini; diğer yanıyla ise hoşgörüyü, çeşitli yaşam biçimleri arasındaki barış koşullarının aranması olarak formülize eder (Gray, 2003: 8). Bu iki kuramdan biri, liberal bir evrensel sistem projesi kurgularken; diğeri, barış içinde bir arada yaşama liberalizmini ifade etmektedir. Birinci kuramı karakterize eden isimler olarak John Locke, Immanuel Kant ve John Rawls'u ele almak mümkün iken; ikinci kuramı karakterize edenlerin Hobbes, Hume, Mill ve Raz olduğu söylenebilir.

Bu iki gruplandırmadan farklı olarak siyaset felsefesinde liberal görüşleri kurumsal teoriler ve siyasi ahlâk teorileri olarak sınıflandırmak da mümkündür. Liberalizmin kurumsal teorileri, özellikle Hume'dan bu yana, sosyal düzenin varlık şartları ile özdeşleştirilmiş olan kurumsal düzenlemelerin açıklanmasıyla ilgilidir. Siyasi ahlâk teorileri ise siyasal ey-

---

10 Ancak, Raz'ın faydacılığı klasik faydacılık ile aynı konumu paylaşan bir yararcılık olmayıp daha çok eklektik bir yapı arz etmektedir.

lemleri yönlendirmesi gereken prensiplerle ilgilenmektedir. 1970 sonrası liberal siyaset kuramı incelemeleri dikkate alındığında, çalışmaların çoğunluğunun siyasi ahlâk üzerinde odaklandığı görülmektedir. Bu durumdan hareketle liberal teorilerin yeniden canlanmasını, iyi yaşam sorununa odaklanmakta aramak mümkün olacaktır. Ancak bu yargıdan, klasik liberal teorilerin iyi yaşam hakkında herhangi bir bakış tarzına sahip olmadıkları sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır.

Liberal siyasi ahlâk teorileri lehine ileri sürülen bir iddia, liberalizmin teoride ve pratikte, iyi yaşam sorunu karşısında yansız olduğudur. Ancak bu sav, yararcılığın bir liberal iyi kuramı içerdiği fikrini savunarak eleştirilebilir. Aynı şekilde liberalizmin deontolojik yorumlarında da bir iyi kuramının merkezi rolünden bahsedilebilecektir (Neal, 2006: 105-106). Yararcılığa göre toplumsal siyasetin amacı, bir bireyin sahip olabileceği tüm talepler, niyetler, çıkarlar veya amaçlar şeklinde ortaya çıkan bireysel tercihlerin tatminini en üst düzeye çıkarmaktır[11]. Böyle bir liberal kuramda kendileri için neyin iyi olduğunu belirlemesi gerekenler, daha ziyade bireylerdir ve bu tür iyi anlayışlarının hiçbiri, bir diğerine göre, özünde ayrıcalıklı değildir; devlet bakımından en boş uğraşlara adanmış bir iyi yaşam tercihi, çok gerekli bir uğraşa adanmış bir yaşam tercihi ile aynı muameleyi görmelidir. Rawls gibi liberal kuramcılar tarafından tercihlerin tatminine odaklanan yararcı teoriler, bireysel özgürlüklerle tercihlerin tatmininin maksimize edilmesinin çatışması halinde bireysel haklara gereken değerin verilmediği belirtilerek eleştirilmektedir (Rawls, 1972: 22-27). O halde deontolojik liberalizm, tercihlerin kolektif tatmini olarak anlaşılabilecek olan iyi anlayışını, adalet ilkelerine verilen öncelikle sınırlandırmaktadır. Bu adalet ilkeleri de, tercihlerin tatmininin maksimizesi noktasında baskı unsuru oluşturan bireysel hak ve özgürlükleri kendi içinde barındırmaktadır. Yani haklar, devletin bireyler karşısında meşru olarak yapabileceği şeylere sınırlandırmalar getiren birer kurumdur(Neal, 2006: 108-109).

Modern demokratik çağın üç temel idealini özetleyen Fransız Devrimi'nin "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik (cemaat)" kavramları, İkinci Dün-

---

11 Özellikle Dworkin ile birlikte Bentham'daki psikolojik yararcılık terimi tercih yararcılığı halini almıştır. Psikolojik yararcılıkta hazzın tatmininin en üst düzeye çıkarılması esastı. Yararcılığın bu şekilde kurgulanması, yararın kişilerarası kıyaslanmasının imkânsızlığı noktasında eleştirilmektedir. Tercih yararcılığı ise toplumsal siyasetin amacını, bireysel tercihlerin tatminini en üst düzeye çıkarmaya odaklanarak açıklar. (Neal, 2006: 107–109)

ya Savaşına kadar liberal felsefe kapsamında da açıklanması amaçlanan temel kavramlardan olmuştur. Ancak, özellikle Rawls ile gündeme gelen[12], cemaat kavramının liberal siyaset felsefesinin gündeminden çıkmış görünmesi, siyaset felsefesinde özgürlük ve eşitlikten daha önde gelmese bile cemaate katılmanın gerekliliği üzerinde duran ve (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi siyaset kuramcılarının üzerinde durduğu) komüniteryanizm (cemaatçilik) olarak tanımlanan bir siyasi ekolün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cemaatçiler, Hegel'in Kant ve Locke gibi klasik liberallere yönelttiği eleştirilere benzer biçimde siyasal liberalizmin cemaat kavramını toplum tasarımlarından dışlamalarını eleştirmektedir[13]. Raz, komüniteryanların liberalizme yaptıkları bu eleştirileri dikkate alarak liberalizmle mükemmeliyetçiliği örtüştürüp, temel değer olarak gördüğü otonomi ideali için sosyal formların gerekliliğini vurgulamıştır.

Genel olarak Raz'ın siyaset teorisinin üç temel argümana dayandığını ifade edebiliriz:

- İyi bir yaşam sürdürmek bireysel esenlik için zorunludur.
- Bu yaşam dışarıdan değil, bireyin bizzat kendisinin oluşturduğu seçişler doğrultusunda yaşanmalıdır. Çünkü kendisi için iyi bir yaşamın ne olabileceğini en iyi bilen ancak bireyin kendisidir. Bireyin otonomisini şekillendiren unsurlar ancak sosyal formlar aracılığı ile gerçekleşir.
- Bireylerin iyi yaşama ilişkin kendi anlayışlarını oluşturmaları ve bu anlayışlar doğrultusunda bir yaşamı sürdürmeleri konusunda otorite olmaları, seçtikleri herhangi bir yaşam anlayışının gerçekten iyi bir yaşam olduğu anlamına gelmez.

Bu tarz bir liberalizm, siyasi ahlâkı bireyin esenliği üzerinde inşa etmesi ile gerçek anlamda liberal teori olduğunu gösterirken; bireyin esenliğini (dolayısıyla otonomisini) ancak sosyal formlara uygunluk bakı-

---

12 Bu konuda Rawls yalnız değildir. Çağdaş liberal felsefecilerin bir çoğu cemaat idealine ilişkin pek az şey söylemişlerdir. Genellikle cemaat kavramından bahsedildiğinde, bu kavram özgürlük ve eşitliğin bir türevi gibi ele alınmıştır. Yani liberaller, ortak milliyet, dil, kimlik, kültür, din, tarih ya da yaşam biçimi gibi bağımsız bir cemaat ilkesi içermeyen, toplumun üyelerinin eşit ve özgür kişiler olarak işlem görmesini cemaat idealine ulaşmak için yeterli saymışlardır. (Kymlicka, 2004: 291–293)

13 Hegel, liberal teorisyenlerin evrensel iyi idealini tarihselcilikten bağımsız bir insani akılcılığa dayandırmalarını eleştirmekte idi.

mından açıklaması ile komüniteryan bir siyaset kuramına kapı aralamaktadır[14]. Raz, bu konumu ile ne (kökü Locke ile oluşturulan) Kant merkezli aydınlanmacı liberal anlayış ne de Hobbes merkezli hoşgörü liberalizmi anlayışı içerisinde yer almaktadır (Gray, 2003: 7 vd.). Raz'ın sosyal formlara yaptığı vurgu ve mükemmeliyetçi bir liberal anlayış benimsemesinden dolayı Raz'ı komüniteryan bir siyaset kuramcısı olarak gören birçok siyaset bilimci bulunmaktadır (Mulhall, Swift, 1997: 309-347).

Joseph Raz'ın siyaset felsefesi kapsamında tartışılan konuları kapsamlı, baştan sona her noktası inceden inceye düşünülmüş ve sağlam bir temellendirmeye dayalı olarak ele aldığı en temel kitabı Özgürlük Ahlâkı (*The Morality of Freedom*)'dır[15]. Raz, bu kitabında baştan sona bir otonomi teorisi geliştirerek liberal teorinin temel sorunlarını çözmeye çalışmaktadır[16]. Raz'ın bu çalışmadaki temel tezlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Siyasal liberalizmle ilişkilendirilen haklar ve özgürlüklerin ahlâki temelleri hakkında bir anlayış geliştirmek,
- Ahlâki bireyciliği reddedip, kişisel refahı, sosyal formları ve ortak iyiyi tanımakla, liberal çerçevede kalarak, liberal gelenekle muhafazakâr ve Marksist geleneğin verilerini birlikte değerlendirmeye tâbii tutmak,
- Ne ahlâki çoğulculuğun bütün ideallerini kabul eden veya dışlayan ve ne de bireysel rölativizmi onaylayan mükemmeliyetçi bir ahlâki çoğulculuk geliştirmek,
- Kişisel otonomi olarak yorumlanan bireysel özgürlük değerini korumayı gerekli kılan bir teori ortaya koymaktır.

---

14 Raz'ın bu konumu, Kantçı liberal anlayıştaki (aydınlanma liberalizmi) liberal değerlerin evrenselliği fikrinin liberal olmayan toplumlardaki geçerliliği yönünden var olan komüniteryan eleştiriler karşısında bir cevap oluşturma girişimi olarak anlaşılabilir. Yani liberal anlamda bireysel otonominin liberal olmayan bir toplumdan talep edilmesi ile doğan çelişkiyi Raz, bireysel otonominin ancak toplumsal olarak gelenekselleşmiş kurumlar aracılığı ile belirlenebileceğini savunarak aşmaya çalışmıştır. Ancak bu şekilde bir otonomi anlayışı, liberal olmaktan çok komüniteryan bir siyaset anlayışına yakın durmaktadır.

15 Bu kitap ilk baskısını 1986'da Oxford'da yapmıştır. Kitap temel olarak, otorite, özgürlük, eşitlik, hak, tarafsızlık, değer ve otonomi tartışmalarını ele almakta ve bu konulara dair Raz'ın daha önce yazdığı makalelerin bütünsel bir şekilde bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

16 Kitap dikkatlice incelendiğinde bütün bölümlerine otonomi idealinin hakim olduğu görülecektir. Siyaset felsefesi açısından böyle bir teorinin merkeze alınarak çağdaş siyaset felsefesi problemlerinin çözümlenmeye çalışıldığı bir diğer kaynak, John Rawls'un Bir Adalet Teorisi (*A Theory of Justice*) isimli kitabıdır. Her iki kitapta da bir temel değer merkeze alınarak siyaset felsefesi yapılmıştır. Hatta Raz'a göre, siyasal özgürlük teorisi (Raz amacının bu olduğunu belirtmektedir) adalet teorilerini de kapsamaktadır. (Raz, 1988: 2)

Raz, Özgürlük Ahlakı (*The Morality of Freedom*)'ın I. bölümünde devlet otoritesinin temellerine ilişkin sebep merkezli ve kapsamlı bir açıklama yaptıktan sonra, II. Bölümünde bu otoritenin sınırlarını gerekçelendiren şeyin ne olduğu problemine tekrar döner ve liberal hak ve özgürlüklerin en nihayetinde kişisel otonomi fikrine dayanarak gerekçelendirilebileceği düşüncesini destekler. Raz, bu ikinci bölümün başlığını anti–mükemmeliyetçilik koyarak, farklı anti–mükemmeliyetçilik anlayışlarını inceleyip, birçok felsefecinin aksine, kişisel otonomi fikri ile mükemmeliyetçilik anlayışının nasıl birbirini gerektirebileceğini açıklamıştır.

Siyasal liberalizmin hak ve özgürlük merkezli yaklaşımının devlet otoritesini sınırlandırıcı bir etkiye sahip olması dolayısıyla Raz, kitabına devlet otoritesinin gerekçelendirmesini çerçeveleyen bir teori geliştirerek başlar. Raz, bu çerçevede siyasal bir teorinin hem kurumsal hem de ahlâki temellerini merkeze alarak bir teori geliştirmeye çalışmaktadır. Raz, kendisini mükemmeliyetçi bir liberal olarak tanımlamaktadır (Raz, 1988: 1-19). Raz, siyasal özgürlüğün veya bizzat özgürlüğün değerli olup olmadığına dair ortaya konulan şüpheleri revizyonist karşı koyma olarak isimlendirir ve otonomi değerinden hareketle bu revizyonist karşı koymayı çürütür. Bu revizyonist tutum liberalizm eleştirilerini iki açıdan yapmaktadır: Birinci tutuma göre özgürlük bizzat bir değer olmayıp, araçsal bir değer olarak siyaset kurama temel oluşturur; ikinci tutuma göre ise, özgürlük hiçbir şekilde değer olarak kabul edilmemektedir (Raz, 1988: 6-8). Raz, bir eylemin sırf serbest seçime dayalı olarak yapıldı diye değerli olmasının gerekli olmadığını savunmakla birlikte, özgürlüğün bizzat bir değerinin olduğunu kabul eder.

Raz'ın yaklaşımında liberalizm, baskı kullanmanın sınırlarına ve siyasi iktidarın yapamayacakları hakkında, sınırlandırılmış bir siyasi iktidar teorisidir. Burada Raz'ın sınırlandırılmış bir iktidar vurgusu, onu devletin tarafsızlığına merkezi bir vurgu yapan liberal teorisyenlerden ayırır[17]. Raz'a göre ahlâken değerli bir yaşamın birçok şekli bulunabilir ve siyasal bir eylem, bireylerin özgürce seçtikleri iyi anlayışını gerçekleştirebilecekleri ortamları sağlamakla ilişkilendirilmelidir. Bu ise bazı siyasal tarafsızlık modelleri ile uyuşmaz.

---

17 Siyasi iktidarın tarafsız olması gerektiğine vurgu yapan teorisyenler arasında Rawls, Nozick ve Dworkin'i sayabiliriz.

Raz, liberal siyasal teorisini siyasi ahlâka özgü ahlâki prensiplerin niçin var olması gerektiği üzerinden kurgulamaktadır. Raz, siyasal bir eylemi yönlendirmesi gereken prensipleri kapsayan şeyi siyasal ahlâk olarak isimlendirmektedir (Raz, 1988: 3-4). Raz, ne otonomiye yönelik ne de eşitliğe yönelik hakların siyasal ahlâkın temeli olamayacağını ispatlamak için yeni argümanlar sunmaya çalışmaktadır. Otonomiye karşı temel hakları reddeden argümanı şöyle özetlenebilir:

- Gerçek otonomi evlilik, arkadaşlık, doktor olma gibi birçok aktivite ve ilişkileri tanımlayan geniş kapsamlı sosyal pratiklerin varlığını gerektirir,
- Böyle sosyal uygulamaların varlığı kolektif bir iyinin varlığı demektir,
- Bireyler böyle ortak iyilerin varlığına karşı haklara sahip değildirler ve bu yüzden
- Bireyler otonomi koşullarına karşı haklara da sahip değildirler (Raz, 1988: 193-217).

Aynı şekilde, eşitlikle ilgili temel haklara karşı olan argüman ise,

- Eşitlik, bizim sadece iyi olarak gördüğümüz şeylerin dağılımındaki eşitliği önemsememiz nedeniyle, bütünüyle siyasal ahlâkı yansıtmayabilir,
- Temel iyiler için makul seçenekler, tatmin edici olabilir veya olmayabilir,
- Eşitlik ilkelerinin, bireylerin hareket etmesinde önemli bir rolü yoktur. Çünkü her bireyin tatmin edici olan ve olmayan iyiler hakkındaki iddiaları görece bir öneme sahiptir (Raz, 1988: 217-244).

Böylece Raz, liberal hakların kişisel otonomi değerini içeren belli bir *iyi yaşam* anlayışına başvurarak gerekçelendirildiğini savunur. Raz, liberal hakları hükümetin belli ahlâki idealleri teşvik etmesini ortadan kaldırmayan, fakat bu idealleri teşvik ettiği durumlara dair sınırlar getiren haklar olarak düşünür.

Raz, böyle bir temellendirmeden sonra, siyasal hak ve özgürlüklerin temel haklara referansla gerekçelendirilebilip gerekçelendirilemeyeceği sorununu tartışır ve hak temelli yaklaşımlara karşı bir görüş geliştirir. Raz, otonomi idealinin sadece ortak iyilere dair net seçeneklerin bulundu-

ğu bir toplumda yerine getirilebileceğini iddia eder. Böylece otonomi ideali, belli ortak iyilerin temelde değerli olduğu fikrini gerektirir (Raz, 1988: 202-209). Bu nedenle, kişisel otonomi fikri ile ahlâki bireycilik, birbirine uymayan değerlerdir. Bu durumda belki de Raz'ın en önemli iddiası, kişisel otonomiye dayanmakla beraber bireyciliğe dayanmayan liberal haklar teorisinin geçerliliğidir ve bireyciliğin reddinden hak temelli liberalizmin inkârına gidilmesi gerektiğidir (Raz, 1988: 206-207). Raz'a göre otonomi sahipliğinin, beraberinde belli ortak iyi seçeneklerinin varlığını getirmesi gibi haklar da beraberinde ödevleri getirir. Bu nedenle bir kişi, otonomisi için gerekli şartların sağlanmış olması ile hak sahipliğini kazanmış olmaz (Raz, 1988: 207).

Raz, bireycilik eleştirisi ve belli kolektif iyilerin önemine vurgu ile bireycilik temelli klasik liberal söylemden de ayrılmaktadır. Ona göre kişisel otonomiye vurgu, baskıya karşı bireyciliği korumaya konu olmamalıdır. Bir toplum, kişisel otonomi idealini teşvik etmek istiyorsa, bireylere otonom olarak yaşamak için gerekli fırsatları sağlamak zorunludur. Böylece otonomiye yapılan vurgu, sadece belli *negatif hakları* değil aynı zamanda *pozitif hakları* da gerekçelendirir. Raz, liberal hakların özünü kişisel otonomiye referansla açıklama girişiminde bulunacak kadar klasik liberal yaklaşıma uygun düşünse de, bu otonomi idealinin ahlâki bireycilikten ve libertaryan negatif hak düşüncesinden bir kopuşa öncülük ettiğini iddia etmektedir. Raz'ın mükemmeliyetçi yaklaşımının, ahlâki bireyciliği reddetmesi ve ortak iyileri vurgulaması, kendi teorisini bazı komuniteryan yaklaşımlara benzetse de, güçlü bir merkezi iktidar fikrine itiraz etmesi bu benzeşimin yersizliğini gösterir. Raz'ın düşünce sisteminde yönetimin temel rolü, otonomiyi ve çoğulculuğu hazırlayan temel şartları korumaya özgülenmiştir (Raz, 1988: 427).

Raz'ın kişisel otonomiyi başlı başına bir değer olarak kabul etmesi, birbiri ile uyuşmaz ve eşit derecede değerli çeşitli yaşam şekillerinin bulunduğunu savunan *değer çoğulculuğunun* kabulünü gerektirir. Raz, bunu şöyle ifade eder:

"Hiç kimse otonominin iyi için kullanılması gerektiğini inkâr edemez. Sorun, otonominin kötüye kullanılması halinde yine değer niteliğine sahip olup olmadığıdır. Ahlâken otonom bir suçlu mu yoksa otonom olmayan bir suçlu mu daha iyidir? Sezgilerimiz otonom olanın daha iyi olduğu yaklaşımına hemen isyan etmektedir. ... Otonomi sadece iyiyi gerçekleştirmeye yönelik bir çabalama varsa değerlidir. ... Otonomi değe-

rini kabul eden bir ahlâk teorisi kaçınılmaz olarak çoğulcu bir görüşü destekleyecektir." (Raz, 1988: 380-381)

Bu pasajda Raz'ın otonomi olarak ele aldığı şeyin, siyasal bir otonomi değil metafizik bir otonomi (özgürce davranma kabiliyeti) olduğu tarzında bir düşünce aklımıza gelse de, Raz'ın otonomiyi bizzat içkin bir değer olarak düşünüp bunun kötüye kullanılmasının dahi kendi değerini azaltamayacak nitelikte olduğunu varsaymak daha yerinde olur.

Değer Teorisi ve Liberalizm

Kişisel Esenlik

Raz, "ahlâk, bireylerin esenlik durumunu geliştirmekle ilgili olarak düşünülmelidir" (Raz, 1988: 267) ifadesi ile esenliğin kendi değer teorisi açısından merkezi konumunu çok net bir şekilde belirtmektedir. Kişisel esenliğin bu önemi siyasi ahlâk teorisi bakımından Raz'ı, modern siyaset teorisyenlerinden ayırmaktadır. Çünkü Raz'a göre çoğulculuk ve otonomi açıklamalarında ve savunusunda en nihayetinde kişisel esenliğe dayanılmak durumunda olunduğundan kişisel esenlik düşüncesine dair bir açıklama gerekli olmaktadır (Raz, 1988: 267). Yani kişisel esenlik, siyaset felsefesinde dolaylı bir açıklama yoluyla merkezi bir önem kazanmaktadır. Raz, esenlik düşüncesini bir istisna olarak ele almamaktadır. Oysa çağdaş siyaset kuramcıları esenliğe arzuların tatminini gerçekleştirme bakımından önemli bir rol vermektedirler (Crisp, 1997: 499).

Esenliğin değer teorisi açısından merkeze alınması ve siyasal teori açısından büyük bir öneme sahip olması, nasıl anlamlandırıldığı ile çok yakından ilişkilidir. Raz'a göre, bir kişinin esenliği hakkında bir hüküm vermek onun bütün yaşamı hakkında bir değerlendirme yapmak demektir (Raz, 1988: 293). Yani bir kişinin esenliği hakkındaki gerçeklik, onun yaşamının kendisi için nasıl iyi olduğu hakkındaki gerçekliktir. Öyleyse, bir kişinin esenliği o kişi için neyin iyi bir yaşam olduğunu ifade etmektedir.

Raz'a göre bir kişinin mutluluğu, yaşamı boyunca gerçekten değerli gördüğü *amaçlarını* gerçekleştirmede başarılı veya başarısız olma derecesine göre belirlenir (Raz, 1988: 289). Kişisel mutluluğu karakterize eden temel ölçüt kişinin kendi yaşamına dair yaptığı başarı veya başarısızlık değerlendirmesidir. Yoksa kişinin başkalarının mutluluğuna katkısının

bir değerlendirmesi değildir. Bir kişinin kendi mutluluğu ile ilgili doğru kararın ne olduğunun belirlenmesinde, genellikle kendisinin değerlendirme ve kararları etkin olabilirken, bazen de başkalarının değerlendirme ve kararları etkin olabilmektedir. Yine de Raz'a göre, birçok durumun değeri büyük oranda kişinin kendi etkin amaçlarına bağlıdır (Raz, 1988: 290).

Mutluluğun ne olduğuna dair tartışmalarda, Raz'ın getirdiği temel eleştirilerden birisi, mutluluğun **kişisel çıkar** (*self–interest*) kavramı ile karıştırılması hakkındadır. Kişisel çıkarın daha çok biyolojik ihtiyaç ve arzuların tatminine odaklanıyor olması, onu mutluluktan ayırır[18]. Bu durumda, mutluluktaki 'kişinin amaçlarında başarılı olma durumu'nu, 'kişinin biyolojik olmayarak belirlenmiş amaçlarındaki başarı durumu' olarak ifade edebiliriz. Kişilerin başkalarının yararına davranma sebeplerinin var olduğu oranda, bu sebeplerin onların amaçlarını da oluşturması mümkündür. Ama kişisel mutluluk başkalarının mutluluğunu gerçekleştirmeye yönelik çabalarla karakterize edilmemektedir. Örneğin, aşırı bulaşıcı hastalıklara maruz kalan insanların acılarını hafifletmek için gönüllü bir şekilde çalışarak kendi yaşamını kısaltan bir kişi, kendi esenliğini artırmakla beraber kişisel çıkarlarına aykırı davranmış olmaktadır. Bunun tersine dair de birçok örnek verilebilir. Raz, neticede esenlikle ilgili olarak şu sonuca varmaktadır: "İnsanların esenliği, hem ahlâk açısından hem de insan çıkarları bakımından çok önemlidir" (Raz, 1988: 317).

Raz, geçerli olan ahlâki ideallerin siyasetten dışlanmaması gerektiğini düşünmektedir. Eğer ahlâki ideallerin varlığı kabul ediliyorsa, o zaman sadece arzuları tatmin edici bir politika savunulamaz (Raz, 1988: 161-162). Bu argüman, insanların kendilerine saygı duymaları için arzularının gerekçelendirilmesi gerektiğine dair olan inancı zorunlu kılar. Özellikle, bu argümana göre insanlar, arzuladıkları şeyler, arzulanmasından bağımsız olarak, özü itibariyle değerli olduğundan dolayı bu şeyleri arzulayarak kendilerine saygı duyarlar. Bu durumda bu sav, insanların arzu-

---

18 Raz, esenlik ile kişisel çıkarın birbirinden farklılaşma durumunu dört farklı sebebe bağlamaktadır. Birincisi, yukarıdaki gibi, kişisel çıkarın biyolojik arzu ve ihtiyaçların tatminine yönelik olması; ikincisi, esenliğin temel belirleyicisinin kişinin amaçlarını gerçekleştirmedeki başarı veya başarısızlık olmasıdır. Örneğin ebeveynin çocuklarının muvaffakiyetini geliştirmeye yönelik başarısı kendi çıkarlarına uymayabilirken kendi esenliklerine katkıda bulunmaktadır. Üçüncüsü, kişinin başkalarına yönelik amaçları kişisel çıkarlarını etkilemezken, mutluluklarını etkiler. Dördüncüsü, kişinin esenliği, amaçlarının veya gerçekleştirmeye çalıştığı şeylerin değerine bağlıdır. Böyle olduğundan insanlar zamanlarının çoğunu değerli amaçlarını gerçekleştirmek için harcarken, kişisel çıkarlar bakımından böyle olmayabilir (Raz, 1988: 294–299).

larının değer yargılarının doğruluğu şartına bağlı olduğunu ileri sürer. Bu netice göz önüne alındığında, bu argümana itiraz etmek mümkün olacaktır. Öyle ki, insanların arzularının hatalı değer yargılarına dayanması olasıdır; hatta çoğu arzuların böyle hatalı değer yargılarına dayandığını bilmekteyiz. Öyleyse hatalı değer yargılarına dayanan arzuların tatmin edilmesinin amaçlanması tercih edilemez bir nitelik kazanır. Buradan şöyle bir neticeye ulaşabiliriz: İnsanlar arzularının tamamıyla kendi arzuladıkları gibi gerçekleştirilmesini istemezler. Eğer insanlar hatalı değer yargılarına dayanan arzularının tatmin edilmesini istemiyorlarsa, o zaman böyle arzuların tatminini amaçlamak için bir sebebin varlığından bahsedilemez (Regan, 1988-1989: 1042). Netice olarak, siyasetle sadece arzu tatmini amaçlanmamalıdır.

Bu durumda, klasik liberalizmdeki arzu tatmini olgusuyla Raz'ın tanımladığı esenlik olgusu arasında önemli bir fark vardır. Arzular hatalı değer yargılarına dayalı olarak ortaya çıkabilirken, esenlik değerli olan amaçlardaki başarılar olarak önem taşımaktadır. Arzuların hatalı değer yargılarına dayanabilir olmasından dolayı, yöneticilerin sosyal politika olarak arzuların tatminini amaçlayabilmesi, bu arzuların başlı başına değerli olmasına bağlıdır. Oysa esenlik özünde bir değer taşıdığından, hükümetin esenliği amaçlamasında bir yanlışlık yoktur. Ancak Raz'ın bu çıkarımı, hükümetin bireyler namına amaçladıkları şeylerin bireylerin kendileri için amaçladıkları şeyler ile çelişmesi mümkün olduğundan hatalı olabilir (Regan, 1988-1989: 1043).

Eylem sebepleri faillerin bir meselede kendi kendilerine bir eylemi gerçekleştirmek için var olan sebeplerdir. Raz'a göre, esenlik ise ancak aktiviteler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Yani esenlik, soyut olarak ve çıkarımsal olarak elde edilen bir netice değil, eylemlerle amaçların gerçekleştirilmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir değerdir.

Sonuççuluk

Sonuççuluk, sonuç itibariyle insanın esenliğinin arttığı durumlarla ilgilenmemiz gerektiği düşüncesidir. Genel olarak faydayı artıran bir eylem, bazı insanların tercihleriyle çatışabilir. Bu durumda bazı insanların tercihleri tatmin edilirken bazılarının tercihleri tatmin edilemeyecektir. Bütün tercihleri tatmin etmenin olanaksız olduğu bir durumda, eşit oranda bir faydanın her zaman herkes için aynı ağırlıkta olamayacağı sonucu doğ-

maktadır. Özellikle Rawls gibi çağdaş liberaller, faydacılığı bu noktadan hareketle eleştirmektedir. Raz'ın sonuççulukla ilgilenmesi sonuççu–faydacı etik ile liberalizmin birlikte ele alınıp alınamayacağı sorununa dayanır (Raz, 1988: 267). En soyut tanımıyla faydacılık, ahlâk bakımından doğru eylem ya da politikanın toplumun fertlerine en çok mutluluğu getiren eylem ya da politika olduğunu savunur[19]. Bu tanımlamadan kapsamlı ve soyut bir ahlâk kuramı çıkarılabilse de, Raz'ın sonuççulukla ilgisi bakımından düşünüldüğünde, siyasi ahlâk olarak faydacı ilkeler bireyler arasındaki kişisel ilişkilere değil, *toplumun temel yapısına* denk düşmektedir[20].

Raz da faydacılığın devlet müdahalesinin büyümesi ve bu müdahalenin bireysel özgürlükler alanını ihlal etmesi ile birlikte değerlendirildiğinden bahsetmektedir (Raz, 1988: 267). Faydacılık, bu konumu ile anti–liberal neticelere yol açabilen soyut ahlâk teorisi görünümü arz etmektedir. Raz, sonuççuluğa ilişkin bu düşünceyi, sonuççuluğu eylem sebepleri bakımından gruplara ayırarak analiz etmektedir[21]. Öncelikle Raz, sonuççuluk itirazlarının eylemin sonuçlarının eylemin, gerçekleştirilme sebepleri arasında yer almadığı iddiasına dayanmadığını vurgulamaktadır (Raz, 1988: 268). Raz, sebeplerden hareketle eylem sonuççuluğuna ilişkin şu çıkarımları yapmaktadır (Raz, 1988: 268-269):

- *Katı sonuççuluk*: Bir eylemin uygulanması için geçerli olan sebebin sadece ve sadece, o eylemin uygulanması neticesinde ortaya çıkardığı etkilere göre belirleneceği düşüncesini savunur. Bu durumda eylem sebeplerinin kuvveti/ağırlığı sadece, eylemin sonucunun değerinin bir fonksiyonudur. Raz, böyle bir sonuççuluk fikrini bütün olarak kabul etmemektedir.

---

19 Elbette ki, faydacılık hakkında birbiri ile bağlantı kurmakta zorlanılacak derecede farklı tanım ve yaklaşımlar vardır. Yukarıda verilen tanımla Bentham ve Mill etrafında şekillenen klasik liberal yaklaşım esas alınmıştır.

20 Faydacılığın bir siyasi ahlâk olarak çekiciliğinin gerisinde tek tutarlı ve sistemli ahlâk felsefesi olduğu inancı vardır. Kymlicka, faydacılığı çekici bir siyasi ahlâk kuramı kılan iki özellikten bahsetmektedir: İlki, faydacıların ulaşmaya çalıştığı amacın herhangi bir doğa ötesi varlığa dayalı olmamasıdır. İkinci çekiciliği ise, sonuççu olmasıdır. Bu durumda faydacılık, insanın refahının önemli olduğuna ilişkin sezgimizin yanı sıra ahlâk kurallarının insanın refahı üzerindeki sonuçlarıyla sınanması gerektiği yönündeki sezgimize denk düşmesi olarak özetlenebilir. (Kymlicka, 2004: 13–16)

21 Raz, eserlerinde kendisinin bir sonuççu olduğunu iddia etmemekle birlikte, sonuççu olmadığını da iddia etmemektedir. Sonuççuluğu eleştirenlere karşı eleştirel bir tavır benimserken, mutlak anlamda sonuççuğu savunan bir tavır içerisine de girmemektedir.

- *Karşılaştırılabilirlik*: Bütün sebeplerin, ağırlık itibariyle karşılaştırılabilirlik karakterine sahip olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Raz, bazı çatışan ve yarışan sebeplerin taşıdıkları değerlerin birbirinden farklı olması sebebiyle ağırlıklarının karşılaştırılamayacağını düşünmektedir.
- *Fail–tarafsızlık*: Olası bütün neticelerin fail için tarafsız olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Yani bir sorundaki her farklı yaklaşımın bütün failler için aynı şekilde etki doğuracağı ileri sürülmektedir. Raz, bu yaklaşımı da yetersiz bularak eleştirmektedir.
- *Şeffaflık*: Hakiki değerlerin herkes için apaçık olduğunu savunan görüştür. Yani bu görüşe göre bir durumu temelde değerli kılan özellikler, bazı failler için bu durumu iyi yapan özelliklerdir. Raz, böyle bir sonuççuluk düşüncesini de eleştirmektedir. Ancak Raz için otonomi değerinin herkes için geçerli olan bir değerinden bahsetmek mümkündür (Raz, 1988: 407).
- *Maksimizasyon*: Bir eylemin doğruluğunu, sadece ve sadece uygulanmasının değerleri maksimize etmesine bağlayan görüştür.

Raz'a göre pratik düşünce en nihayetinde ya sonuççu olmak ya da olmamak durumundadır (Raz, 1988: 265-266). Raz, sonuççu düşünceleri doğrudan reddetmemekle birlikte, sonuççu düşünce olarak gelenekselleşmiş bazı doktrinleri reddetmektedir. Her şeyden önce o, *katı sonuççuluk* olarak tanımladığı, bir eylemi gerçekleştirme veya gerçekleştirmeme sebeplerinin sadece o eylemin sonuçlarına bakılarak belirlenebileceğini iddia eden düşünceyi eleştirmektedir (Raz, 1988: 268-269). Bu doktrine göre eylemler ya hiçbir içkin değere dayanmamakta ya da eylemlerin içkin değerleri onların gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceğine karar verme sürecinde rol oynamamaktadır. Yine Raz, olguların, birilerinin bunları iyi olarak nitelemelerinden dolayı değerli olduğunu savunan doktrini de eleştirmektedir. Yani Raz, bir failin iyiliğinin, failin kişisel değerlendirmelerine başvurularak belirlenebileceğini savunan doktrini de eleştirmektedir.

Sosyal Formlar

Raz'ın sosyal formlar (social forms) olarak isimlendirdiği eylem gruplarını sosyal pratikler ve konvansiyon olarak isimlendirmek de mümkündür. Raz'ın siyaset teorisinde sosyal formlar, esenliği karakterize eden kapsa-

yıcı amaçları (comprehensive goals) garanti etmesinden dolayı çok önemli bir yere sahiptir. Bir amacı kapsayıcı bir amaç haline getiren şey, amacın, insanların hayatının önemli parçalarını kapsayan sonuçlara sahip olmasına bağlıdır. Raz'a göre, bir kişinin kapsamlı bir amacının varlığı sadece, bu amacın bir toplumda geniş kitleler tarafından uygulanan davranış formları gibi sosyal formların varlığına dayanması durumunda söz konusu olabilir (Raz, 1988: 308). Örneğin hukukun etkinliğinin bulunmadığı bir toplumda, kişinin hukuki kariyerinin gereklerini yerine getirmesi mümkün olmayabilir; yine bir kişinin, hekimlik mesleğinin gereklerini yerine getirmenin tanınmadığı bir toplumda hekimlik mesleğini uygulaması mümkün olmayabilir. Sosyal formların amaçlar açısından taşıdığı önemi vurgulayan bir başka örnek evlilik kurumu ile ilgili olarak verilebilir. Kişinin evliliğini oluşturan davranışlar, aynı toplumda yaşayan diğer fertlerin de benzer davranışları (benzer gelenekselleşmiş pratikler) gerçekleştirmesinden dolayı anlamlıdır (Raz, 1988: 309-310).

Raz, sosyal formlar ile ilgili bu tezini iki argümana dayanarak açıklar. **Birinci argüman**, bir bireyin esenliğinin, davranışlarının değerini sosyal formların varlığına bağlıyan argümandır (kişisel esenliğin sosyal formlara bağlılığı) (Raz, 1988: 310-311)[22]. Eğer bir toplumda evlilik ve hukuk gibi bazı sosyal kurumlar bulunmazsa, böyle bir toplumda bu kurumların gerekleri ile ilgili eylemlerin de herhangi bir değeri kalmayacaktır. Evlilik gibi hukuk kurumu kapsamına giren eylemler, toplumun diğer fertlerine bağımlı aktiviteler olarak isimlendirilebilir (Crisp, 1997: 508). **İkinci argüman**, temel ve kapsamlı amaçların sosyal formların varlığına dayanması gerektiği argümanıdır (esenliğin temelini oluşturan amaçların sosyal formlara bağlılığı) (Raz, 1988: 311-312).

Bu iki argümandan hareketle sosyal formlara dayalı olarak şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Aynı eylemi gerçekleştirmeye yönelik bir çaba sosyal bağlama dayalı olarak farklı değerlere sahip olabilecektir (Raz, 1988: 311). Yani, tıp kurumunun bulunmadığı bir toplumdaki hastalıkları tedavi etme eylemi ile tıp kurumunun bulunduğu bir toplumda doktor olma, aynı davranış kalıbını içerebilir; ama farklı aktivitelerin bulunduğu sonucuna götürür. Ancak Raz çok net bir biçimde, sosyal formlara ilişkin açık-

22 Raz'ın ileri sürdüğü bu argüman Wittgenstein ve MacIntyre'ı hatırlatmaktadır. MacIntyre, After Virtue (Erdem Peşinde)'de sosyal kurumlar ile sosyal pratikler arasında bir ayrım yaparak farklılığın önemini vurgulamaktadır. Wittgenstein'in kural analizinde belli bir toplumda kabul görmekten bahsetmesi, konuya getirdiği perspektifi yansıtmaktadır.

lamalarından konvansiyonalist bir değer teorisinin çıkarılmaması gerektiğini ifade etmektedir (Raz, 1988: 310).

Bir kişinin esenliğini, değerli amaçlarındaki başarılı olma çabasına dayandırdığımızda, değerli olduğu varsayılan *temel amaçlar*ındaki başarısının onun esenliğinin temel kaynağı olacağını anlamayı kolaylaştıracaktır. Esas anlaşılması zor olan böyle bir esenlik fikrinin, kişinin iyi bir yaşam sürmesini kişisel amaçlarına dayandırmayan görüş ile bir şeyi sadece bir kişinin onu değerli görmesinden dolayı değerli olduğunu varsayan yaklaşım arasındaki farktır. Raz, temel amaçların esenliği karakterize eden en temel unsur olduğunu savunmakla her iki esenlik fikrini de eleştirmektedir. Örneğin, bir kişinin kendi yaşamı için en temel amaç olarak gitarist olmayı benimsemesi durumunda, kendi esenliğini bu girişiminde başarılı olmaya dayandırması makul olacaktır.

Açıkçası Raz'ın otonomi ve esenlik değeri açısından temel amaçlar yoluyla sosyal formlara yüklediği bu merkezi önem onu komüniteryan siyaset kuramlarına yaklaştırmaktadır. Raz, bireysel davranışların temel değerinin toplumsal formların varlığına dayalı olduğunu iddia etmektedir (Raz, 1988: 310). Yine Raz, bireylerin amaçlarının toplumsal formlarla olan ilişkisi aracılığıyla oluşturulduğunu ve sürdürüldüğünü iddia etmektedir (Raz, 1988: 312). Örneğin bir aile kurma olgusu, arkadaşlık olgusu bunların toplumsal birer kurum olmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Raz'ın bu iddialarının yanında iki noktadan kaçındığının belirtilmesi de gereklidir. İlk olarak Raz, kişisel esenliğin sosyal formlara bağlılığına ilişkin ortaya koyduğu savlarının hiçbir şekilde konvansiyonalist bir teze dayanmadığını iddia etmektedir. Yani Raz'a göre, sosyal onaylama bir şeyin değerliliği için yeterli değildir (Raz, 1988: 310). Raz bu sonuca kişinin değerler karşısındaki durumundan hareketle ulaşmaktadır. Nasıl ki, bir kişi kendisi için neyin iyi olduğu hakkında hata yapabiliyorsa ve amacının değerli olduğuna inancı o amacı değerli yapmıyorsa; toplum için de aynı şeyin düşünülmesi mümkündür. İkinci olarak Raz, bir kişinin temel amaçlarının sosyal formlardan hareketle tespit edildiğini söylemenin, konvansiyonların varlığını reddetmek sayılmayacağı fikrini benimsemiştir (Raz, 1988: 312-313).

Otonomi, kişinin önünde değişik değer seçeneklerinin olmasını gerektirir. Değer seçenekleriyse büyük oranda sosyal formlara bağlıdır. Raz bu noktadan hareketle, otonominin değişik sosyal formların varlığını gerektirdiği neticesine ulaşmaktadır (Raz, 1988: 247). Raz'ın bu konumuna

ilişkin sorulması gereken soru, birey ile toplum arasındaki ilişkide hangisinin öncelenmesi gerektiğine dairdir.

Ahlâki Çoğulculuk ve Ortak–Ölçülemezlik

Raz'ın ahlâk kuramının merkezinde ahlâki çoğulculuk yer almaktadır. Çoğulculuk teorileri ahlâk ve siyaset felsefesinin en önemli teorileri arasında yer almaktadır. Liberalizmin bireyin yanında kamu kurumlarına da önem vermesi, temelini toplumsallıktan alan siyasi ve ahlâki teorilerle ilişki bakımından, çoğul değerlerin tanınması ile netleştirilebilir. Çoğulculuğun en temel iddiası bütün temel ahlâki prensiplerin çoğul nitelikli olduğudur; bunun neticesi olarak da değerler arasında hiyerarşi yapılmasının olanaksız olduğudur. Değer çoğulcu liberal düşünürlere göre, liberalizm temel tutarlılığını değer çoğulculuğu ile olan uyumundan alır. Değer çoğulcu liberal bir teorinin temel tezlerini şöyle sıralayabiliriz (Galston, 2002: 4-6):

- Değer çoğulculuğu rölativizm değildir. Bu nedenle değer çoğulculara göre, iyi ile kötü, sevap ile günah / suç arasındaki fark objektif ve rasyonel olarak savunulabilir[23].
- Objektif iyiler tamamıyla derecelendirilmiş olmayabilir. Yani bütün iyiler için, nitelik itibariyle heterojen olmalarından dolayı, genel bir ölçüden bahsedilemeyebilir. Bu, bütün insanlar için geçerli olan ortak ve temel bir iyinin olmadığı anlamına gelir. Bütün insanlar için üstün bir iyiden bahsedilemeyecekse sosyal kurumlar için de birincil bir erdemden bahsetmek yerinde olmaz.
- Değer çoğulculuğu, değerlerin sosyal pratiklere bağımlılığını savunur (Raz, 2003a: 19–22). Bazı iyiler, insan hayatı bakımından herhangi bir seçme önceliğini şekillendirmesi bakımından temel nitelikte olabilir[24].
- Temel iyilere yönelik sınırlandırıcı yaklaşım, insanların iyi yaşam alanına ilişkin meşru seçim alanlarının geniş olması gerek-

---

23 Raz, "insan, olan şeyin oluşunun olmayan şeyin de olmayışının, her şeyin ölçüsüdür" şeklinde formülize edilebilecek Protagoras vari bir kriteri eleştirerek, kendi değer teorisinin, ne sübjektivist ne objektivist ne de rölativist olduğunu belirtmektedir. (Raz, 2003a: 15–16)

24 Bu tür iyilerin tanınması toplumdaki büyük suçların varlığını önleyici bir özelliğe gereksinimden dolayıdır.

tiği inancına dayanır. Yani insanlar arasındaki meşru farklılıkların geniş olması bireysel özgürlük ve demokratik karar alma alanını belirler.

- Değer çoğulculuğu insanlar arası iyi yaşam haline yönelik farklılıkları temel bir iyi ölçütüne indirgeme girişiminde olan ve değerleri bir hiyerarşi içerisinde kategorize eden diğer teorilerden farklılaştırılarak düşünülmelidir.

Değer çoğulculuğu, esasında değerlerin topluma bağımlılığı temel fikrinden hareketle kurgulanmaktadır. Değerlerin topluma bağımlılığı tezi ayrıntılı bir biçimde ele alındığında çoğulculuk, değişim ve hoşgörü kavramları merkezi bir öneme sahip olmaktadır. Raz, değerlerin topluma bağımlılığını birbiri ile ilişki içerisinde bulunan iki tezle incelemektedir (Raz, 2003a: 19–22):

- Topluma özel bağımlılık tezi; 'bazı değerler sadece, kendisini sosyal pratiklerin *özel olarak* desteklemesi durumunda vardır' şeklinde bir iddiada bulunan tezdir.
- Topluma genel bağımlılık tezi; bazı istisnalarla birlikte, 'bütün değerler ya özel bağımlılığa konu olmasından dolayı ya da özel bağımlılığın konusu olan değerlere bağlılıktan dolayı sosyal pratiklere bağımlıdır' tarzı bir iddiaya dayanan tezdir.

Raz, insan hayatındaki birçok değerin, değerlerin sosyal pratiklere dayanması gerektiğini varsaydığından dolayı, ortak–ölçülemez bir karaktere sahip olduğunu düşünmektedir. Raz'ın bu düşüncesini ortaya koymadan önce ortak–ölçülemezlikten ne anladığını ele alabiliriz: İki değerli eylem, değerleri bakımından birinin diğerinden daha değerli (ya da eşit) olduğu ortaya konulamıyorsa, ortak–ölçülemez bir karaktere sahiptir. Raz'a göre ortak–ölçülemezliğin esas önemi belli bir eylemin değerinin tespiti ve bunun üzerindeki politikalarda değil, insan yaşamının temel aktivitelerinin çoğunun ortak–ölçülemez bir karaktere sahip olmasındadır. Örneğin, hukukçu olarak yaşamak, sanatçı olarak veya bir öğretmen olarak yaşamakla ortak–ölçülemez niteliktedir. Çünkü bu yaşam tarzlarının sahip olduğu değerleri kıyaslamak mümkün değildir.

Değer çoğulculuğu düşüncelerinin ortak noktası, iyi yaşamın birçok türünün olduğu ve bunlardan bazılarının değer açısından kıyaslanamayacağı önermesidir. İyi yaşamın bazı türleri ne birbirinden daha iyi ya da daha kötü, ne de değer açısından aynıdır; bu iyi yaşam biçimleri kıyas-

lanamaz ve birbirinden farklı biçimlerde değerlidirler. Ortak-ölçülemez değerler farklı biçimlerde ortaya çıkabilir (Gray, 2003: 38):

- Bazı değerlerin, birbirinden farklı kültürlerdeki ahlâki yaşamı yönlendiren uzlaşımlardan kaynaklaması, bu değerleri ortak-ölçülemez değerler haline getirmiştir.
- Aynı türden bir değerin, farklı kültürlerde farklı yorumlanmasından dolayı, bu değerin ortak-ölçülemezliğinden bahsedilmektedir.
- Bir eylem formunun farklı kültürlerde farklı değer ve erdemlerle belirlenmesini değer ve erdemler arasında ortak-ölçülemezliğin bulunduğunu gösterir. Yani bazılarının erdem olarak övdüğünü diğer bazıları kınayabilir. Kültürler farklı değerleri takdir ettiklerinde, bunları somutlaştıran yaşam biçimlerinin değerini kıyaslamak da olanaksızlaşır.

İnsan yaşamında nasıl ortaya çıkarlarsa çıksınlar, ortak-ölçülemez değerler kapsayıcı bir değere göre karşılaştırılamaz bir niteliğe sahiptir. Örneğin, arkadaşlık ile para olgusunu birlikte düşündüğümüzde; kişi başkaları ile geçirdiği zamanı parayla ölçebiliyorsa, o bir arkadaş değildir. Bu durumda başkalarıyla geçirilen zamanı paraya değişmemek arkadaşlığın bir parçasıdır. Bu arkadaşlığın paradan üstün tutulmasının zorunlu olduğu anlamına gelmez; ama arkadaşlığın ve paranın değer açısından karşılaştırılamaması anlamına gelir. Sadece arkadaşlığın paradan ne daha iyi ne de daha kötü olduğunu, onun parayla ve diğer maddi değerlerle kıyaslanamaz olduğunu düşünenler arkadaş edinmeye muktedirdirler (Raz, 1988: 352). Arkadaşlık ve para gibi kıymetler değer açısından kıyaslanamazlarsa, onlar arasında farklı seçimler yapan insanların yaşamları da kıyaslanamaz.

İnsanlar için en iyi yaşam çok çeşitli biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Bu yaşam biçimlerinden bazıları bir araya getirilemez. Bundan dolayı bütün insanlar için tek bir en iyi ya da en değerli bir yaşam biçimi yoktur. Eğer normal koşullarda, kişi, yaşamını ek birtakım erdemler edinerek ya da herhangi bir erdeme sahip olma aşamasını, sahip olduğu başka bir erdemi feda etmeksizin veya yaşamında hâlihazırdaki aşamayı yükselterek geliştiremiyorsa, onun yaşamı değerli bir yaşamdır. Buna göre değer çoğulculuğundaki inanç, birçok değerli yaşam biçimi olduğu inancıdır (Raz, 1988: 396).

Çoğul değerlerin, ortak-ölçülemez değerler olduğunun kabul edilmesi durumunda, bir toplumdaki değer çatışması sorununa nasıl bir çözüm getirileceği problemi ile karşılaşılacaktır[25]. Raz, böyle bir değer çatışması durumunu liberal iyiler bulmaya çalışmakla çözümlemektedir. Raz, siyasi ahlâk kuramında otonomi değerini değer çatışmalarında temel çözümleyici değer olarak ele almaktadır. Bu anlamda otonominin değeri, aklın hakemlik yapamayacağı yerlerde, değerler arasında seçim yapmamızı sağlamasında yatar. Yani otonomi, onu hayata geçirdiğimiz zaman, bizlere değerleri karşılaştırılamayacak yaşam biçimleri arasında seçim yapma olanağı sağladığı için değerlidir. Böylece bir insan otonom bir fail olarak yaşayamadığı müddetçe, modern bir toplumda iyi yaşam halini yakalayamaz. Aşağıda Raz'ın değerler çatışmasına ilişkin getirdiği çözümlemeyi, modern toplumlarda hukukun otoritesinin meşruluğuna temel oluşturması açısından, biraz ayrıntılı olarak ele almayı düşünüyoruz.

Liberal Mükemmeliyetçilik ve Otonomi

Raz'ın siyaset teorisinin merkezinde otonomi düşüncesi yer almaktadır. Otonomi merkezli bir siyasal kuram, ilk bakışta anti–mükemmeliyetçi bir devlet fikrinin savunulması gerektiği sonucunu ortaya koymakta ise de Raz, otonomi prensibinin mükemmeliyetçi bir prensip olduğunu ifade etmektedir:

"Otonomi prensibi mükemmeliyetçi bir prensiptir. Otonom bir yaşam sadece değerli ve kabul edilebilir proje ve ilişkileri gerçekleştirmek için sarf edilirse değerlidir. Otonomi prensibi hükümetlere ahlâken değerli fırsatları yaratma, değersiz olanları da elimine etme olanağı sunar; hatta hükümetlerin bunu yapmak zorunda olduğunu belirtir" (Raz, 1988: 417).

Otonominin bu şekilde anlaşılması elbette ki siyaset felsefesi için çok önemli sonuçlar doğuracaktır. Raz, buradaki otonomi tanımlaması ile kendi siyaset teorisini otonomi üzerinde inşa etmekten vazgeçmeyip, otonomi merkezli siyaset teorilerine yöneltilen eleştirilere cevap oluşturabilmek için otonom bir yaşamın değerli bir yaşam olmasını şarta bağlamak-

25 Ahlâki değerler arasında bir derecelendirmenin yapılacağı kabul edildiğinde, değer çatışmalarının çözümüne ilişkin ciddi bir sorun yaşanmayacaktır. Çünkü çatışan değerler arasında bir derecelendirme yapıp, daha baskın değerin tercih edilmesi sorunu çözecektir.

tadır. Böylece liberal olmayan toplumlarda da geçerli olabilecek bir iyi yaşam tasarımına kapı aralamaktadır[26].

Komüniteryanlar liberal değerlerin evrenselliğine karşı, her kültürün kendine özgü iyi yaşam kriterlerinin bulunduğu argümanından hareket etmektedirler. Örneğin Alasdair MacIntyre liberal değerlerin evrenselliği tutumunu şu şekilde eleştirmektedir: "(H)er kültür ve geleneğin kendine özgü rasyonel standartlara sahip olmasından dolayı, birini diğerine tercih etmenin haklı ve makul gerekçelerini bulmada yeterli nedenimiz yoktur" (MacIntyre, 1988: 351–352). MacIntyre bu eleştiri ile farklı geleneklerin kendilerine özgü rasyonellik kriterlerinden bahisle, liberal değerlerin evrenselliği iddiasına karşı durmaktadır. Bu iddiaya göre, farklı kültürler arasında ortak kültürel ve ahlâki ölçütler bulma girişiminin hemen hemen imkânsız olduğu ileri sürülebilirken, liberalizmin de kendine özgü bir kültüre sahip olduğu ve kendi varlığını devam ettirebilmek için liberal değerleri benimsemiş bir topluluğa ihtiyaç duyma zorunluluğu ileri sürülebilir. Aynı eleştiriyi Charles Taylor'da da bulabiliriz: "Liberalizm, bütün kültürlerin olası buluşma alanı değildir; liberalizm, bir kültürler yelpazesinin siyasal açıdan dışavurumudur ve başka türden bir kültürler yelpazesiyle bağdaştırılması oldukça güçtür" (Taylor, 2005: 70). Raz'ın, otonomiyi nihai bir değer olarak kabul etmesi, liberal değerlerin evrenselliği iddiasına yöneltilen bu eleştirilere muhatap olması ile sonuçlanabilecekken, otonomi idealini sosyal formlara (ve dolayısıyla değerli olana yönelmeye) bağlaması ile bu tarz bir eleştiriden kurtulabilecektir.

Klasik liberalizmin liberal değerlerin evrenselliği konusundaki yaklaşımlarına karşı çağdaş liberaller anti–mükemmeliyetçi tutumlarını iki ilke altında gerçekleştirmektedirler: Siyasi idealler arası tarafsızlık ve siyasi ideallerin dışlanması. Raz, bu anti–mükemmeliyetçi tutumu üç sebebe dayanarak reddetmektedir (Raz, 1988: 417-418):

- Üzerinde tartışılabilen siyasi ideallere müsaade etmek, bazılarının inançlarının diğerlerinin inançlarını dışlamasına müsaade etmek anlamına gelmez,

---

26 Raz'ın otonomi hakkındaki bu yorumu çağdaş liberalizme yöneltilen komüniteryan eleştirilere cevap oluşturabilecek niteliktedir. Komüniteryanlar liberal değerlerin evrenselliğinin iddia edilmesinin, liberal olmayan toplumlarda liberal değerlerin geçerliliği hakkında çelişkili bir konuma düşüleceğinden bahisle eleştirilebileceğini öne sürmektedirler. Raz ise liberal değerlerin (otonomi) ancak sosyal formlara göre belirlenebileceğini iddia ederek bu itiraza cevap vermektedir.

- Mükemmeliyetçi politikalar, belli bir yaşam tarzını bazı gruplar aracılığıyla diğerleri üzerinde baskı aracı haline getirmeyi gerektirmez,
- Hükümetlere siyasi ideallere göre davranmak için izin verilmesi, katı ahlâki yaklaşım sergilemeyi gerektirmez.

Raz, mükemmeliyetçiliğe karşı sergilediği bu negatif tutumun yanında, otonomiye ve çoğulculuğa dayalı mükemmeliyetçi liberalizme ilişkin pozitif argümanlardan da hareket etmektedir:

"Bir kişi kendisine ahlâki prensipler doğrultusunda davranılırsa, kendisi de başkalarına kendisine davranıldığı gibi saygıyla davranır mı? Veya insanlara saygı duymak başkaları ile olan ilişkide ahlâkiliği ihmal etmeyi gerektirir mi? ... Bir kişi, kendisine davranılırken ahlâk ihmal edilirse böyle bir ihmali yapana karşı saygı duymayabilir" (Raz, 1988: 157).

Anti–mükemmeliyetçi liberallere göre, ahlâki ideallerin geçerli olması, devlete bunlara göre davranmak için bir sebep vermez. Yani bu görüşe göre, bir devlet mükemmeliyetçi ideallerin ürünü olabilecek ahlâki düşünceleri geçerli olsalar dahi dışlamalıdır. Raz'ın bu sözleri, anti–mükemmeliyetçilerin bu yaklaşımına cevap oluşturacak niteliktedir. Raz'a göre, bir kişinin esenliği değerli olarak inandığı hayatı yaşamasına bağlı olmayıp, bu inancından bağımsız olan sebeplere göre değerli olan bir hayatı yaşamasına bağlıdır. Yani Raz'a göre bir kişinin esenliği ancak kendi amaçları ve gerçekleştirmeye çalıştıklarının değerine bağlıdır. Burada Raz'ın dayandığı temel nokta, amaçların ve arzuların sebep–bağımlı karakterleridir. Örneğin bütün zamanını kumar oynayarak geçiren başarılı bir kumarbaz, yaşamını bir çiftlikte çiftçilikle uğraşarak geçiren bir çiftçiden daha az başarılı bir yaşama sahiptir (Raz, 1988: 298-299). Yani kişisel çıkarlar insanların aktiviteleri ile doğru orantılı olsa bile esenlikleri değildir. Bunun sebebi insanların değerli olduğuna inandıklarından dolayı yaptıkları şeyle meşgul olmalarıdır. İnsanlar bu temelden hareketle yaptıkları şeyi önemserler. Çünkü değerlendirmeleri hatalı olduğu oranda hayatlarındaki başarı da olumsuz olarak etkilenecektir (Raz, 1988: 299).

Raz, amaçların sebeplere bağlılığının iki anlamı içerdiğinden hareket etmektedir (Raz, 1988: 300-301):

- İnsanların bir sebepten dolayı istedikleri her şey, bu sebebe hizmet ettiği ölçüde arzulanır.

- Bir kişi sahip olduğu sebebin geçerliliği (değerliliği) şartına göre amaç sahibidir.

Buna göre Raz, insanların sebeplerin değerli olduğuna inandıklarından dolayı, sebeplere göre amaçlarını gerçekleştirdiklerini düşünmektedir. Eğer değerli olmayan veya yanlış bir sebeple davranışta bulunulursa, o zaman hayatta başarılı olma ihtimali azalmaktadır. "(Y)anlış sebeplere dayalı olan amaçların tatmin edilmesi kişinin esenliğine katkıda bulunmaz" (Raz, 1988: 302).

Mükemmeliyetçiler, bir grubun inançları için diğerlerin inançlarını dışlamanın haklı olduğunu savunmadığı gibi, mükemmeliyetçi ideallerin insanlar bu ideallere inandıkları için politika aracı olduğunu da iddia etmemektedir. Buna karşın onlar, bu ideallerin geçerli, doğru sebeplerle desteklenen ve gerçekte değerli bir yaşam tarzını belirleyen idealler olduğunu iddia etmektedirler. Bu tutumdan hükümetlerin mükemmeliyetçi bir politika takip etmeleri durumunda, değerli yaşam hakkında görüşlerinin olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü Raz, "bir devletin bir şeyin değerli olup olmadığına dair *düşünceleri* herhangi bir politika sebebi oluşturmaz. Sadece o şeyin gerçekte değerli olup olmaması bir sebep teşkil eder"[27] diyerek mükemmeliyetçi politikalarla devletin değerli yaşam hakkında taraflardan bir taraf olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Raz'ın bu ifadelerinden liberalizmin, bütünüyle ahlâki yargıların sübjektif bakış açılarına dayanmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Raz, anti–mükemmeliyetçi düşünürlerin iki noktada hatalı tutum benimsediklerini belirtmektedir: Pratik ve ahlâki karmaşıklık. Birincisi, anti–mükemmeliyetçi liberallerin ileri sürdüğü fakat Raz'ın kabul etmediği önemli bir nokta, mükemmeliyetçi politikaların bir grubun yaşam tarzının diğer gruplar üzerinde baskıya dayalı olarak tanzim edilmesi sonucunu doğurduğu hakkındadır. Raz, açık bir biçimde bütün mükemmeliyetçi siyasi eylemlerin bir yaşam tarzını baskı yoluyla tanzim etmeyi gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Raz'a göre, mükemmeliyetçilik ahlâki çoğulculukla uyumludur: "birbiri ile uyumlu olmayan ahlâken değerli birçok yaşam şekli aynı anda bulunabilir" (Raz, 1988: 161).

---

27 Aynı zamanda Raz'ın bu ifadelerinden mükemmeliyetçi liberal kuramın ahlâki sübjektivizm ve ahlâki şüphecilik düşüncelerini reddettiğini bir sonuç olarak çıkarabiliriz. Ancak Rawls ve Dworkin'de olduğu gibi anti–mükemmeliyetçi yaklaşımların tarafsızlık ve dışlama ideallerine dayanarak devlet politikalarını açıklama girişimleri ahlâki şüpheciliğe kapı aralayıcı bir niteliğe sahiptir. (Raz, 1988: 412)

HUKUKUN OTORİTESİ

Hukukun otoritesi tezi, hukuk ile ahlâk arasındaki ilişki ve hukuk sisteminin doğası problemini merkeze alan bir felsefi yaklaşımdır. Öyle ki hukukun otoritesi denildiğinde, bir yönüyle otoriteye yapılan vurgu dolayısıyla siyaset felsefesi kapsamındaki otorite analizleri aklımıza gelir. Diğer yönüyle de otoritenin, bireyler için davranış standartları koyma fonksiyonuyla hukuk felsefesi kapsamındaki norm ve hukuk sistemi analizleri ve bu iki analizin birlikte ele alınması ile hukukun otorite iddiası ve hukuka itaat sorununu kapsamı altına almaktadır. Otorite analizlerinin yapılması, otorite ve meşruluk problemini merkeze alır. Norm ve hukuk sistemi analizleri, hukukun kaynakları hakkında benimsenen yaklaşıma bağlı olarak pozitivist bir hukuk teorisi açılımı yapmakta, hukuk sistemlerinin belirleyici özelliklerini tespite çalışmakta, hukukun kurumsal yapısını incelemek, hukuk kurallarını yapısı bakımından derecelendirmekte ve hukuki geçerlilik problemine merkezi bir önem atfederek hukuku kapsayıcı bir biçimde ele almaktadır. Bu iki amacın birlikte ele alınmasına bağlı olarak hukukun doğası dolayısıyla ortaya çıkan otorite iddiası ve hukukun fonksiyonları incelenip, hukuka ahlâki itaat yükümlülüğü ve hukuka saygı problemi temel sorun haline getirilmektedir.

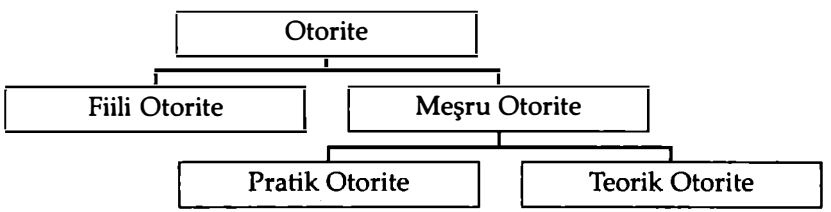
"Hukukun otoritesi" kavramından söz edildiğinde öncelikle Raz'ın ismi akla gelmektedir. Raz, hukukun otoritesi tezi hakkındaki temel iddialarını tek bir eserde toplu olarak ele almamıştır. Raz, her şeyden önce 1981 yılında, hukuk felsefesi alanında oldukça etkili olmuş bulunan Hukukun Otoritesi: Hukuk ve Ahlâk Üzerine Makaleler (*The Authority of Law: Essays on Law and Morality*) isimli ve çeşitli makalelerinin derlenmesinden oluşan bir kitap yayımlamıştır. Bu kitap hukukun otoritesi hakkındaki birçok probleme temas etmekle birlikte, yalnız başına hukukun otoritesi tezi için yeterli bir içeriğe sahip değildir. Kitap dört bölümden oluşur: İlk bölümde, otoritenin doğası ve hukuki otorite teması üzerinde odaklanılarak otorite hakkında genel ve kapsamlı felsefi analizlere yer verilmekte iken; ikinci bölümde, hukuk sistemlerinin temeli ve hukukun kaynakları üzerinde durularak pozitivist hukuk teorisi ile doğal hukuk teorisi hakkındaki temel argümanlara temas edilmekte; üçüncü bölümde, hukuku kapsayan değerler başlığı ile hukukun fonksiyonları ve yargılamada hukuk ve ahlâk ilişkisi ele alınmaktadır. Son bölümde ise, hukuku dışlayan değerler merkeze alınarak hukuka ahlâki itaat yükümünün varlığı ve hukuka saygı problemine değinmiştir. Kitabın içeriğinden de anla-

şılacağı gibi, Raz'ın bu kitabın basımından önce ele aldığı felsefi problemlere ilişkin çözümlemelerini devam ettirdiğini görüyoruz.

Raz, otoriteyi üç farklı temelle ilişkilendirerek ele alması ile hukuk ve siyaset felsefesinde orijinal bir yaklaşım geliştirmiştir:

- Raz'ın otorite düşüncesi pratik muhakemeye ilişkin genel bir felsefi yaklaşım getirmektir,
- Raz'ın otorite yaklaşımı, hukuk felsefesinin temel problematik çerçevesini otorite kavramı çerçevesinde yeniden yapılandırmaktadır,
- Raz, otorite yaklaşımı aracılığıyla hukukun birçok metodolojik sorununun da çözümleneceği iddiasındadır.

Raz, otoriteyi sınıflandırırken ikili bir ayrımdan yararlanmaktadır:



Şekil: Otorite Türleri

Raz, otoriteye ilişkin genel yaklaşımında öncelikle **meşru** (*de jure, legitimate*) **otorite** ve **fiili** (*de facto, effective*) **otorite** arasındaki farklılığa ilişkin bir açılım sunmaktadır. Buna göre meşru otorite, iç bakış açısıyla (*internal point of view*) kabul edilen eylem sebeplerini oluşturma ve etkileme gücünü kapsamına alarak ahlâki bir temelden hareket etmektedir. Raz'a göre, hukukun böyle bir konuma sahip olmasını şart koşmak mümkün değildir. Yani mevcut bir hukuk sistemi fiili otorite sahibi olmak durumundadır ve bu durumu ile sadece, meşru olduğunu iddia etmektedir[28] (Raz, 2002a: 3-27; 1990a: 1-20; 1988: 21-37; 1994: 211).

---

28 Raz, otorite kavramının tam bir analizinin yapılabilmesi için, fiili otoritenin de analizin kapsamına almasını şart koşmaktadır. Raz, bir kimsenin fiili otoriteye sahip olması için etkin güçten daha fazlasına ihtiyacının bulunduğunu belirterek, bu kişi fiili bir otorite için ya meşru bir otoriteye sahip olduğunu iddia etmelidir ya da bazıları tarafından meşru bir otorite sahibi olduğuna inanılmalıdır. Kaba güç kullanımı ile hak iddia ederek aynı durumun yaratılması fiili otorite için yeterli bir zemin oluşturamaz (Raz, 2002a: 9).

Raz'ın amacı, hukukun otoritesi tezini ele almadan önce bütün pratik felsefe disiplinleri yani siyaset, hukuk ve ahlâk felsefesi açısından geçerli olan bir pratik otorite analizi ortaya koymaktır. Raz'ın bu amacı gerçekleştirmek için ele aldığı temel problem, insanların kendi arzu ve yargılarını başkalarınınkine tâbi kılmasını (*surrendering one's judgement*) gerekçelendirme problemidir. Otoritenin böyle bir probleme odaklanarak analiz edilmesi kavramsal bir analizdir ve böyle bir analizde otoritenin kavramsal olarak taşıdığı özellikler gündeme gelecektir (Raz, 2005-2006: 1003). Bu durumda, otoriter buyrukları bir kişinin isteklerinden ve arzularından ayıran temel unsur otoriter buyrukların kesin ve buyurucu bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu bakımdan otoriter buyruklar, diğer eylem sebeplerinden farklı olarak insanlara başkalarının otoritesini kabul etmekle kendi sahip oldukları yargılardan onlar lehine feragat etme anlamını taşıdığından dolayı üstün bir karaktere sahiptir. Otoriter buyrukların bu karakteri dolayısıyla otoritenin kabulü, kişinin kendi *ahlâki otonomisini*[29] reddetmesi anlamına gelmektedir. Otorite, doğası gereği kişilerle sebepleri buluşturma fonksiyonu görmektedir. Bu ise kişilerin bazı durumlarda başkalarının buyruklarına itaat etmesinin gerekliliği sorunu ile ilgilidir. Böylece otoritenin kavramsal analizi neticesinde elde edilen argümanlarda, otoriter buyrukların itaat önceliğinin bulunduğuna ilişkin çok ciddi bir tartışma yoktur[30]. Tartışmalı olan konu, insanların otoriter buyruklara neden itaat etme alışkanlığına sahip olduklarına ilişkindir[31]. Raz'ın bu sorunu çözebilmek için, otoriteyi genel olarak ele alırken şöyle bir değerlendirme yaptığı anlaşılmaktadır (Raz, 1988: 63-65):

- **Kavramsal analiz**: Otorite iddiasını ve bu iddianın ne anlama geldiği hakkındaki incelemeleri kapsamaktadır.
- **Normatif analiz**: Bir otorite iddiasının nasıl gerekçelendirilebileceği ile ilgili incelemeleri kapsamaktadır. Yani otoriter buyruk-

---

29 Bireysel otonominin reddini ahlâki otonominin reddinden farklı olarak ele almak gerekmektedir. Bu farklılık için çalışmanın birinci bölümündeki otorite ve otonomi başlıklı kısımda açıklamalarda bulunulmuştur. Raz'ın bütün çalışmalarında temel değer olarak otonomi ile kastettiği bireysel otonomi olup ahlâki otonomi değildir.

30 Anarşist felsefe geleneğinde ve ahlâki otonomiyi destekleyenler bakımından bu argümanlar şüpheyle karşılanabilir.

31 Örneğin Finnis gibi bazı hukuk felsefecileri otoriteye ahlâki bir itaat yükümünün varlığından hareket ederek bu alışkanlığı izah etmektedirler. Bu görüşe karşılık olarak hemen şöyle bir itirazın akla gelmesi olasıdır: 'Otoritenin açılımı için ahlâki bir itaat yükümünden hareket etmek, meşru otorite ile genel otoriteyi birbirine karıştırmaktır'. Öyle ki, ahlâken meşru olduğu kabul edilen bir otoriteyi karakterize eden unsur, onun ahlâki itaat sebepleri yaratmasıdır. Oysa meşru olmayan otoriteler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

ların insanların pratik muhakemesinde oynadığı role odaklanmak gerekir.

Raz, otoriteye ilişkin felsefi bir açıklama getirebilmenin, bu incelemelerden sadece birisinin ele alınması ile mümkün olamayacağını düşündüğünden dolayı, felsefi bir otorite analizinin hem kavramsal analizi hem de normatif analizi içermesi gerektiğini öngörmektedir. Yani otorite, kavramsal olarak taşıdığı anlam dolayısıyla otoritenin meşruluğu şartlarını açıklayan normatif doktrinin incelenmesine zemin hazırlayarak otorite-otonomi ve otorite-rasyonellik paradoksunun çözümlenmesine hizmet etmektedir. Raz'ın otoriteye ilişkin kavramsal açıklamalarda bulunması otoritenin normatif doktrinine ilişkin kuşkuları gidermek amacına yöneliktir. Yani otoritenin normatif karakterine ilişkin bir temellendirme ihtiyacı bulunmaktadır. Batı siyasi düşünce tarihinde analitik felsefeciler 1960'lara kadar, otoriteyi sadece kavramsal ve dilbilimsel olarak inceleme yolunu benimsemişlerdi. Ancak otoritenin sadece kavramsal olarak açıklanması, birinin meşru otorite sahipliğinin ne anlama geldiğini açıklamakla sınırlı kalacağından, yeterli bir açıklama zemini oluşturmayacaktır (Raz, 1988: 66-67). Otorite kavramının normatif olarak analiz edilmesi öznelerini eylem sebepleri ile buluşturmaya hizmet edebilmesi içindir[32]. Otoriteye böyle bir fonksiyon yüklenmesi otorite kavramını araçsallaştıracaktır (*Instrumentalist*). Çünkü bir otoritenin varlığı, otoritenin öneri ve buyrukları tek tek bütün eylemlerdeki geçerliliğine bakmaksızın öznelerinin kabulüne zemin teşkil ediyorsa söz konusu olabilecektir (Raz, 1988: 40). Zira hukukun özneleri üzerindeki otorite iddiası ancak bu fonksiyonun varlığına bağlıdır.

Joseph Raz, otorite kavramının gördüğü bu fonksiyonu açıklarken üç tür normatif tezden yararlanmaktadır (Raz, 1990b; 1988: 38-70; 1994: 211-215; 2005-2006.):

- **Bağımlılık tezi** (*Dependence Thesis*); bütün otoriter buyruklar, bu buyruklara muhatap olanları ilgilendiren sebeplere dayalı olmak zorundadır ve bu sebepler, buyrukların kapsadığı durumlara uygun olan sebeplerdir. Bu uygunluk bakımından bu sebepler, 'bağımlı sebep' olarak isimlendirilmektedir[33] (Raz, 1988: 47; 1994: 214).

---

32 Ancak böyle bir arabuluculuğa öznelerin ihtiyaç hissetmeleri gerekmektedir.

33 Raz'a göre, hukukun bir otorite olarak gördüğü fonksiyon göz önüne alındığında, bağımlı olmayan sebepler yaratması ancak bu sebeplerin bağımlı sebeplerle ilgili olması ile açıklanabilecektir.

- **Normal gerekçelendirme tezi** (*Normal Justification Thesis*); bir kişinin diğer bir kişi üzerindeki otorite sahipliğini saptamanın *normal* yolu, bir öznenin kendisini ilgilendiren otoriter buyrukların bağlayıcılığını kabul edip, doğrudan doğruya kendisi ile ilgili sebeplere göre davranmaya çalışmaktansa, bu buyruklara göre davranmaya çalışmasıdır (Raz, 1988: 53; 1994: 214).
- **Üstünlük tezi** (*Pre–emption Thesis*); otoritenin bir eylemin yapılmasını istemesi durumu, kişinin bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik değerlendirme yaptığı safhadaki diğer sebeplere ek ve onların yanında yer alan bir sebep olmayıp, diğer sebepleri dışlayan ve onların yerine geçen bir sebeptir (Raz, 1988: 46; 1994: 214)[34].

Raz'ın otoriteyi açıklamaya ve gerekçelendirmeye yönelik iddia ettiği bu üç tez, özellikle hukuk ve siyaset felsefesi üzerinde derin etki doğurmuştur. Bağımlılık ve normal gerekçelendirme tezleri, otoritenin ahlâki öğelerini oluştururken, üstünlük tezi otoritenin yapısal unsurunu teşkil etmektedir (Raz, 1988: 53). Bu üç tezden birincisi ve üçüncüsü, birbirini gerektiren ve birbirine tamamıyla bağlı tezler iken bu ikisini bir arada tutan tez ikinci tezdir. Öyle ki normal gerekçelendirme tezi, bir otoriteyi otorite yapan temel normatif etmeni ortaya koymaktadır. Bunu ortaya koyarken otorite kavramının gördüğü fonksiyon temel açıklayıcılık karakterini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında normal gerekçelendirme tezi, otoritenin araçsal olarak gerekçelendirilmesini sağlamakla otoriteye karşı anarşist yaklaşımlara iyi bir cevap oluşturabilecek niteliktedir.

Üstünlük ve normal gerekçelendirme tezleri otoriteye itaat yükümlülüğü açısından can alıcı bir öneme sahiptir. Üstünlük tezine göre bir kişinin bir otoritenin öznesi olup olamadığı, ne yapması gerektiğine ilişkin kendi değerlendirmesinden feragat edip otoritenin buyruklarına uyması durumu ile tespit edilir. Yani otoritenin buyruklarını kendi değerlendirmelerinin yerine koyması söz konusu olmaktadır. Normal gerekçelendirme tezi ise üstünlük tezine uygun olduğu müddetçe bir anlama sahip olacaktır.

Hukuk felsefesinin ele aldığı en önemli problemlerden birisi şüphesiz ki, hukuk ile ahlâk arasındaki ilişkinin ne ve nasıl olduğudur. Hukuk–ahlâk ilişkisi herhangi bir hukuk felsefesi yaklaşımını karakterize

34 Ancak bu tez yalnızca meşru otoriteler için geçerli olan bir tezdir.

eden temel unsurları içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple hemen hemen bütün hukuk felsefecileri bu probleme yanıt bulmaya çalışmıştır ve çalışmaktadır. Raz, bu ilişkiye ilişkin temel yaklaşımları üç tez altında birleştirmektedir:

- **Kaynaklar tezi** (*The Sources Thesis*); hukukun bütünüyle kaynak–temelli olduğunu savunan tezdir. Bu teze göre bir hukukun ve hukuk sisteminin *varlığı* ve *içeriği*, herhangi bir değerlendirici (ahlâki) argümana başvurmaksızın sadece sosyal olgulara referansla belirlenebiliyorsa, o zaman bu hukuk kaynak–temellidir (Raz, 1994: 210-211).
- **Dâhil edicilik tezi** (*The Incorporation Thesis*); bütün yasaların ya kaynak–temelli olduğunu ya da kaynak temelli bir yasa tarafından gerekli kılınan bir niteliğe sahip olduğunu iddia eden tezdir. Raz, Hart'ın hukuk–ahlâk ilişkisine ilişkin yaklaşımını bu tez ile açıklamaktadır (Raz, 1994: 210-211).
- **Tutarlılık tezi** (*The Coherence Thesis*); Dworkin tarafından savunulan bu teze göre hukuk, kaynak–temelli yasalar ile bu yasaların ahlâken en yetkin gerekçelendirilmesinin tutarlılığından oluşmaktadır (Raz, 1994: 211).

Raz, hukuk–ahlâk ilişkisini açıklarken hukuku genel otorite kuramı ile ilişkilendirerek kaynak–temelli tezi benimsemekte ve diğer iki tezi otorite kuramı ile uyuşmaması noktasında eleştirmektedir (Raz, 1994: 211).

Raz, hukuk ile otoritenin ilişkisini ele alırken temelde iki tezden hareket etmektedir. Birincisi, her hukuk sisteminin fiili otoritesinin bulunduğunu var sayan otorite tezidir. Her hukuk sisteminin fiili otoriteye sahip olması, hukukun ya meşru otoritesinin bulunduğunu iddia etmesi ya da gerçekten meşru otorite sahibi olması veya her ikisine sahip olmasını gerektirir. Yani Raz'a göre her hukuk sistemi meşru otoriteye sahip olmasa veya iddia ettiği kadar meşru otorite sahibi olmasa bile, meşru otoritesinin bulunduğunu iddia etmektedir. Raz'a göre hukuk, her ne özelliğe sahip olursa olsun, doğası gereği otorite iddia etmektedir. İkincisi, bir hukuk sisteminin meşru otoriteye sahip olabilmesini (ki hukuk sistemini karakterize eden temel öğe budur), meşru olma yeterliliğini bünyesinde taşıyabilmesi gerekliliğini ve yeterliliğini ifade eden yansıtma tezi (*instantiation thesis*)'dir (Raz, 1994: 215; Himma, 2001: 62; Aktaş, 2004: 3). O halde,

bir hukuk sistemi meşru otorite olma yeterliliğini bünyesinde barındıramıyorsa hukuk sistemi olamayacaktır.

Raz'ın, hukuk ile otorite arasında kurmaya çalıştığı zorunlu bağı incelemek için temel tartışma zeminine dikkat çekmek gerekmektedir. Raz, bu noktada kendisinden öncekilerin hukuk hakkındaki görüşlerini, pozitivist hukuk öğretisi ve doğal hukuk öğretisi şeklindeki farklılaşmanın gerekliliğini tartışarak (ve kısmen onlardan bağımsızlaşarak) hukukun doğasının ne olduğu sorusuna yanıt aramıştır. Böylece Raz, hukukun doğasını ortaya çıkarabilmek için otorite, hukuk sistemini belirginleştiren temel unsurlar, bir hukuk sisteminin varlık kriterleri gibi daha açık ve net konuları araştırmayı öngörmektedir[35]. Raz, bu sorun için pratik muhakemeden yola çıkmakla önemli ipuçları bulunabileceğini iddia ederek, hukuk normlarının eylem sebepleri arasında yer aldığından hareket edilebileceğini savunmaktadır. Çünkü hukuk normları eşzamanlı bir şekilde birincil ve ikincil dışlayıcı eylem sebepleri olarak ele alınmaktadır[36]. Raz'a göre hukuki otoritenin temeli, dışlayıcı sebep olarak işlev gören belli objektifleşmiş/kurumsallaşmış kuralların yaratılmasına ve uygulanmasına bağlıdır. Raz'ın hukuki otoriteye bu işlevi yüklemesi ancak bir hukuk sistemi içerisinde mümkün olacaktır. Bu durumda en temel, soru, bir normu bir hukuk sisteminin normu haline getiren şeyin ne olduğudur. Burada Raz, hukuk–yaratan kurumlardan daha çok hukuk–uygulayan kurumlara vurgu yapmakla Bentham, Austin ve Kelsen'den farklılaşmaktadır (Raz, 2002a: 105-116; 2003c: 91-92). Yani Raz'a göre bir hukuk sisteminin bütün normları aynı kaynak tarafından yaratılmayabilir, bazıları örf ve adet kurallarından ve bazıları da yasama organından kaynaklanabilir; ancak bütün normlar bir hukuk sisteminin hukuk–uygulayan kurumlarınca uygulanmaktadır. Hukuk–uygulayan kurumlar hukukun uygulanmasının önceden belirlenemezliği karakterinden dolayı hukuki boşlukları da doldurmaktadır. Raz'a göre, hukukun uygulanmasında hukuki boşlukların bulunması kaçınılmazdır. Raz'ın bu değerlendirmesi, (kendi ifadesi ile) kaynaklar tezinin temelini oluşturmaktadır: "Bir hukuk teorisi, ancak

---

35 Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Raz hiçbir zaman bu konuları araştırmakla hukukun doğasının ne olduğu meselesinin dolaylı olarak cevapladığı iddiasında olmamıştır.

36 Örneğin hukuk, bir kişiyi vergi yükümlüsü kılmışsa, o kişinin vergi borcunu ödemesi gerekliliği birincil eylem sebebi iken, hukukun böyle bir yükümlülük getirmesi o kişi için vergi borcunu ödeme yükümünden men edici bütün diğer sebepleri dışlaması bakımından ikincil dışlayıcı sebep olarak işlev görmektedir (Raz, 2002a: 17, 22-23, 26-27).

hukukun içeriğinin ve varlığının belirlenmesi için, bu teorinin test edilmesi, değer–tarafsız koşullarda tanımlanan ve ahlâki argümanlara başvurmaksızın uygulanan insan davranışı olgularına dayanıyorsa kabul edilebilir bir niteliğe sahiptir" (Raz, 2002a: 39-40). Raz'ın bu ifadelerinden, kaynaklar tezini, ilgili sosyal koşullara bağlı değer–tarafsız olguların hukukun varlığı ve içeriğinin belirlenmesi için gerekli ve yeterli olduğu şeklinde anlayabiliriz. Bu sosyal olgular, yasa koyucu ve yargıçların eylemleri ve böyle eylemlerde kullanılan dil hakkındaki olgulardır. Hukuki boşluğun sebeplerinden birisi de bu tür dil ve iradelerin belirsiz bir niteliğe sahip olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tür eylem ve iradelerin hukuki boşluklara sebep olabilmesi ise yargılama yapan organların hukuku uyguladıkları gibi yaratma yetkisine sahip olması anlamını taşımaktadır. Nihayetinde Raz, kaynaklar tezine bağlı olarak mahkemelerin hukuk yaratma tekniğini ve bunun sınırlarını tartışmaya açmaktadır.

Raz, kaynaklar tezini savunmasından dolayı, hukuki pozitivistler arasında değerlendirilmesinin doğru olmayacağını da eklemektedir (Raz, 2002a: 41-45, 134). Bu düşüncesinin sebeplerini Kelsen üzerine yazdığı makalelerde rahatlıkla bulmak mümkündür. Raz, öncelikle hukukun normatifliğine iki şekilde yaklaşıldığından hareket ederek kendi görüşlerinin temelini ortaya koymuştur. Hukukun normatifliği hakkındaki birinci yaklaşım, gerekçelendirilmiş normatiflik (*justified normativity*) yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre "hukuki davranış standartları sadece ve sadece gerekçelendirildiği oranda norm olarak kabul edilebilir. Bu standartlar objektif ve evrensel olarak geçerliliği bulunan sebeplere dayalı olarak gerekçelendirilebilir"[37] (Raz, 2002a: 134). Hukukun normatifliği hakkındaki ikinci yaklaşıma göre, hukukun normatifliği sosyal normatiflik (*social normativity*) olarak değerlendirilmektedir. Buna göre hukukun getirdiği davranış standartları, gerekçelendirilmesine ve değerine bakılmaksızın norm olarak kabul edilmelidir: "Bu standartlar, toplumsal olarak bağlayıcılığı kabul edildiği oranda sosyal norm niteliğine sahip olurlar"[38] (Raz, 2002a: 134). Raz, genel olarak doğal hukukçuların birinci görüşü, pozitivist hukukçuların ise ikinci görüşü savunduğunu belirtmektedir. Raz, kendisi-

---

37 Kelsen gibi bu görüşü savunanlara göre, bir hukuk sistemi sadece insanların onu ahlâken adil ve iyi olarak görmelerinden ve bu hukuk sisteminin normlarını kendi ahlâki görüşlerinin bir parçası olarak kabul etmelerinden dolayı normatif olarak kabul edilebilir.

38 Hart gibi bu görüşü savunanlara göre, herkes hukuk sistemlerini, kıymetlerine dair bireysel yargılarına bakmaksızın, normatif olarak kabul etmek zorundadır.

nin Kelsen'den hareketle birinci görüşü (doğrulanmış normatiflik) savunduğunu belirtmektedir. Buna göre, "bir kişi, bir hukuk sistemini sadece ve sadece ahlâken iyi ve adil olarak kabul edebiliyorsa o zaman normatif bir sistem olarak düşünebilir"[39] (Raz, 2002a: 134). Bunun yanında Raz'a göre hukukun normatifliği belli sosyal olgulara dayanmasından elde edilmektedir.

Raz'ın ileri sürdüğü kaynaklar tezi esas olarak; 1– Hukukun sosyal olgular tarafından belirleneceği; 2– Ahlâki yargıların doğruluğunu belirleyen olguların hukuktan dışlanması gerektiği iddialarını bünyesinde barındırmaktadır (Raz, 2002a: 39-40). Hukukun sosyal olgular aracılığıyla belirlendiği fikri, hukukun bağımsızlığı ve ahlâki prensipler hakkındaki hiçbir şeye işaret etmez[40]. Raz'ın tezinin birinci parçasına göre, hukukun varlığını ve içeriğini belirleyen olgular hukukun kendi başına bir değere sahip olduğunu belirleyen olguların varlığını da gerektirir[41]. Bu nedenle Raz'ın tezinin ikinci bölümü, ahlâki argümanların hukukun varlığı ve içeriğinin belirlemesinde rol oynayamayacağıdır. Ahlâki temellendirme tezini savunanların tersine Raz, hukuka ahlâki olarak genel itaat yükümlülüğünden bahsedilemeyeceğini açıkça belirtmektedir. Bu yüzden Raz'ın tezi hukukta boşluk doldurmak için yapılan yorumun hiçbir zaman hukukun kaynakları arasında sayılamayacağı sonucunu da içerir[42].

Hukuki pozitivizmin gelenekselleşmiş olan iddiasının hukukla ahlâkın ayrılabilirliğine dayandığını söyleyebiliriz. Netice olarak, Raz'ın sosyal kaynaklar tezi ile ileri sürdüğü argümanlar böyle bir iddiayı aydınlatma girişimi olarak anlaşılabilir.

---

39 Raz, bu görüşü benimserken sosyal normatifliğin temel vurgusunun, hukuki standartların toplumsal kabulüne dayanarak normatiflik statüsü kazanması dolayısıyla 'hukuka niçin itaat edilmesi gerektiği'ni normatifliğe başvurmaksızın açıklamada, yetersiz kaldığından hareket etmektedir.

40 Hukukun sosyal olgular aracılığıyla belirleneceği düşüncesi çağdaş meta-etik teorilerinden olan doğalcı etik (ethical naturalisme) düşüncesinin bir yansıması olarak ele alınabilir. Çünkü doğalcı etik, tabii olguların ahlâki yargıları belirleyebileceği ve ahlâki yargıların da sadece olgulara başvurularak kurgulanabileceğini iddia etmektedir (Raz, 2002a: 40).

41 Böyle bir gerekliliği doğalcı etik düşüncesinin bir neticesi olarak ele almak mümkündür.

42 Oysa çağdaş hukuk felsefecilerinden özellikle Dworkin'in hukuktaki yargısal yorumlara kurucu bir işlev yüklediğini görmekteyiz.

HUKUKUN OTORİTESİNİN KAVRAMSAL VE NORMATİF TEMELLERİ

Otorite, siyaset ve hukuk felsefesi çalışmalarında en merkezi ve tartışmalı konularından birisidir. Ancak otorite, farklı bakış açılarından ele alınabileceği gibi farklı amaçlar için de inceleme alanı olabilmektedir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan otorite yaklaşımlarının sosyolojik ve felsefi açıklamalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Buna göre, bir otoritenin meydana çıkma, gelişme ve parçalanmasının sebep ve şartları siyasi, ekonomik, kültürel, vb. faktörler göz önünde bulundurularak, otoriteye ilişkin analitik, normatif ve ahlâki perspektifler bir arada ele alınmaktadır. Bu çalışmaların odak noktasını, otoriteyi kendi varlığını haklılaştırarak gerekçelendirme, otoritenin kim tarafından, kimler üzerinde kullanılacağını belirleme ve otoriteye ilişkin genel ahlâki sınırlamaların var olup olmadığı sorunlarının oluşturduğunu belirtebiliriz. Biz çalışmamızda Raz'ın otorite ahlayışını normatif teoriler kapsamında değerlendireceğiz. Çünkü Raz, otoriteye ilişkin açıklamalarının normatif teoriler kapsamında değerlendirilmesini amaçlamaktadır (Raz, 1994a: 1).

Raz, otorite tezi çerçevesinde iki önemli problemi çözmeyi amaçlamaktadır:

- Otorite kavramına ilişkin karmaşıklığın nasıl çözümleneceği ile ilgili metodolojik sorunlar.
- Otoritenin, sebep ve otonomi ile uyuşmazlığı sorununu çözümlemek[43] (Raz, 1994a: 3).

Raz'ın otorite çözümlemesi otoriteye ilişkin tutarlılık sorunu ile ve insanların birisinin otoritesinin bulunduğuna inanması problemi ile ilgili olmayıp, otoritenin meşruluğu ile ilgilidir. Raz'ın esas amacı kapsayıcı bir otorite analizi yapmaktır. Otoritenin sebeplerle ve ahlâki otonomi ile çelişen bir yapıya sahip olması, meşru otoritenin reddedilmesinden kaynak-

---

43 Otoriteye ilişkin bu tarz bir yaklaşım, otoritenin rasyonellik ve ahlâkilik ile uyuşmaz karakterinden hareket eder. Çünkü otoriteye tabi olmak, kişinin otoriteden bağımsız olarak sahip olduğu eylem sebeplerine göre hareket etmemesi anlamına gelmektedir. Otoritenin her durumda kendisine tabi olunması gerektiğine ilişkin yapısı, sebeplere karşı bir konumdadır. Bu nedenle, otoriteye teslim olmak irrasyoneldir. Aynı şekilde otonomi prensibi de kişinin bütün ahlâki sorunlarda kendi kişisel yargılarına göre davranmasını gerektirir. Otoritenin bazı durumlarda kişinin sahip olduğu yargılara karşı davranmasını gerektirdiğine göre, otorite kişinin kendi yargılarını terk etmesini zorunlu kılar. Hatta, bütün pratik problemlerin ahlâki muhakemeye tabi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bütün pratik otoritelerin ahlâki otonomiyi reddetmesinin gerekliliğinden bahsedilebilir.

lanmaz. Bu paradoks, ahlâkın yapısından ve rasyonellik prensiplerinden kaynaklanır (Raz, 1994a: 4). Otoritenin meşruluk iddiasının temellendirilmesinde, otoriteye atıf yapmaktan ziyade otoritenin öznelerine atıf yapmak gerekir[44]. Öznelere yapılan bu atıfta ise, öznelerin birey olarak veya toplumsal olarak bir otoritenin meşruluğuna inanması, meşruluk fikrini temellendirmektedir. Bu durum ise bir otoritenin meşruluğuna inananların yanlış veya doğru yapıp yapmadıklarına temel ahlâk prensiplerine bakılarak karar verilmesini gerektirmektedir. Bu durum ise otorite hakkında paradoksal bir argümanlar dizinine yol açacaktır. Raz, otorite ile ahlâk ve rasyonellik arasındaki bu paradoksal yapıyı ahlâka ve rasyonellik ilkelerine mal ederek, otorite hakkında yapılacak analizlerin otoritenin savunulmasına ve ona rıza gösterilmesine dayanılmadan, otorite kavramından hareketle yapılması gerektiğini ifade etmektedir (Raz, 2002a: 5). Bunun neticesi olarak Raz'a göre, otorite, ahlâk ve rasyonellik kavramlarının paradoksal bir yapıya sahip olması sadece görünüşte kalmaktadır.

Raz, Aquinas ve Hobbes gibi klasik yazarlardan birçoğunun genel olarak otoritenin doğasını, bireylerin veya grupların sahip olduğu otoritenin kabul görmesini araştırarak açıklama çabasında bulunmakla, otorite kavramı ile sosyal sözleşme ve rıza kavramlarını birbiri ile karıştırmış olduğunu ileri sürmektedir. Wolff ve Finnis gibi modern yazarlar ise böyle bir karışıklığa düşmemekle birlikte otoritenin öznesine ilişkin metodolojik bir karışıklık içerisine düşmektedir (Raz, 2002a: 5). Raz, otoritenin doğası hakkında ileri sürülen yaklaşımları metodolojik açıdan dört grup altında sınıflandırıp klasik ve modern yazarların görüşlerini kritik ederek otorite hakkındaki kendi kavramsal yaklaşımını ortaya koymaktadır[45] (Raz, 2002a: 5-11):

1. Otoritenin doğasını, fiili (*de facto*) otorite sahipliği için gerekli ve yeterli şartların neler olduğunu belirlemeye dayanarak yapılan açıklama girişimi,
2. Otoritenin doğasını, meşru (*de jure*) otorite sahipliği için gerekli ve yeterli şartları betimleyerek açıklama girişimi,

---

44 Böylece otoritenin meşruluğunu kendisinden alması gibi muhafazakar bir kuramdan ziyade, meşruluğunda öznelerine müracaat etmesi ile liberal bir toplum kuramının benimsenmiş olması tutarlı bir bütün oluşturmaktadır.

45 Raz, bu yaklaşımların otorite analizlerini eleştirirken bunları tamamen reddetme yoluna gitmeyip, bu yaklaşımların yetersiz yanlarını vurgulamayı ve otorite analizlerinin ahlâk ve rasyonellik prensipleri ile çelişkisini çözümlemeyi amaçlamaktadır.

3. Otoriteyi belli bazı eylemleri gerçekleştirme kabiliyeti olarak dikkate alıp, fiili (*de facto*) otoriteyi insanlar üzerindeki iktidar (*power*) ile özdeşleştiren teori,
4. Otoritenin kurallara atıf yapılarak tanımlanması gerektiğini savunarak, bir kişinin otorite sahipliğinin ona otorite bahşeden kurallar sisteminin varlığı şartına bağlı olduğunu ileri süren görüş.

Otoritenin doğasının ne olduğuna ilişkin savunulan ve fiili otorite koşullarını açıklayan birinci yaklaşım, otoritenin doğasına ilişkin kapsamlı bir açıklama getirmede başarısız olmuştur. Yani insanların hangi şartlar altında otorite sahibi olduğunu ve hangi durumlarda bir topluluğun bir kişinin otoritesini kabul ettiğini açıklamada başarılı olsa da; bu şartların ne için olduğunu ve otoriteye sahip olmanın veya bir otoriteye tâbii olmanın ne anlama geldiğini açıklamada başarısız olmuştur (Raz, 2002a: 5).

İkinci yaklaşıma göre otorite kavramı, otoriteye itaatin nasıl gerekçelendirilebileceğini ele alarak açıklanmalıdır. Bu yaklaşımı savunanlar, otoriteye itaatin gerçekte gerekçelendirilebilip gerekçelendirilemeyeceğini hiç varsaymazken, sadece otoriteye itaatin gerekçelendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Oysa otorite, gerekçelendirmeye çalıştığı iddiasını eylem sebeplerine referansla açıklamalıdır. Yani bir kişinin otoritesinin bulunduğunun söylenmesi onun belli bazı eylemleri gerçekleştirmek için gerekçelerinin veya kapasitesinin bulunduğunu, bu gerekçelendirmenin doğasına dair herhangi bir şey yapmaksızın ifade etmek demektir.

Raz, bu her iki yaklaşımı da uygun ve tam bir otorite analizi ortaya koyamadıklarını düşünerek eleştirmektedir. Bir otorite analizinin yalnızca meşru veya fiili otorite için gerekli olan şartların açıklanmasından oluşmayacağından hareketle, kişinin otorite sahibi olduğunda, bu sahip olduğu şeyin ne anlama geldiğinin de açıklanmasının gerektiğini belirtmektedir (Raz, 2002a: 7). Böylece Raz, otoritenin belli bazı eylemleri gerçekleştirme kabiliyeti olduğunu ileri sürmektedir. Raz'ın bu yaklaşımı birinci ve ikinci yaklaşımların yetersizliğini ortaya koyarken bu yaklaşımları tamamıyla reddetmemektedir. Ancak Raz'ın insanlar üzerindeki otorite sahipliğini eylem sebeplerine ilişkin iktidar sahipliğine dayandırması üçüncü yaklaşım ile benzeşse de eylem sebeplerine dayanan iktidar sahipliğinin normatif iktidar olması dolayısıyla bu yaklaşımdan önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Üçüncü yaklaşıma göre iktidar sahipliği insanla-

rın eylem ve kaderlerini etkilemeye kabil olmak demektir. Yani bir kimsenin fiili otoritesi ancak güçlü ise ve insanların kaderlerini ve tercihlerini etkileyebiliyorsa var demektir[46]. Bu durumda meşru otorite de fiili otoritenin gerekçelendirilmesi olarak bir anlama sahip olacaktır. Böyle bir otorite yaklaşımında meşru otorite olmanın ön şartı fiili otorite sahipliğidir. Oysa bazı durumlarda meşru bir otoritenin fiili olmaması söz konusudur.

Raz'a göre, kapsayıcı bir otorite analizinin yapılabilmesi için hem meşru hem de fiili otorite kavrayışlarını kapsayan bir analizin yapılması gereklidir. Çünkü bir otorite, pratik otorite, teorik otorite ve etkin (*influential*) otorite formlarında ortaya çıkabilir. Pratik otoritenin genel özelliği öznelerinin normatif pozisyonlarını değiştirme kabiliyetini bünyesinde barındırmasıdır. Bundan dolayı pratik otorite ya meşru otorite olabilir ya da etkili otorite olarak ortaya çıkabilir. Bu meşru otorite etkin otorite nosyonlarından birinin diğerini öncelemesi bütün şartlar açısından söz konusu olmayabilir. Ayrıca bir kişinin fiili otoriteye sahip olması için yalnızca iktidarının bulunmasını yeterli görmek de mümkün değildir. Aynı zamanda fiili otorite sahibi olan kişi, ya meşru otorite sahibi bulunduğunu iddia etmeli ya da özneler tarafından meşru otoriteye sahibi olarak kabul edilmelidir (Raz, 2002a: 9). Raz'ın bu iddiasına göre, bir kişinin sahip olduklarını kaba güç kullanmakla elde etmek ile fiili otoriteyi niteleyen hak iddiası ile elde etme arasında önemli farklılık vardır.

Otorite analizlerinde kurallara atıf yapılarak bir sonuca ulaşmayı düşünmek esasında otoriteyi otorite olmaktan çıkaracaktır. Çünkü otorite kavramsal açıdan her hangi bir şeye göreli olarak anlam taşımayıp bütün içeriğini kendi kavramsal yapısından sağlamalıdır. Yani otorite pratik akıl sorunları ile çok yoğun bağlantı içerisindedir. Bu bakımdan kişilere ne yapmaları gerektiğini gösterir. Bunun tam tersine otoriteyi bazı kural sistemlerine göre tanımlamak otorite ile pratik akıl arasındaki bağlantıyı keseceği için uygun değildir (Raz, 2002a: 10). Böyle bir yaklaşımın otorite analizleri açısından faydasını da inkâr etmemek gerekmektedir. Otoritenin meşruluğunu kurallara uygunlukla açıklayan yaklaşım, özellikle hukuk metodolojisi açısından kuralların içeriğinin saptanması ve göreli olmayan otorite hakkında toplumun görüşünün tespitinin yapılması dolayısıyla çok önem taşımaktadır.

---

46 Özellikle böyle bir otorite analizi yalnızca etkinlik kriterine dayanması dolayısıyla teorik otoriteleri kapsamına almayabilir. Aynı şekilde ebeveynin çocukları üzerindeki otoritesini de gerekçelendirme yaklaşımı dolayısıyla kapsamayabilir.

Netice olarak Raz'a göre otorite, özneleriyle eylem sebeplerini buluşturmakta öznelerine hizmet etmektedir. Buna göre otorite, bir kişinin hangi durumlarda ve ne zaman diğer bir kişi veya kurumun buyruklarına boyun eğmesi gerektiği problemine odaklanmaktadır. Otoritenin bu hizmet fonksiyonu sebebiyle otorite sahipliği için kişi olma zorunluluğunun olmadığını söyleyebiliriz. Örneğin hukuk kurumsal olarak bir otorite olabilir. Bu durumda Raz'a göre, hukukun otoritesinin analiz edilmesi ile ne zaman ve hangi şartlar altında hukukun otorite sahipliğinin bulunduğunu söyleyebileceğimizi açıklamak amaçlanmaktadır.

Otorite ve Sebep

Raz'a göre kapsamlı ve tam bir otorite analizinin yapılabilmesi öncelikle otoriteye ilişkin kavramsal bir analizin yapılmasına bağlıdır. Bununla birlikte Raz, otoriteyi hem kavramsal olarak hem de normatif olarak analiz etmeye çalışmaktadır. Her şeyden önce Raz, otoriteyi pratik bir kavram olarak ele almakta ve sebeplere referansla tanımlama girişiminde bulunmaktadır[47]. Raz'ın sebep temelli bir otorite analizini tercih etmesi, sebeplerin bütün pratik kavramların nihai açıklaması için gerekli olan zemine sahip olduğuna ilişkin inancından kaynaklanmaktadır. Çünkü Raz'a göre, bütün pratik kavramlar pratik neticelerle olan ilişkisi gösterilerek açıklanmalıdır[48]. Oysa otoriteyi, hak gibi kavramlara başvurarak dolaylı bir yolla tanımlama girişiminden ziyade, sebep–temelli otorite açıklamalarını tercih etmek pratik muhakemede otorite ifadelerinin rolünü doğrudan doğruya göstermek bakımından analiz etme açısından daha kapsayıcı bir etkiye sahip olacaktır[49]. Bu durumda bir kişinin pratik otoritesinin varlığı, onun otoriter ifadelerinin eylem sebebi olmasına bağlıdır. Otorite ey-

47 Ancak Raz'ın otoriteyi sebeplere referansla tanımlama girişimi, otoritenin sadece sebepler aracılığıyla açıklanabileceğini iddia ettiği anlamına gelmeyip, otoriteye ilişkin tam bir analizin yapılması için sebeplere referansın önemini vurgulamaktadır. (Raz, 2002a: 12-13)

48 Raz, Pratik Akıl ve Normlar (Practical Reason and Norms) kitabının birinci bölümünde temel olarak bu iddiayı ispatlamak için çok ayrıntılı ve karmaşık bir sebep açıklaması yapmaktadır. Raz'ın özellikle pratik neticelere yaptığı vurgu dolayısıyla sonuççu bir ahlâk teorisi benimsediği ve burada ortaya koyduğu otorite tanımı arasında bir uyumun bulunduğundan bahsedilebilir.

49 Özellikle, Robert Paul Wolff'un otorite tanımı dikkat çekicidir. Ona göre 'otorite, emretme ve buna mukabil olarak itaat edilme hakkıdır' (Wolff, 1990: 20–21). Elbette ki, böyle bir tanımın geçerli bir tanım olmakla birlikte kapsayıcı ve açık bir tanım olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü otoriteyi sadece emretme hakkına hasrettiğinden dolayı kapsayıcı değildir. Otorite aynı zamanda söz verme, tavsiyelerde bulunma, yargılama ve kural koyma haklarını da

lem sebeplerine referansla tanımlandığında, hem Wolff'un *'otorite, yönetme hakkıdır'* şeklindeki otorite tanımı hem de otonomi ile otorite arasındaki paradoksun çözümü için uygun bir zemin sağlanacaktır. Yani Raz'ın kavrayışına göre, buyruk ve emirler gibi otoriter ifadeler, içerik–bağımsız sebepler (*content–independent reasons*) olarak isimlendirilebilir. İçerik–bağımsız sebepler, sadece söz vermeler ve otoriter buyruklar aracılığıyla gerekçelendirilebilmeleri dolayısıyla tam eylem sebebi (*complete reason for action*) statüsüne sahip olan birincil sebeplerdir (Raz, 1988: 35-37; Hart, 2001b: 254-263).

Ancak Raz'a göre, otoriteyi sadece sebep–temelli olarak tanımlamak yeterli değildir. Çünkü otoriteyi geçerli ve bağlayıcı sebep yaratma kabiliyeti olarak tanımladığımızda, otoritenin önceden tasarlanmış uygulamaları ile kasıtlı olmayan uygulamalarına ilişkin yeterli bir farklılık zemini bulunamaz ve bir otoriteye sahip olma ile bir otoritenin kendisi olma arasındaki farka önem verilemez. Yine otoriteyi sadece ve basit bir şekilde eylem sebepleri yaratına olarak tanımladığımızda, insanlar üzerinde otorite olma ile belli eylemleri gerçekleştirmek için otorite olma arasındaki ayrım da net olarak ortaya konulamamaktadır.

Bir otorite, pratik otorite, teorik otorite ve etkin otorite (*influential authority*) formlarında ortaya çıkabilir. Pratik otoritenin genel özelliği öznelerinin normatif pozisyonlarını değiştirme kabiliyetini bünyesinde barındırması olduğundan ya meşru otorite olabilir ya da etkili otorite olarak ortaya çıkabilir. Oysa teorik otoriteler, öznelerine inanç için sebep sağlayarak onların normatif pozisyonlarını değiştirmeyip, belki de öznelerine sadece yeni ve diğerleri ile yarışan bir eylem sebebi sunar. Raz, bu otorite anlayışını farklı olmama tezi (*the no difference thesis*) olarak isimlendirmektedir. Yani teorik otoriteler, öznelerinin nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir farklılık yaratmamaktadır. Böyle bir teorik otorite modelinde, otoriter ifadeler bir **tavsiye** olarak işlev görmektedir. Etkili

---

kapsayıcı bir niteliğe sahip olabilir. Yine otoriteyi kendisinden daha muğlâk ve tartışmalı bir kavram olan hak kavramı ile tanımlama girişimi metodolojik olarak kabul edilmesi mümkün olmayan bir yaklaşımdır (Raz, 2002a: 11). Raz, burada John Lucas tarafından yapılan otorite tanımını sebeplere yaptığı vurgu dolayısıyla da kapsayıcı ve açık bir tanım olarak nitelemektedir. Lucas, otoriteyi "bir kişi veya kişi grubu, 'X yapılsın' dediğinde 'X'in yapılması gerektiği' neticesi çıkıyorsa otorite sahibidir" şeklinde belirleme yoluyla tanımlamaya çalışmaktadır. Lucas'ın bu tanımında otorite, bir eylemi gerçekleştirme kabiliyetini ifade etmektedir. Yani otorite sahipliği kişiye normatif durumları değiştirme yetkisi bahşetmektedir. O halde, 'Hadi X yapılsın' denildiğinde, X'in yapılması için bir sebep var demektir ve bu sebeple X yapılmak zorundadır.

otorite modelinde ise otoriter ifadeler bir **talep**tir ve bu taleple öznelerine bir şeyi yapmak için sebep sunulmuş olur. Etkin otoritelerin genel ifade formlarının talep şeklinde ortaya çıkması hallerinde öznelerinin bir şeyi otorite böyle talep etti diye yapmasında eylem sebebi oluşturmaktadır. Böyle bir eylem sebebi ne ikincil bir eylem sebebi ne de korunmuş bir sebeptir; bu sebepler sadece sebepler dengesinde yer alan ve diğer sebeplerle yarışan yeni bir eylem sebebi niteliğine sahiptir. Yani etkin otoritelerin sağladığı yeni sebepler, önceden bulunan sebepler dengesine ek olarak katılır ve imkân dâhilinde onlar üzerinde etkili olur. Etkin otoritelerin sağladığı yeni sebepler, öznelerin nasıl davranması gerektiğini belirlemekle teorik otoritelerin zıddına, öznelerinin nasıl davranması gerektiğine ilişkin pratik bir farklılık (*make a practical difference*) oluşturmaktadır.

Pratik otorite modelinde, meşru otoritelerin öznelerine bazı yükümlülükler getirme hakkına sahip olması dolayısıyla, otoriter ifadeler birer, tavsiye veya talep değil, **emir** olarak yorumlanmaktadır. Pratik otoriteler öznelerine korunmuş sebepler sağlamakla otoriter buyruklarını zorunlu buyruklar haline getirmektedir. Pratik otoritelerin ifadeleri aracılığı ile oluşturulan bu korunmuş eylem sebepleri hem birincil içerik–bağımsız eylem sebeplerini hem de dışlayıcı sebep karakterine sahiptir. Etkili otorite ile pratik otorite arasındaki fark, etkin otoritenin sadece yeni birincil eylem sebebi (içerik bağımsız eylem sebebi) yaratmasına karşın, pratik otoritenin bu içerik bağımsız eylem sebeplerinin yanında dışlayıcı sebepleri de yaratmasıdır.

Bazı durumlarda bir kişinin hem bir eylemi gerçekleştirmek için ve hem de aynı eylemi gerçekleştirmemek için sebebi bulunabilir. Böyle bir durumda bu eylemi gerçekleştirmemek için var olan birincil sebebin yanında, o eylem için dışlayıcı (ikincil) bir sebebin de bulunması durumunu Raz, korunmuş eylem sebebi (*protected reasons for action*) olarak isimlendirmektedir (Raz, 2002a: 18, 21-23; 2002b: 85-107, 109-199). Raz, bu korunmuş sebep sınıflandırması ile hukuk felsefesinin en tartışmalı konularından birisi olan normatif iktidar kavrayışına yeni bir açılım getirmeye çalışmaktadır[50]. Buna göre normatif iktidar, korunmuş eylem sebepleri yaratma veya onları değiştirme kabiliyeti olarak tanımlanmak-

---

50 Raz'ın ortaya koymaya çalıştığı normatif iktidar kavrayışında ikincil sebep kategorisinin büyük önem taşımasından dolayı, bu yaklaşım hukuk felsefesinde geliştirilen yeni bir yaklaşım olarak isimlendirilebilir.

tadır[51]. Yani normatif iktidar, insanların sahip olduğu eylemler üzerindeki dışlayıcı sebepleri etkileme/değiştirme kabiliyetidir. Raz, normatif iktidar sahiplerinin korunmuş eylem sebeplerini değiştirebilmesinin üç yolunun bulunduğundan bahsetmektedir (Raz, 2002a: 18):

- Normatif iktidarın dışlayıcı talimatlar yayımlayarak kullanımı mümkündür[52],
- Normatif iktidarın, şimdiye kadar dışlayıcı bir sebep aracılığıyla yasaklanmış bir eylemi gerçekleştirmek için müsaade veren iktidar–ifadeleri yayımlayarak kullanımı mümkündür[53],
- Normatif iktidar kullanımının üçüncü şekli, bir kişiye iktidar bahşetmekle de meydana gelebilmektedir[54].

Raz'ın normatif iktidara yüklediği bu anlam ve normatif iktidarın korunmuş sebeplerle olan ilişkisi, normatif iktidar ile otorite arasındaki yakın ilişkiyi çok net bir biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle otoriteyi, en basit ifadesiyle, sebepleri değiştirme kabiliyeti olarak tanımladığımızda otoritenin iktidar ile olan ilişkisi net bir biçimde ortaya çıkmaktadır[55].

---

51 Hohfeld'in hukuki iktidarı 'hak ve imtiyazların hukuki ilişkisini değiştirme kabiliyeti' olarak tanımlaması Raz'ın normatif iktidar analizine benzetilmektedir. Hohfeld'in bu analizi, Raz'ın iktidar teorisi için bir temel oluşturur niteliktedir. Ayrıca Hohfeld, hukuki iktidarın fiziki iktidardan farklı olarak hukukun sorumluluk alanıyla doğrudan bir orantı içerisinde iken hukukun yetersizliği ile ters orantı içerisinde olduğunu belirtmektedir. Raz'ın Hohfeld'in hukuki iktidar tanımından yararlanması hukuki iktidar konusunda Hohfeld gibi düşündüğünü göstermez. Raz, Hohfeld ile iktidarı hukuki bir hak olarak görmeme noktasında farklılaşmaktadır (Hohfeld, 1919: 50). Ancak Raz normatif iktidarın, hukuki iktidara benzer bir şekilde tanımlanmasını yeterli görmemektedir. Hukuki iktidar, bir hukuki değişiklik yapma kabiliyeti olarak tanımlanmakta ve hukuki değişiklikler de hak ve görevlerdeki değişiklik olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık Raz, normatif iktidarın eylem sebeplerindeki değişiklik yapma kabiliyeti olarak tanımlanmasını yeterli görmemektedir. Çünkü böyle bir tanımın bir eylemin gerçekleştirilmesi ile bir iktidarın kullanımı arasındaki farkı ve normatif iktidar ile insanların eylem sebeplerini etkileme iktidarı arasındaki farkı ortaya koymada başarısız olduğu söylenebilir. Böylece söz verme edimini ve hukuki otoritenin buyruklarını, normatif iktidar kullanımları olarak örneklendirmek mümkündür.

52 Yani bu şekildeki normatif iktidar, bir kişiye *Q*'yu yapmasını söyleme iktidarını kullanarak gerçekleştirilebilir; bunu söyleme iktidarı, o kişi için *Q*'yu yapma sebebi olmakla beraber *Q*'yu yapmamak için var olan diğer bütün sebeplere göre davranmamak için de bir sebep teşkil etmektedir.

53 Raz, bu tür müsaadeleri, dışlayıcı sebepleri sona erdirmesinden dolayı 'sona erdirici müsaadeler' (*cancelling Permissions*) olarak isimlendirmektedir.

54 Normatif iktidarın bu kullanım şeklinde, korunmuş sebepler diğerlerindeki gibi kendiliğinden değiştirilmeyip, onları değiştirmek için bir kişiye yetki verilmektedir.

55 Bu durumda iktidar kavramının, belli bazı sebepleri (korunmuş sebepleri) değiştirme kabiliyeti olarak tanımlanması söz konusudur.

İktidar kavramının korunmuş sebepleri değiştirme kabiliyeti olarak taşıdığı anlamın otorite kavramında olduğu kadar geniş içerikli olamaması nedeniyle, 'ikţidar, otoritenin özel bir şeklidir'[56] şeklinde bir ifadenin kullanılması uygun olacaktır.

Bütün bu açıklamalardan sonra Raz, otorite–iktidar bağlantısını üç farklı anlamda kullanmıştır. Otorite:

- Yasaklanmış olan bir şeyi yapmak için izin sahipliği,
- Böyle bir izni verme hakkı sahipliği,
- Belli bir bilginin güvenilirliğini teyit eden bir uzman olma[57],

anlamlarını ifade etmektedir. Ancak normatif iktidar ile otorite arasındaki ilişkide otorite sahipliği bakımından da bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Bunlar bir otorite olma ile bir otoriteye sahip olma ve belli eylemleri gerçekleştirme otoritesi ile insanlar üzerindeki otoritedir[58] (Raz, 2002a: 21; 1990a: 2-3). Raz'a göre, bu sınıflandırmadan özellikle insanlar üzerindeki otorite, normatif iktidarın bir türünü ifade etmektedir. Yani, iktidarın korunmuş eylem sebeplerini değiştirme kabiliyeti olduğu ve eylem sebeplerinin insanlar için birer sebep teşkil ettiği göz önüne alındığın-

---

56 Özellikle buyrukların ve hukuk kurallarının aynı zamanda korunmuş eylem sebepleri oluşturması sebebiyle hem iktidarı hem de otoriteyi gösterdiği söylenebilir. Ancak bir otoritenin sadece kural ve buyruk yayımlaması ile otorite sahipliğini açıklamak yeterli değildir. (Raz, 2002a: 18-19)

57 Otoritenin bu üç farklı kullanımından üçüncüsü teorik otorite diğer ikisi pratik otorite şekilleridir. (Raz, 1990a: 2) Siyasi otoritenin bu sınıflandırmadan hangisine tekabül ettiğini düşündüğümüzde, hiçbirisine tekabül etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü siyasi otoriteyi kural koyma hakkı olarak ele aldığımızda, bu yasa yapma, normatif düzenlemeler koyma, belli davranış standartlarını gerçekleştirmede hata yapanları yargılama ve cezalandırma yapmayı da kapsayan bir yetkiyi ifade etmektedir. Bu sebepten, Raz'ın yaptığı bu sınıflandırmanın sadece otorite–iktidar ilişkisi açısından bir anlam ifade ettiğini gözden kaçırmamak gerekir.

58 Bu sınıflandırmada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta, *otorite olan* herkesin insanlar üzerindeki otorite sahipliği söz konusu olurken, *otorite sahibi olanların* ise böyle bir otoritesinden bahsetmenin mümkün olmadığıdır. Yani bir kişi, ancak insanlar üzerinde kalıcı ve kapsamlı bir otoriteye sahipse, otoritedir. Raz'ın yaptığı bu ayrımın doğru anlaşılması otorite iktidar ilişkisi ve dolayısıyla iyi bir otorite analizinin yapılması açısından çok büyük öneme sahiptir. Bir kişinin bir eylemi gerçekleştirme otoritesi, yetkili ve iktidar sahibi kişi tarafından böyle bir eylemi gerçekleştirme izninin veya gücünün verilmesi durumunda söz konusu olabilir. Örneğin, bir kişinin hocasının e-postasını açmak iznine sahip olması hocası üzerinde bir otoritesinin bulunduğu anlamına gelmeyip, sadece bu e-postayı açma otoritesinin bulunduğu anlamını taşımaktadır. Çünkü kişi e-posta adresini açmak için yetkilendirilince e-posta adresi sahibinin normatif statüsünde bir değişiklik yapmak yetkisini kazanmış olmaz. Bu örneğin tersten de okunması mümkündür. Hocamın e-posta adresini açmak için bana izin vermesi benim üzerimde bir otoritesinin bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü otorite emretme yetkisiyle orantılı bir içeriğe sahiptir.

da, iktidarı kişinin kendisi üzerindeki iktidarı ve başkaları üzerindeki iktidarı şeklinde bir ayrıma tâbi tutabiliriz. Kişinin kendisi üzerindeki iktidarı gönüllü yükümlülükler (*voluntary obligations*) üstlenme gücünü, başkaları üzerindeki iktidarı da otoritesini ifade eder (Raz, 2002a: 19). Emir, talep ve tavsiye arasındaki ilişki göz önüne alındığında, emirler muhataplarının onları *korunmuş eylem sebepleri* olarak dikkate almalarını gerektirecek bir biçimde verilir. Bu bakımdan emretmek için hak sahipliği ancak, emre muhatap olanlar üzerinde otorite sahipliği varsa söz konusu olabilir[59]. Bu yüzden emirler, talep ve tavsiyelere nazaran, eğer emir verme otoritesi varsa, geçerli birincil ve dışlayıcı sebep (*korunmuş sebep*) niteliğine sahiptir. Netice olarak bu açıklamalarla, otoriter talimatların sadece eylem sebepleri olduğu düşüncesinin yanlışlığı da ortaya koyulmaktadır.

Raz'a göre otorite, özneleriyle eylem sebeplerini buluşturmak noktasında işlev görmekle öznelerine hizmet etmektedir. Böylece otorite, bir kişinin ne zaman ve hangi şartlar altında diğer bir kişi veya kurumun buyruklarına boyun eğmesi gerektiği problemine odaklanmaktadır. Raz, otoritenin tanımında ikincil sebeplere (özellikle dışlayıcı sebeplere) yaptığı vurgu sayesinde otorite ile otonomi arasındaki çatışmaya bir çözüm getirmeyi ve anarşist eylem kuramlarını çürütmeyi amaçlamıştır[60]. Böylece otorite ile ahlâk ve rasyonellik prensipleri arasında bulunduğu varsayılan doğal çelişkiye ilişkin de bir çözüm yolu sunmuş olmaktadır.

Otorite ve Gerekçelendirme

Raz, pratik otoritenin doğasına ilişkin yaptığı analizlerinde eylem sebeplerine vurgu yaparak normatif açıklamaların gerekliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Raz, bu yaklaşımını üç çeşit normatif tez ile ortaya koymaktadır. Birincisi, bir otoritenin meşru olup olmadığını belirlemek için gerekli olan argümanlarla ilgili tez; ikincisi, otoritelerin eylemlerine yön veren faktörlerin temel özellikleri ile ilgili tez; üçüncüsü ise bağlayıcı bir otoriter buyruğun varlığının otoritenin öznelerinin muhakemelerine etkileri ile ilgili tezdir.

---

59 Bir emrin çatışan sebepler bakımından geçerli bir dışlayıcı sebep rolü oynamaması durumunda birincil eylem sebebi olması da söz konusunu olabilir.

60 Özellikle bu sayede otoriter buyrukların ve emirlerin ikincil eylem sebeplerine dayanması ve bir olgu niteliği ile, doğal şartların (hava gibi) insanların davranışları üzerinde birincil eylem sebebi niteliğine sahip olduğunu varsaymaktadır.

Otorite kavramını korunmuş sebeplerle ilişkilendirerek tanımladığımızda, otoritenin buyruklarına bir kişinin bu buyrukların değeri hakkındaki kendi yargılarını dikkate almaksızın itaat etmesinin gerekliliği ortaya konulmaktadır. Böyle bir otorite tanımının yapılması, Raz'ın otorite kuramında otoritenin doğasının en önemli unsurlarını barındırmaktadır[61]. Raz, bu durumu ifade etmek için kişinin 'kendi yargılarından otorite lehine feragat etmesi' (*surrender of one's judgement*) tâbirini kullanmaktadır (Raz, 1988: 38-42; 1990b: 118-122). Raz bir kişinin kendi yargılarından feragat etmesi durumunu, hakem önüne intikal ettirilen bir uyuşmazlık çözümünü örnekleyerek netleştirmeye çalışmaktadır. Hakem, önüne gelen bir uyuşmazlığı karara bağlama noktasında, tarafların hakemin kararına uymayı kabul etmelerinden dolayı, otorite sahibidir. Öyle ki, hakemin kararı taraflar için bir eylem sebebidir. Çünkü taraflar, hakem öyle söylediği için, hakemin söylediği gibi davranmak zorundadırlar. Ancak hakemin kararı, olayla ilgili diğer sebeplere bağımlı olarak eylem sebebi niteliğindedir. Yani hakemin kararı, diğer sebepler üzerinde temellenerek onlara dair bir değerlendirme işlevi görmektedir. Diğer taraftan hakemin kararı bağımlı olduğu sebeplerin yerine geçer (Raz, 1988: 42; 1990b: 120-121). Taraflar hakemin kararına uymayı kabul etmekle, kendi yargılarından ziyade onun sebepler dengesine ilişkin yargılarını takip etmeyi kabul etmektedirler. Artık hakemin kararı taraflar üzerinde, onların ne yapmaları gerektiğini ortaya koyduğundan dolayı, yeni bir eylem sebebi imiş gibi etki doğurmaktadır. Yani hakemin kararından önce var olan orijinal sebepler, hakemin kararının içerisinde eriyip kaybolmaktadır[62]. Ancak hakemin bu konumu, kesin ve bağlayıcı sebep yaratması için yeterli zemini hazırlamamaktadır. Çünkü hakemin kararlarında hata yapma ve hata yaptırılma ihtimali var olup, tarafların hakemin bu kararlarına mutlak surette itaat etmeleri beklenemeyecektir.

Raz'ın hakem kararı ile örneklemeye çalıştığı bu sebep-temelli otorite analizinde iki özellik ortaya çıkmaktadır: Hakemin kararının mevcut sebeplere dayanması zorunluluğu (bağımlılık) ve hakemin kararıyla ortaya çıkan eylem sebebinin tarafların sahip olduğu diğer sebepleri dışlaması özelliği (üstünlük). Hakemin kararının bu üstün özelliği, tarafların ha-

---

61 Özellikle aşağıda otoritenin doğasının diğer bir önemli niteliği olan otoritenin özneler ile eylem sebepleri arasındaki özneler lehine arabuluculuk fonksiyonu üzerinde durulmaktadır.

62 Raz, hakemin diğer sebeplerin dengesini değiştiren bu sebep yaratıcı konumunu üstünlük tezi ile ele almaktadır. Bu konunun ayrıntıları ileride ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

keme mevcut eylem sebeplerini değerlendirme ödevini yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Raz'a göre, eğer taraflar hakeme böyle bir ödev yüklemeselerdi, o zaman hakemin kararına itaat etmeleri için hiçbir makul temel bulunamayacaktı (Raz, 1988: 42; 1990b: 122). Netice olarak Raz'ın pratik otorite açıklamalarında bağımlılık tezi ile üstünlük tezi birbiri ile yakından ilişkili tezlerdir. Birinin bulunmaması pratik otorite sahipliğini bozacaktır.

Raz'ın hakemin sahip olduğu otorite örneklendirmesinin bütün pratik otorite formları için uygun bir analiz sunup sunamayacağı sorununu göz önüne aldığımızda, her iki tezin geçerliliği ve açıklayıcılığı daha iyi ortaya konulabilir. Öncelikle, pratik otoriteyi yasa yapma otoritesi ve yargılama otoritesi olarak iki sınıf altında ele almak mümkündür (Raz, 1988: 43). Yargılama otoritesinde otoritenin en temel rolü, özneleri ilgilendiren sebepler hakkında değerlendirmede bulunmak ve bu sebepler ışığında herhangi bir durumda ne yapılması gerektiğini açıklayıcı kararlar vermektir. Diğer taraftan yasa yapma otoritesine sahip olanlar özneleri için yeni sebepler yaratırlar (Raz, 1988: 43; 1990b: 122-123). Yasa yapma otoritesi için böyle bir tanımlama yapmak onların tamamıyla mevcut eylem sebeplerinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Bu otoriteler yine sebeplere göre hareket ederler. Fakat bu otoritelerin sahip olduğu sebepler, öznelerini ilgilendiren sebeplere bağlı bulunmayıp, kendileri ile ilgili olan sebeplerdir. Örneğin bir parlamento, vergi yükünü eşit bir şekilde dağıtmakla yükümlüdür; fakat vatandaşların vergi yasasının beyanından önce vergi ödemeye dair sahip oldukları sebeplere dayanmak zorunda değildir. Raz'ın ileri sürdüğü bu iki farklı pratik otorite, form olarak birbirinden farklılaşsa da yukarıda belirtilen her iki tezi kapsayıcı bir içeriğe sahiptir (Raz, 1988: 44; 1990b: 122-123). Özellikle yasa yapma otoritesi için, vergi yasalarına benzer bir örnek olarak, ebeveynlere küçük çocuklarına bakma ödevi yükleyen bir yasa göz önüne alındığında; ebeveynin bu yasadan bağımsız olarak daha önce var olan böyle bir ödevinin bulunması, bu yasayı gerekçelendirilmiş bir edim haline getirmektedir. Ancak parlamento, yasa yaparken öznelerinin davranışlarına yönelik böyle bir önsel yükümlülüklerle sınırlı değildir. Bu durum da yasa yapma otoritesini üstünleştiren kriteri oluşturmaktadır.

Raz'a göre meşru otorite, kişilerle eylem sebepleri arasında arabuluculuk konusunda işlev görmekle öznelerine hizmet etmektedir (*service conception of legitimate authority*). Öyle ki, Raz'ın otorite tezinin en merke-

zi kavramlarından birisi bu *hizmet kavramı*dır[63]. Raz'ın bu otorite kavrayışını aşağıda sırasıyla yer alan bağımlılık, normal gerekçelendirme ve üstünlük tezleri olmak üzere üç tez ile bütünleştirdiğini daha detaylı bir biçimde açıklamaya çalışacağız.

Bağımlılık Tezi

Bağımlılık tezine göre bütün otoriter buyruklar, bu buyruklara muhatap olanları ilgilendiren sebeplere dayalı olmak zorundadır ve bu sebepler, buyrukların kapsadığı durumlarda muhataplarının eylemlerine uygun olan sebeplerdir. Bu uygunluk bakımından bu sebepler, 'bağımlı sebep' olarak isimlendirilmektedir (Raz, 1988: 47; 1990b: 125; 1994: 214). Raz'a göre, hukukun bir otorite olarak gördüğü fonksiyon göz önüne alındığında, bağımlı olmayan sebepler yaratması ancak bu sebeplerin bağımlı sebeplerle ilgili olması ile açıklanabilecektir. Raz'a göre bağımlılık tezi, bütün pratik otoriteler için geçerlidir. Bağımlılık tezi, otoritelerin daima bağımlı sebeplere göre hareket ediyor olduklarını değil, bu sebeplere göre hareket zorunluluğunu iddia ederek yasa yapma otoritesini de kapsayıcı bir içeriğe sahiptir (Raz, 1988: 47). Raz, bağımlılık tezini bu şekilde açıklayarak, sebeplere bağımlılığın sadece yargılama otoriteleri için geçerli olduğu iddiasını çürütmeye girişmektedir. Raz, burada otoritelerin bağımlı sebeplere göre davranıyor olduklarını değil, bu sebeplere göre davranma zorunluluklarını dillendirerek otorite analizlerindeki normatif karakterin belirleyiciliğini ortaya koymaktadır. Buna göre her otorite bağımlı sebeplere göre davranmak zorundadır. Çünkü otoritelerin meşruiyeti bu sebeplere uygunlukla sağlanabilmektedir. Böylece Raz, bir ideal otorite uygulamasını betimleyerek meşru otorite kavramını açıklamaya çabalamaktadır[64]. Bu durum otoritelerin sahip oldukları otoriteyi doğrulamanın normal yoludur ve otoriteleri, otorite olmaları ve uygulamaları bakımından bu ideale uygunluklarıyla değerlendirmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

---

63 Yine otoritenin doğasında bulunan diğer bir merkezi özellik de öznelerin, otoritenin yarattığı eylem sebeplerine karşı kendi kişisel yargılarından feragat etmeleridir.

64 Raz, otoritelere böyle bir ideal çizmekle, etkin otorite ile meşru otorite ayrımını temellendirmektedir. Etkin otoritelerin bağımlı sebeplere göre davranmama durumları meşru otorite olma iddialarını gerekçelendirmeyecektir. Ama bütün meşru otoritelerin de bu ideali bütünüyle gerçekleştirdiklerini ve gerçekleştirmeye çalıştıklarını ileri sürmemektedir (Raz, 1988: 47; 1990b: 125-126).

Bağımlı sebeplerin bu fonksiyonlarından hareketle, Raz'a göre otoriter kuralların, sadece bağlı olduğu sebepleri yansıtması halinde, bağlayıcı olduğu sonucunun çıkarılmaması gerekmektedir. Bunun aksine Raz, otoriter buyrukların hatalı dahi olsalar bağlayıcı olduğu sonucuna ulaşmaktadır (Raz, 1988: 47; 1990b: 125-126). Aynı şekilde otoritenin kararları, bireylerin bir olayın değeri hakkındaki kişisel yargılarından da üstündür. Yine bağımlılık tezi, otoritenin bireylerin çıkarlarına göre davranmak zorunda olduğunu da iddia etmez. Bağımlılık tezi, otoritelerin davranışlarının özneleri ile ilgili olan sebepleri yansıtmak zorunda olduğunu, fakat öznelerinin çıkarlarını geliştiren sebepleri yansıtmak zorunda olmadığını iddia etmektedir[65] (Raz, 1988: 48; 1990b: 126).

Bağımlılık tezinin bu iddiasından dolayı otoritelerin edimlerinin, öznelerinin yapmaları gereken şeyle farklılaşmaması gerektiği sonucunun çıkarılmaması gerekmektedir (Raz, 1988: 48-51). Çünkü otoriter buyruklar, hatalı dahi olsa bağlayıcı olabiliyorlarsa, öznelerinin bir durumda yapmak zorunda oldukları şeylerle farklılaşabilir demektir. Örneğin, vergi yasaları ile getirilen vergi borçlarının tahsiline ilişkin aylık vergilerin hangi gün ödenmesi gerektiğini düşünebiliriz. Öznelerden bazılarına aybaşında ödeme yapmak uygun, diğerlerine ise ayın onbeşinde ödeme yapmak daha uygun olduğunda, yasa koyucunun aybaşında veya ayın onbeşinde vergi tahsiline ilişkin taraflara seçme hakkı veren bir düzenleme yapması mümkünken; bazı durumlarda yasa koyucu bir karar vermek zorundadır.

Normal Gerekçelendirme Tezi

Raz'a göre, bağımlılık tezinin otoritelerin sahip olduğu gücün nasıl kullanılması gerektiğini gösteren ahlâki bir tez olması gibi; normal gerekçelendirme tezi de, bir otoritenin meşruluğunu tespit etmek için hangi argümanların kullanılması gerektiğini gösteren ahlâki bir tezdir. Buna göre, normal gerekçelendirme tezi, "bir kişinin diğer bir kişi üzerindeki otorite sahipliğini saptamanın *normal* yolunun, bir öznenin kendisini ilgilendiren

---

65 Raz, bu iddiasını şu şekilde örneklendirmektedir: Bir komutan devletinin savunmasını askerlerinin çıkarlarının üstünde tutarak hareket etmek zorundadır. O askerlerin çıkarlarının zıddına olan emirler verir ve askerler bu emirlere itaat ederler. Esasında böyle bir durumda askerler komutanın emrinden ziyade, ülke savunmasının gerekliliklerine itaat etmektedir (Raz, 1988: 48).

(bir otoritenin yayımladığı) otoriter buyrukların bağlayıcılığını kabul edip, doğrudan doğruya kendisi ile ilgili sebeplere göre davranmaya çabalamaktansa, bu buyruklara göre davranmaya çabalaması olduğunu ileri süren bir tezdir" (Raz, 1988: 53; 1990b: 129; 1994: 214) şeklinde ifade edilebilir. Yani kısaca, normal gerekçelendirme tezi, otoritenin dolaylı bir gerekçelendirilme türü olarak tanımlanmasını mümkün kılar (Christiano, 2004: 277-278)[66]. Buna göre normal gerekçelendirme tezinin temel argümanı, otoritenin asla doğası gereği meşru olduğunu değil, sadece otoriteye itaatin öznelerine otoriteden bağımsız olan sebeplere daha iyi bir uyum ortamı yaratmasından dolayı meşru olduğunu ifade etmektir. Otoriteye ilişkin böyle bir meşruluk zeminin çizilmesini araçsal bir gerekçelendirme olarak yorumlamak mümkündür[67]. Buna göre otoritenin meşruluğu bazı temel özellikleri dolayısıyla değil, kendisine itaat edildiği oranda öznelerinin sahip olduğu sebepleri daha iyi gerçekleştirmelerine yardımcı olmasından dolayıdır.

Raz, normal gerekçelendirme tezi kavramını kullanmakla, bir kişinin meşru otorite sahipliği iddiasını gerekçelendirmenin tek yolunun normal gerekçelendirme yolu olmadığını kabul etmektedir. Raz'ın tezi meşru otorite iddiasını gerekçelendirmenin normal yolunu göstermektedir. Buna göre, normallik yargıları ilgili edimin normatif karakterine göre tespit edilecektir. Örneğin, kişinin bir arkadaşının tavsiyesini yerine getirme sebebi, bu tavsiyeyi yerine getirmediğinde arkadaşının kendisine kırılması ise, tavsiyeyi kabul etmek için mükemmel bir sebep olmasına rağmen, normal bir eylem sebebi değildir. Raz'a göre bir tavsiyeyi yerine getirmenin normal sebebi, tavsiyenin doğasında bulunan teklif edilmeye ve bu teklife dayalı olan normatif bir karakter taşımadır (Raz, 1988: 54). Böyle bir açıklama, olağanüstü bütün durumları normal eylem sebeplerinden farklılaştırarak normal gerekçelendirmeyi sağlamaktadır.

---

66 Christiano, bu makalesinde demokratik otoritenin gerekçelendirilmesi hakkında iki temel kuramın bulunduğundan bahsetmektedir. Bunlar, rıza kuramı ve normal gerekçelendirme kuramıdır.

67 Christiano, Raz'ın bu normal gerekçelendirme tezinin araçsal bir gerekçelendirme sunmak zorunda olmadığına makalesinin 14 nolu dipnotunda işaret etmektedir. Aynı makalenin 13 nolu dipnotunda kendi argümanını, meşru bir otoritenin deontolojik düşüncelerden türeyen sebeplere uymayı da geliştirdiğinden dolayı sadece sonuççu bir yaklaşıma dayanmak zorunda olmadığını belirterek ortaya koymaktadır (Christiano, 2004: 277-278).

Raz, eylem sebeplerinde normallik tanımlamasında bulunarak, bir otoritenin edimleri gerçekleştirmesini doğrulamaya çalışmaktadır. Yukarıda gösterildiği gibi bir otoritenin edimlerine yönelik farklı düşüncelerin bulunması, bir kişinin kendisinden başkalarının otoritesini kabul etmesi için bazı sebeplerin ikincil nitelikte olduğunu gösterir. Raz, normal gerekçelendirme sebebine uygun olan sebepleri birincil sebepler olarak tanımlayıp, bu sebeplere ilave olarak ortaya çıkan sebepleri ikincil sebepler olarak ifade etmektedir (Raz, 1988: 54). Bu durumda bir otoritenin meşruluğunu doğrulamanın normal ve birincil şekli, başarılı bir şekilde özneleri ile ilgili sebeplere göre davranmaktır. Ancak otoritenin kapsayıcı bir doğrulaması için her zaman birincil ve normal sebepler yeterli olmamakta, bazen yedek ve ikincil sebeplerin desteğine ihtiyaç duyulabilmektedir (Raz, 1988: 55).

Bağımlılık ve normal gerekçelendirme tezi birlikte ele alınarak birbirini destekleyici bir yapıya kavuşturulabilir. Bir otoritenin meşruluğunu doğrulamanın birincil ve normal yolu özneleri ile ilgili sebeplere dayalı olarak hareket etmeye bağlı ise, normal gerekçelendirme tezi ile bağımlılık tezinin argümanları birbirini destekleyici niteliktedir. Normal gerekçelendirme tezinin temel varsayımı, otoritelerin yapmak için belirlenmiş olan şeyleri yapmak zorunda olduğudur. Bu varsayım bağımlılık tezinin varsayımlarını kuvvetlendirmektedir. Bağımlılık tezi ise, herhangi bir otoritenin normal ve birincil doğrulamasının, bu otoritenin bütün otoriter kararlarını yönlendirmesi gereken prensipleri başarılı bir şekilde takip etmek için gerekli nitelikleri haiz olduğunu göstermesi gerekliliğini ifade eder. Bu bakımdan normal gerekçelendirme tezinin argümanlarını kuvvetlendirmektedir (Raz, 1988: 55-56). Bu iki tez birlikte ele alınmakla, meşru otoritenin temel nitelikleri ve temel değeri kapsayıcı bir yaklaşımla ele alınmış olmaktadır.

Normal gerekçelendirme tezi, bir kişinin otorite sahipliğini göstermek için tayin edilmesi gereken durumların belirlenmesine hizmet etmektedir. Yani bu tez, bir kişinin otorite sahipliği için yetkilendirilmiş olması değil, otorite sahibi olması ve bizzat otorite olmasını göstermektedir. Raz'ın tanımladığı bu normal gerekçelendirme tezi, bütün otoritelerin kabulünü sağlayan sebepler için bir form oluşturmakla, otoritelere ilişkin içeriksel bir doğrulama sorunu olmayıp normatif ve araçsal bir doğrulama sorunudur. Ama bir otoriteye ilişkin normal gerekçelendirmeden öte,

tam bir doğrulamanın yapılabilmesi için otoritenin kabulü için geçerli sebepleri sunmaktan başka, bu kabule karşı olan sebeplerin de dışlanması ve çürütülmesi gerekecektir[68].

Üstünlük Tezi

Raz, bağımlılık ve normal gerekçelendirme tezlerinin üstünlük tezine bir hazırlık niteliğinde olduğunu belirtmektedir. Raz üstünlük tezini, bağlayıcı buyrukların gerekçelendirilmesi ile bu buyrukların bir eylem sebebi olarak statüsü arasındaki ilişkiye dayandırır (Raz, 1988: 57). Örneğin, eylem sebebi olarak kurallar ile bu kuralların gerekçelendirilmesi arasındaki ilişki dikkate alınabilir. İki farklı grubun karşılaşması durumunda birbirini tanıyan iki kişinin grupların diğer üyelerini birbiri ile tanıştırmasını şart koşan bir ahlâk kuralı düşünüldüğünde, tarafların bu kurala gerekli, geçerli ve makul bir kural olarak uygun davranmaları gerekir. Bu kuralın gerekliliği, sosyal ilişkiyi pekiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Yani böyle bir kural hem kural olmakla bir eylem sebebi olarak hem de sosyal işbirliğinin sağlaması dolayısıyla bir eylem sebebi oluşturmaktadır. Böyle bir örnekte bir kişinin birbirinden bağımsız iki sebebinin bulunduğu iddia edilemeyecektir. Çünkü kurallar gibi otoriter buyruklar, diğer eylem sebepleri ile yarışırsa, bu sebeplerin yanında yer almayıp onları dışlar. İşte otoriter buyrukların bu dışlayıcı karakterini Raz, üstünlük tezi ile açıklamaktadır.

O halde üstünlük tezine göre, otoritenin bir eylemin yapılmasını istemesi durumu, kişinin bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik değerlendirme yaptığı safhadaki diğer sebeplere ek ve onların yanında yer alan bir sebep olmayıp, diğer sebepleri dışlayan ve onların yerine geçen bir sebeptir (Raz, 1988: 46; 1990b: 124; 1994: 214). Bu tez, yalnızca meşru otoriteler için geçerli olan bir tezdir. Fiili otoriteler bakımından geçerliliği ise, fiili otoritelerin meşru otorite olduğunu iddia etmelerinden ve fiili otoriteleri bazı muhataplarının meşru otorite olarak kabul etmelerinden hareketle savunulabilir.

---

68 Bir kişinin veya bir kişinin otoritesinin kabul edilmesine engel olan sebepler, genellikle başka bir kişi veya kurumun otorite olarak kabul edilme iddiasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ikinci otorite iddiası birincisine karşı bir sebeptir. Örneğin iki hükümetin aynı anda kendisini bir devletin meşru hükümeti ilan etmesi durumunda bunlar birbirleri ile çatışmaktadır (Raz, 1988: 56-57).

Otoriter kurallarla diğer eylem sebeplerinin çatışması durumunda kuralların üstün bir karaktere sahip olması, onların pratik muhakemedeki fonksiyonunun bir yansımasıdır. Bu anlamda kurallar somut kararlarla içeriksel düşünceler arasında bir arabuluculuk vasfı görür.

Otoritenin Araçsal Olarak Gerekçelendirilmesi ve Meşru Otorite Kavramı

Bir otoritenin meşruluğu açılımlarının cevaplamak zorunda olduğu temel sorunlar, pratik otorite aracılığıyla oluşturulan korunmuş eylem sebeplerinin bu otoritenin özneleri için ne zaman geçerli olduğu sorunu ve bir kişinin ne zaman bir otoritenin buyruklarına itaat etme yükümü altında olduğu sorunudur. Raz'ın bu sorunlara karşı geliştirdiği genel cevap, otoritenin temel rolünün öznelerine onlarla onları otoriteden bağımsız olarak ilgilendiren sebepler arasında bir arabuluculuk yaparak hizmet etmek olduğudur (Raz, 1988: 53-56). Raz otoriteye böyle bir araçsal fonksiyon biçmekle otoritenin normal şartlar altındaki meşruluk iddiasını gerekçelendirmiş olmaktadır. Yani otoritenin meşruluk iddiasının normal olarak gerekçelendirilmesi, onun buyruklarının öznelerinin doğrudan doğruya otoriteden önce var olan sebeplere uymaktansa bu buyruklara uyarak otoriteden önce var olan sebeplere daha iyi uyacaklarını sağlamasına dayalıdır (Raz, 1988: 53). Ahlâki bir tez olan bu normal gerekçelendirme tezi, ahlâki bir diğer tez olan ve bir otoritenin buyruklarının yayımlanmasında bu otoriteye öncülük etmesi gereken sebeplerle ilgili olan bağımlılık tezinden ileri gelmektedir. Ayrıca böyle bir gerekçelendirme, yapısal bir tez olan ve temel argümanını otoriter buyruklar aracılığıyla sağlanan sebeplerin önceden var olan sebeplere eklenmeyip onların yerine geçmesinden ve onları dışlamasından alan üstünlük tezinin her iki ahlâki tezin bir sonucunu yansıtmasına dayanmaktadır.

Bütün bu nedenlerden dolayı Raz'ın tezi irade–temelli bir otorite gerekçelendirmesi değil sebep–temelli bir gerekçelendirme tipidir. Otoriteye ilişkin sebep–temelli bir gerekçelendirmenin savunulması ise otoritenin gerekçelendirilip gerekçelendirilmemesinin, öznelerinin bu otoritenin emirlerini kabul edip etmemesine bağlı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü sebep–temelli gerekçelendirme otoriteyi gerekçelendiren objektif sebeplerle ilgili bir sorundur ve bu objektif sebeplere ilişkin ob-

jektif olarak geliştirilen uygunlukla ilgili bir sorundur. Raz, bu objektiflik sorununu ise 'otonomi şartına'[69] ilişkin açıklamaları ile çözümlemeye çalışmaktadır. Çünkü Raz'a göre temel rasyonellik şartının, bir otoritenin buyruklarına göre davranmak kişinin doğru sebepleri takip etmesindeki başarısını geliştirecektir; otonomi şartının ise, otoritenin buyruklarının sadece doğru sebeplere göre davranmanın kişinin nasıl davranacağına ilişkin kendi kendine karar vermesinden daha önemli olduğuna dair sorunları düzenlediğini ifade etmektedir[70] (Green, 1988-1989: 810; Raz, 1988: 88-94). Raz'ın otonomi ve normal gerekçelendirme tezine ilişkin yaklaşımları birlikte ele alındığında, normal gerekçelendirme tezinin temel karakterini ve niteliğini otonomi şartının gereklerinin belirlediği söylenebilir. Raz, otoritenin gerekçelendirilmesinde otonomi değerine dayanmakla, kendisine bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Bundan dolayı, Raz'ın esenliğe dayalı olan bireysel otonomiyi temel bir değer olarak ele almasını dogmatik bir temellendirme olarak yorumlamak mümkündür.

Bu tezin savunulması ile hukukun ve bir devletin otorite iddiasını nasıl gerekçelendirilebileceğini açıklarken akla gelebilecek birçok çelişkili durum vardır. Raz, böyle çelişebilecek durumları önlemek için üç tezi çok uyumlu bir biçimde ele almış ve böylece hukuk ve devletin doğasında doğrulanmaktan daha ziyade otorite iddia etme olgusunun bulunduğunu ileri sürmüştür. Hukukun ve devletin böyle bir doğaya sahip olması, sadece yukarıda açıklanan üç tezin iyi bir ikna aracı olmasından değil aynı zamanda otonomi şartının bir sonucudur. Raz'ın otorite hakkında ileri sürdüğü bu üç tez, itaat yükümlülüğü getiren otoriter buyruklara göre davranmayı, bu davranmanın doğru davranış için öznelerin kendi sahip oldukları sebeplere göre davranmaktan daha önemli olması durumunda, gerekçelendirmektedir.

---

69 Raz'ın kendisi otonomi şartı kavramını kullanmamaktadır. Raz, sadece otonomi terimini kullanıp otorite ile otonomi ve rasyonellik ilkeleri arasındaki çatışmayı çözmeyi amaçlamaktadır.

70 Ancak Raz'ın burada otonomi şartı temellendirmesinin, normal şartlara özgü bir temellendirme olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Çünkü bazı durumlarda, öznelerin otorite tarafından yönlendirilmekten ziyade sahip olduklarına göre hareket etmeleri ve karar vermeleri doğru karar vermek ve doğru davranmak için daha fazla önem taşımaktadır.

SONUÇ

Buraya kadar ifade edilenlerden özet olarak iki sonuç göze çarpmaktadır. Birincisi, Raz'ın meşru otoriteyi sebep–temelli olarak analiz etmesidir. İkincisi ise Raz'ın meşru otoriteyi sebep–temelli olarak açıklamakla otoriteye araçsal gerekçelendirme fonksiyonu yüklemesidir. Buna göre bir otorite, öznelerine hizmet etmede iyi bir araç olduğu zaman bütünüyle gerekçelendirilmiş olacaktır. Raz, otoriteye böyle bir vasıf yükleyerek otoriteye itaatin nasıl rasyonelleştirilebileceğini de açıklamaktadır. Yine böyle sebep–temelli ve araçsal gerekçelendirme, otonomi–otorite paradoksuna da çözüm yolu getirmektedir. Buna göre bir kişinin yapmak zorunda olduğu şey, en doğru sebebe göre hareket etmektir ve otorite de kişinin doğru sebebe göre davranma ödevini yerine getirmesinde ona yardım etmektedir. Raz, böyle bir cevap vermekle, doğru sebebe göre davranma ödevini otonom olarak davranma ahlâki ödevinin önüne geçirmektedir. Bu durumda kişilerin eylemde bulunurken dikkate almaları gereken şey, otoriteyi takip etmeye karar vermek olacaktır. Yani, otoritenin kişi için gördüğü bu yararlı işlev dolayısıyla kişinin otoriteyi takip ödevi bulunmaktadır. Bununla birlikte meşru otoritenin kavramsal açıdan işlevi, sadece sebep–temelli olarak değil aynı zamanda araçsal açıdan bir gerekçelendirme sunmaktır.

Raz'ın siyaset felsefesi alanındaki çalışmaları incelendiğinde, siyasi ahlâk kuramı, otonomi ideali, sonuççuluk, sosyal formlar, mükemmeliyetçilik, çoğulculuk ve çok kültürlülük kavramlarının merkezi bir öneme sahip olduğu göze çarpmaktadır. Raz'ın, bu kavramlara dayalı olarak inşa ettiği siyaset kuramını liberal siyaset kuramı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Öyle ki, Raz'ın ortaya koymaya çalıştığı siyaset kuramı en çok Mill ve Hart'ın mükemmeliyetçi siyaset kuramlarından etkilenmiştir. Raz'ın, iyi yaşam hakkındaki değerlere ilişkin getirdiği yaklaşımlar incelendiğinde, klasik faydacı kuramlardan birçok noktada farklılaşsa da faydacı kuramlar arasında yer aldığı gözlenebilir. Rawls sonrası dönemde faydacı liberal kuramların durumu düşünüldüğünde, Raz tutarlı bir liberal kuram geliştirmek için tarafsızlık, temel haklar, eşitlik, anti–mükemmeliyetçilik, kişisel tercih ve bireycilik gibi standart liberal yapı taşlarının liberal bir düzenin inşasında yeterli olmadığını iddia etmektedir. Raz, doğruluğu gerekçelendirilebilir bir liberal teorinin temel değeri olarak otonomiye merkezi bir önem vererek, diğer liberal kavramları bu temel değer çerçevesinde şekillendirmektedir.

Raz'ın siyaset teorisinin genel olarak üç temel argümana dayandığını ifade edebiliriz. **1**– İyi bir yaşam sürdürmek, bireysel esenlik için zorunludur. **2**– Bu yaşam dışarıdan değil, bireyin bizzat kendisinin oluşturduğu seçişlerle yaşanmalıdır. Çünkü kendisi için iyi bir yaşamın ne olabileceğini en iyi bilen ancak bireyin kendisidir. Fakat bireyin otonomisini şekillendiren unsurlar sosyal formlar aracılığı ile oluşur. **3**– Bireylerin iyi yaşama ilişkin kendi anlayışlarını oluşturmaları ve bu anlayışlar doğrultusunda bir yaşamı sürdürmeleri konusunda otonom olmaları, seçtikleri yaşam anlayışının gerçekten iyi bir yaşam tarzı olduğu anlamına gelmez.

Raz, hukuk ile otoritenin ilişkisini ele alırken temelde iki tezden hareket etmektedir. **Birincisi**, her hukuk sisteminin fiili otoritesinin bulunduğunu var sayarak hukukun otoriteye ilişkin iddiasını açıklayan otorite tezidir. Her hukuk sisteminin fiili otoriteye sahip olması, hukukun ya meşru otoritesinin bulunduğunu iddia etmesi ya da gerçekten meşru otorite sahibi olması ve her ikisine sahip olmasını gerektirir. Yani Raz'a göre her hukuk sistemi, meşru otoriteye sahip olmasa veya iddia ettiği kadar meşru otorite sahibi olmasa bile, meşru otoritesinin bulunduğunu iddia etmektedir. Raz'a göre hukuk, her ne özelliğe sahip olursa olsun, doğası gereği otorite iddia etmektedir. **İkincisi**, bir hukuk sisteminin meşru otoriteye sahip olabilmesini ve meşru olma yeterliliğini bünyesinde taşıyabilmesi gerekliliğini ve yeterliliğini ifade eden yansıtma tezidir. O halde, bir hukuk sistemi meşru otorite olma yeterliliğini bünyesinde barındıramıyorsa, hukuk sistemi olamayacaktır.

Raz'ın hukukun otoritesi kuramı açısından esas önemli olan hukukun hizmet fonksiyonudur. Hukuk, özneleri ile doğru eylem sebeplerini buluşturarak, öznelerinin yararına aracılık etmektedir. Hukuk bu fonksiyonunu gerçekleştirirken kesinlikle bir değerlendirme yapmaktadır; sadece betimleyici bir fonksiyon görmesi mümkün değildir. Ancak hukukun en önemli özelliklerinden birisi, özneler için yeni bir sebep yaratarak hizmet fonksiyonunu yerine getirmesidir. Bu durumda hukuk öznelerine yönelik olarak ya yeni bir eylem sebebi yaratacak ya da var olan sebepler üzerinde bir değerlendirme yapacaktır. Her iki durumda da hukukun fonksiyonu öznelerinin eylemlerine yönelmektedir. Hukukun öznelerinin eylemlerini, eylem sebeplerinden hareketle düzenlemesi durumunda, rasyonellik ve otonomi şartlarının birlikte gerçekleşmesi gerekliliğine bağlı olarak özneler için hukuka itaat etmede ahlâki bir yükümlülük de doğmaktadır. Bu itaat yükümü, hukukun meşru otorite iddiasının bir ne-

ticesi olarak ele alındığında hiçbir zaman genel itaat yükümlülüğü olarak anlaşılmayacaktır. Çünkü bu ahlâki itaat yükümü hukukun meşruluk boyutundan kaynaklanmaktadır; ahlâki ilke ve prensiplerden değil. Raz, genel itaat yükümüne ilişkin bu konumuyla, hukuk kuramını kendisi gibi pratik akıl nosyonuna dayanarak kurgulayan Finnis'ten farklılaşmaktadır.

Kaynakça

Aktaş, Sururi: "Hart ve Dworkin'e Karşı Otorite Olarak Hukuk", *AÜEHFD*, C. VIII, S. 3–4, 2004, s. 1–21.

Austin, J. L.: *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Ed. by. J. O. Urmson, Marina Sbisà, 2. bs., Oxford, New York, Oxford UP, 1976.

Barry, Norman S.: *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 2. bs., Ankara, Liberte Yayınları, 2004.

Beysan, Nazime: "David Hume'da Hukuk ve Devlet Sistemi", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002.

Bittner, Rüdiger: "Stronger Reasons", *Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford, New York, Oxford UP, 2003, pp. 17–24.

Christiano, Thomas: "The Authority of Democracy", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 3, 2004, pp. 266–290.

Coleman, Jules L., Brian Leiter: "Legal Positivism", *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Ed. by. Dennis Patterson, Oxford, Blackwell Publishing, 1999, pp. 241–260.

Crisp, Roger: "Raz on Well–Being", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 17, No. 3, 1997, pp. 499–515.

Galston, William A.: *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge UP, 2002.

Gray, John: *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev: Koray Değirmenci, Ankara, Dost Kitabevi, 2003.

Green, Leslie: "Law, Legitimacy, and Consent", *Southern California Law Review*, Vol. 62, 1988–1989, pp. 795–825.

Hart, H. L. A.: *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, New York, Oxford UP, 2001.

Hart, H. L. A.: "Commands and Authoritative Legal Reasons", *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Ed. by. H. L. A. Hart, Oxford, New York, Oxford UP, 2001b, pp. 243.

Heuer, Ulrike: "Raz on Values and Reasons", *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. R. Jay Wallace v.d., Oxford, New York, Oxford UP, 2004, pp. 129–152

Himma, Kenneth Einar: "The Instantiation Thesis and Raz's Critique of Inclusive Positivism", *Law and Philosophy*, Vol. 20, No. 1, 2001, pp. 61–79.

Hohfeld, Wesley Newcomb: *Fundamental Legal Conception: An Applied in Judicial Reasoning*, New Haven, Yale University Press, 1919.

Işıktaç, Yasemin: *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulaması*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2. bası, 2004.

Kymlicka, Will: *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

Moore, Michael S.: "Authority, Law, and Razian Reasons", *Southern California Law Review*, Vol. 62, 1988–1989, pp 827–896.

Mulhall, Stephen, Adam Swift: *Liberals and Communitarians*, 2. bs., Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997.

Neal, Patrick: "Liberal Bir İyi Teorisi mi?", Çev. Başak Demir, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Der. Andre Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Ankara, Dost Kitabevi, 2006, s. 105–120.

Rawls, John: *A Theory of Justice*, 3. bs., Cambridge, Massachusetts, Harvard UP, 1972.

Raz, Joseph: *Practical Reason and Norms*, (with New Postscript) Oxford, New York: Oxford UP, 2002b.

Raz, Joseph: *The Concept of Legal Systems: An Introduction to the Theory of Legal System*, 2. bs., Oxford, New York, Oxford UP, 2003c.

Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*, Oxford, New York, Oxford UP, 1988.

Raz, Joseph: *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford, New York, Clarendon Press, 2002a.

Raz, Joseph: "Authority, Law, and Morality", *Ethics in the Public Domain*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 1994, pp. 210–238.

Raz, Joseph: "Introduction", *Authority*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, Oxford UP, 1990a, pp. 1–19.

Raz, Joseph: "Authority and Justification", *Authority*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, Oxford UP, 1990b, pp. 115–141.

Raz, Joseph: "When We are Ourselves: The Active and the Passive", *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 2001c, pp. 5–21.

Raz, Joseph: "Promises and Obligations", *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Ed. by. P. M. S. Hacker, Joseph Raz, Oxford, New York, London: Oxford UP, 1977, pp. 210–228.

Raz, Joseph: "The Practice of Value: The Thesis", *The Practice of Value: Joseph Raz*, Ed. by. R. Jay Wallace, Oxford, New York, Oxford UP, 2003a, pp. 15–36.

Raz, Joseph: "Comments and Responses", *Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford, New York, Oxford UP, 2003b, pp. 253–274.

Raz, Joseph: "Principles of Equality", *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 347, July 1978a, pp. 321–342.

Raz, Joseph: "Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason", *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 2001a, pp. 67–89.

Raz, Joseph: "Introduction", *Practical Reasoning: Oxford Reading in Philosophy*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, London, Glagow, Oxford UP, 1978b, pp. 1–18.

Raz, Joseph: "Reasons for Action, Decisions and Norms", *Practical Reasoning: Oxford Reading in Philosophy*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, London, Glagow, Oxford UP, 1978c, pp. 128–143.

Raz, Joseph: "Notes on Value and Objectivity", *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 2001b, pp. 118–160.

Raz, Joseph: "Agency, Reason, and the Good", *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 2001d, pp. 22–45.

Raz, Joseph: "The Problem of Authority: Revisiting and Service Conception", *Minnesota Law Review*, Vol. 90, 2005–2006, pp. 1003–1044.

Regan, Donald H.: "Authority and Value: Reflections on Raz's Morality of Freedom", *Southern California Law Review*, Vol. 62, 1988–1989, pp. 995–1095.

Ross, Alf: "Tû-Tû", *Harvard Law Review*, Vol. 70, 1956–1957, pp. 812–825.

Searle, John R.: *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi*, Sunuş ve Çev. R. Levent Aysever, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000.

Searle, John R.: "How to Derive 'Ought' From 'Is'", *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 1, January 1964, pp. 43–58.

Taylor, Charles: "Tanınma Politikası", Çev. Yurdanur Salman, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, Ed. by. Amy Gutmann, 2. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 42–84.

Vergara, Francisco: *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*, Çev: Bülent Arıbaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Wolff, Robert Paul: "The Conflict between Authority and Autonomy", *Authority*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, Oxford UP, 1990, pp. 20–32.

Joseph Raz İçin Genel Kaynakça

Aiyar, S.: "The Problem of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on Legal Obligation", *Law and Philosophy*, Vol. 19, 2000, pp. 465–489.

Alexy, Robert; "The Nature of Arguments about the Nature of Law", *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford, Oxford UP, 2003, pp. 3–16.

Alexy, Robert: "The Nature of Legal Philosophy", *Ratio Juris*, Vol. 17, No. 2, June 2004, pp. 156–167.

Alexy, Robert: "Concept and Nature, Law and Philosophy, Comments on Raz", *Ratio Juris*, Vol. 20, No. 2, June 2007, pp. 162–169.

Baier, Kurt: "Justification of Governmental Authority", *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 20, Sixty–Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, 9 November 1972, pp. 700–716.

Batnitzky, Leora: "A Seamless Web? John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 15, No. 2, 1995, p. 153–175.

Bix, Brian: *Jurisprudence: Theory and Context*, 2. bs., London, Sweet & Maxwell, 1999.

Bix, Brian: "Legal Positivism", *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Ed. by. Martin P. Golding, William A. Edmundson, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp. 29–49.

Bix, Brian: "Joseph Raz and Conceptual Analysis", *SSRN* (Çevrimiçi) http://ssrn.com/abstract=948766, No. 06–65, December 2006, pp. 1–23.

Bratman, Michail E.: "Shared Valuing and Frameworks for Practical Reasoning", *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. R. Jay Wallace v.d., Oxford, New York, Oxford UP, 2004, pp.1–27.

Broome, John: "Reasons", *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. R. Jay Wallace v.d., Oxford, New York, Oxford UP, 2004, pp. 28–55.

Burton, Steven J.: "Law as Practical Reason", *Southern California Law Review*, Vol. 62, 1988–1989, pp. 747–793.

Buss, Sarah: "Personel Autonomy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Çevrimiçi): http://plato.standford.edu/entries/authority, Nisan 2006.

Celano, Bruno: "Kelsen's Concept of Authority of Law", *Law and Philosophy*, Vol. 19, 2000, pp. 173–199.

Christman, John, Joel Anderson: "Introduction", *Autonomy and The Challenges to Liberalism*, Ed. by. John Christman, Joel Anderson, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Cambridge UP, 2005, pp. 1–26.

Dworkin, Ronald: *Law's Empire*, 10. bsk., Cambridge, Massachusetts, Harvard UP, 1997.

Edmundson, William A.: "Introduction", *The Duty to Obey the Law*, Ed. by. William A. Edmundson, New York, Oxford, Rowman and Littlefield Publishers, 1999, p. 1–15.

Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, 2. bs., Oxford, New York, Oxford UP, 2001.

Finnis, John: "Natural Law and Legal Reasoning", *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Ed. by. Robert P. George, Oxford, Oxford UP, 1996, pp. 134–157.

Finnis, John: "The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory", *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, Vol. 1, No. 1, 1984, pp. 115–137.

Finnis, John: "Authority", *Authority*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, Oxford UP, 1990, pp. 174–202.

Flathman, Richard E.: *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*, Chicago, The University of Chicago press, 1980.

Friedman, Richard B.: "On the Concept of Authority in Political Philosophy", *Authority*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, Oxford UP, 1990, pp. 56–91.

Friedman, Richard B.: "Authority", *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Ed. by. David Miller v.d., Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2002, pp. 28–30.

Goldsworthy, Jeffrey D.: "The Self-Destruction of Legal Positivism", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 10, No. 4, 1990, pp. 449–486.

Grazia, Sebastian De: "What Authority is Not?", *The American Political Science Review*, Vol. 53, No. 2, June 1959, pp. 321–331.

Green, Leslie: "Legal Obligation and Authority", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Çevrimiçi): http://plato.standford.edu/entries, Nisan 2006.

Hacker, P. M. S.: "Hart's Philosophy of Law", *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Ed. by. P. M. S. Hacker, Joseph Raz, Oxford, Oxford UP, 1977, pp. 1–25.

Harris, J. W.: "Kelsen's Concept of Authority", *The Cambridge Law Journal*, Vol. 36, No. 2, November 1977, pp. 353–363.

Hart, H. L. A.: *The Concept of Law*, (with a Postscript) Ed. by. Penelope A. Bulloch, Joseph Raz, 2. bs., Oxford, New York, Oxford UP, 1994.

Hart, H. L. A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Oxford UP, 2001, pp. 88–120.

Himma, Kenneth Einar: "Law's Claim of Legitimate Authority", *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to the Concept of Law*, Ed. by. Jules L. Coleman, Oxford, Oxford UP, 2001, pp. 271–310.

Himma, Menneth Einar: "Inclusive Legal Positivism", *The Oxford Handbook of Jurişprudence and Philosophy of Law*, Ed. by. Jules Coleman, Scott Shapiro, Oxford, Oxford UP, 2002, pp. 125–165.

Hurd, Heidi M.: "Challenging Authority", *The Yale Law Journal*, Vol. 100, No. 6, 1991, pp. 1611–1677.

Hurd, Heidi M.: *Moral Combat: The Dilemma of Legal Perspectivalism*, New York, Cambridge UP, 1999.

Kose, Hızır Murat: "An Unresolved Tension Between Form and Substance: Raz and Flathman on The Problem of The Justification of Political Authority", *Basılmamış Doktora Tezi*, University of Warwick: Department of Sociology, 1999.

Köse, Hızır Murat: "Razian Exclusionary Reasons", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 14, 2002, s. 77–93.

Marmor, Andrei: "Exclusive Legal Positivism", *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Ed. by. Jules Coleman, Scott Shapiro, Oxford, Oxford UP, 2002, pp. 104–124.

May, Thomas: "On Raz and the Obligation to Obey the Law", *Law and Philosoply*, Vol. 16, No. 1, 1997, pp. 19-36.

Metin, Sevtap: "Joseph Raz'da Hukuki Otorite Kavramı", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 2006, s. 37–63.

Moore, Michael S.: *Educating Oneself in Public: Critical Essays in Jurisprudence*, Oxford, New York, Oxford UP, 2000.

Morigiwa, Yasutomo: "Authortiy, Rationality, and Law: Joseph Raz and the Practice of Law", *Southern California Law Review*, Vol. 62, 1988–1989, pp. 897–912.

Murphy, Mark C.: "Natural Law Jurisprudence", *Legal Theory*, Vol. 9, 2003, pp. 241–267.

Orrego, Cristóbal: "Joseph Raz's Service Conception of Authority and Natural Law Theory", *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 50, 2005, pp. 317–323.

Özcan, Mehmet Tevfik: "Hukuk Devleti: Modern Toplumun Hukuk Aracılığıyla Siyasal Meşruiyeti", *İÜHFM*, C. LXIV, S. 2, 2006, s. 104–144.

Perry, Stephen R.: "Hart's Mehodological Positivism", *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to the Concept of Law*, Ed. by. Jules L. Coleman, Oxford, New York, Oxford UP, 2001, pp. 311–355.

Priel, Danny: "Trouble for Legal Positivism", *Legal Theory*, Vol. 12, 2006, p. 225–263.

Raz, Joseph: *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge, Cambridge UP, 2001.

Raz, Joseph: "Comments and Responses", *Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Ed. by. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge, Oxford, New York, Oxford UP, 2003, pp. 253–274.

Raz, Joseph: "Authority and Consent", *Virginia Law Review*, Vol. 67, No. 1, The Symposium in Honor of A. D. Woozley: Law and Obedience, February 1981, pp. 103–131.

Raz, Joseph: "Facing Up: A Reply", *Southern California Law Review*, Vol. 62, 1988–1989, p. 1153–1235.

Raz, Joseph: "The Problem about the Nature of Law", *Ethics in the Public Domain*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 1994, pp. 195–209.

Raz, Joseph: "On the Autonomy of Legal Reasoning", *Ethics in the Public Domain*, Ed. by. Joseph Raz, Oxford, New York, Oxford UP, 1994, pp. 326–340.

Raz, Joseph "Can There Be a Theory of Law?", *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Ed. by. Martin P. Golding, William A. Edmundson, Oxford, Blackwell Publisher Ltd., 2005, pp. 324–342.

Raz, Joseph: "Hart on Moral Rights and Legal Duties", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 4, No. 1, 1984, pp. 123–131.

Raz, Joseph: "Theory and Concepts: Responding to Alexy and Bulygin", *Una Discusión Sobre Teoría del Derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 1–11.

Raz, Joseph: "On Reasons and Normativity", *Joseph Raz's Web Site*, (Çevrimiçi) http://josephnraz.googlepages.com/onreasons%26normativity, Mart 2007, pp. 1–84.

Roermund, Bert Van: "Instituting Authortiy: Some Kelsenian Notes", *Ratio Juris*, Vol. 15, No. 2, June 2002, pp. 206–218.

Sartorius, R.: "Political Authority and Political Obligation", *Virginia Law Review*, Vol. 67, No. 1, The Symposium in Honor of A. D. Woozley: Law and Obedience, February 1981, pp. 3–17.

Smith, Matthew Noah: "The Law as a Social Practice: Are Shared Activities at the Foundations of Law?", *Legal Theory*, Vol. 12, 2006, pp. 265–292.

Smith, M. B. E.: "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law", *The Yale Law Journal*, Vol. 82, pp. 950–976.

Soper, Philip: *The Ethics of Deference: Learning from Law's Morals*, West Nyack, New York, USA, Cambridge UP, 2002.

Soper, Philip: "Legal Theory and the Claim of Authority", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, No. 3, Summer 1989, pp. 209–237.

Uygur, Gülriz: "Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü mü", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 52, S. 3, 2003, s. 145–175.

Uygur, Gülriz: "Adalet ve Hukuk Devleti", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 53, S. 3, 2004, s. 29–38.

Waluchow, W. J.: "The Many Faces of Legal Positivism", *The University of Toronto Law Journal*, Vol. 48, No. 3, 1988, pp. 387–449.

Wasserstrom, Richard A.: "The Obligation to Obey the Law", *The Duty to Obey the Law*, Ed. by. William A. Edmundson, New York, Oxford, Rowman and Littlefield Publishers, 1999, pp. 17–47.



Roland BARTHES

Gülsüm DEPELİ

ROLAND BARTHES: BİR 'YAZAR'

1. GİRİŞ: BARTHES'IN YAŞAMI

Roland Barthes üzerine bir metin yazmak zordur.[1] Bu zorluğun birkaç nedeni vardır. Bunlardan birincisi, bütüncül olarak bakıldığında Barthes'ın teorik bir durağının olmamasıdır. Barthes, kimi zaman tutarsız konumları bir arada barındıran bir yazın serüvenine sahiptir. Bir yanlış yoruma mahal vermemek için hemen belirtmek yerinde olur: Tutarsızlık Barthes'ın anlayışına göre olumlu bir niteliktir.

Barthes, yazın hayatına, teorik bir sorgulama motivasyonundan ziyade, edebi metinlerin eleştirel ve yaratıcı okuması ile başlamıştır. Hayatı boyunca dost çevresinden aldığı yeni entelektüel esinlerden de alabildiğine beslenmiştir. Böylece, onun yazın serüveni bir yolculuğa dönüşmüştür. Önce, "sıfır derece yazı" ya da nötr/yansız yazı kavramı ile yola çıkmış, devamında söylen ve söylenbilim tartışmasıyla dikkat çekmiştir. Oradan göstergebilime ve yapısalcılığa geçiş yapmış, daha sonra da postyapısalcı düşüncenin içinde yer almıştır. Ne var ki, postyapısalcılığın da Barthes için tam anlamıyla bir son durak olduğu söylenemez. Yazar, me-

---

1 Bu çalışma, Barthes gibi zorlu bir dil erbabını Türkçe'ye çevirmiş olan kişilere teşekkürle başlamalıdır şüphesiz. Onlar bunu Barthes'ın dil inadı pahasına ve açıkça dile getirdiği çevirmen hoşnutsuzluğu pahasına (S. Rifat 1998: 67-70) yapmışlardır. Bu metin ne yazık ki Barthes'ı kendi dilinden izleyememiş, yazarın Türkçe'deki ve İngilizce'deki çeviri metinlerini referans almıştır. Bu bir yanıyla özür olarak değerlendirilebilir, fakat diğer yandan, Barthes'ın diller ve metinlerarası geçişin yaratıcılığına izin veren yapısı, özrün ağırlığını dileriz ki kısmen hafifletebilir.

tin ve haz bağlantılı eserleriyle ve fotoğraf üzerine fenomenolojik görüşleriyle, postyapısalcılığın sınırlarını da zorlamıştır. Bütün bunlar onu anlatmayı zorlaştırmaktadır.

Barthes üzerine yazmak konusunda karşımıza çıkan ikinci zorluk, doğrudan onun yazma tarzı ile bağlantılıdır: Barthes'ın dili hem zor, hem lezzetlidir. Fakat yazar, aynı zamanda belagatsiz bir sadelik uğraşını da hiç bırakmaz. Yazarın, akademik yazın konvansiyonunun ölçütleriyle biçimlenmemiş bir yazma üslubu vardır; edebiyatın dilini içselleştirmiş bir dildir bu. Dolayısıyla, nesnellik, tutarlılık, bilimsellik gibi şüpheli konumları, eleştirel ve yazınsal olarak serbest bir üslupla bertaraf eden bir yazın tarzına sahiptir. Özellikle son dönemlerine doğru yazın dili gittikçe daha çoğul, türsel olarak daha çapraşık, hatta *paradoksal* unsurlarla donanmış bir hal alır; bu yazınsal tonun içinde parçalılık, öznellik ve romansılık onun yazınının en dikkat çekici niteliklerine dönüşür.

Öznellik derken, özneyi alabildiğine parçalayan bir Barthes'dan söz ettiğimizi şüphesiz aklımızda tutmalıyız. Fakat kendini örterek kendinden söz etmiş bir yazar olan Barthes'ın metinleri (her ne kadar kendisi öznellik denilen bir konumu benimsemese de) bir yanıyla alabildiğine öznel olmayı sürdürür. Yazar hemen her metninde kendisini anlatmış gibidir. Onun için yazmak bir tür okuma deneyimidir. Yücel'in söyleyişiyle Barthes, yazılarında, okuduğu her metni kendi öznelliğiyle kaplayarak, bir yanıyla örterek yeniden söylemiştir (Yücel, 2009: 9). Eleştiriye ilişkin görüşlerinde, her tür okuma biçiminin kişinin okuduğu metne "kendi kendisi konusunda içkin bir söylem" katması olduğunu savunmuştur. Fakat gene de Barthes'ın diğer okurlardan ve yazarlardan farklılığı açıktır. Onun dili bir yandan hep kendini yazıyor fakat öte yandan da kendisi hakkında hiçbirşey söylemiyor gibidir.

Barthes'ın yazın dilindeki bu açık ederken örten kapalılık, bu kavranması güç nitelik, yaşamı boyunca hiç açıkça ifade etmediği cinsel yönelimi ile bağlantılı olarak da yorumlanabilir. Cinselliğini yaşayış biçimi ile dilini kuruş biçimi arasında bir bağ kurulabilir. Onun hem hayatında hem de dilinde bazı boş alanlar vardır; bunlar bize giz gibi görünür. Bütün dil uğraşı, işaretlemeyen, dondurmayan, adlandırmayan bir dil kurma arzusu ile karakterize olur; bu anlamda onun hayatı, ütopik bir nötr/yansız dilden atopik bir nötr/yansız dile kadar açılan bir dil mücadelesi gibi de okunabilir. Fakat belirttiğimiz gibi bu dil mücadelesinin teo-

rik ve esinsel tutamakları, Barthes'ın yazarlığı boyunca sıklıkla değişim göstermiştir.

Barthes'ı konu alan bir metin içinde, hissel değerlendirmelere de, teorik yorumlara da izin olmalıdır. Hem kendisine yaklaşmanızı ister Barthes, hem de belli bir uzaklıkta durmanızı. Onun sürekli kavramlar ve ara terimler üretmesi, sert kategorilere ve ayrımlara ihtiyaç duyması kendi kafa karmaşası ile uğraşmasının bir diğer göstergesi olarak yorumlanabilir (Calvet, 1994: 105). Nitekim erken dönemlerinde bir yapı'ya, bir sistem'e duyduğu ihtiyaç, bilimsel bir yönteme inancı ve hayranlığı gene bununla bağlantılı düşünülmelidir. Edebi yazınsal üslubuyla, her ne kadar bir teorisyenliğin ciddi ifadesinden uzak durmaya çalışıyor ve akademik dili hırpalamaya uğraşıyor olsa da, kavramları ve kategorileriyle şüphesiz teorik kulvarda da etkili olmuştur. Bu etki Barthes'dan yer yer bir "kuram teröristi" olarak söz edilmesini de beraberinde getirir (Gülmez, 2008: 78). Yazının ve eleştirelliğin gerçekçilik ve nesnellik vurgularına yönelik meydan okuyucu yazıları, kimi zaman sert polemiklere yol açan bir ilgiyle karşılanmıştır.

Barthes'ı konumlandırmada karşımıza çıkan zorlukları birleştiren ana neden, onun hayatından kaynaklanır. Yazarın yazınsal yolculuğu, kişisel hayatıyla iç içe örülmüş gibidir. Kurduğu cümlelerle yaşadığı şeyler arasında bir bağı her zaman görebileceğimiz yazar, sıklıkla *biyographeme*'inin (yaşamöykübirimleri) verileri ile birlikte okunmuş ve değerlendirilmiştir. Onun hakkındaki kitapların birçoğu da, yaşamı ile yazınını birbirinden ayırmakta zorlanmış, bu zorluğu, yazarın hayatı ile düşünsel serüveni arasında geçişler kurarak bertaraf etmeye yönelmiş görünmektedir.[2] Yazınından ayrıştırılamayan bu yazar, bir roman kahramanı gibidir. Nitekim Barthes kendi üzerine yazdığı kitabı *Roland Barthes*'da şöyle der: "Bütün bunlar bir roman kişisi tarafından söylenmiş gibi kabul edilmelidir" (Barthes, 2006: 11).

Sonuç olarak bakıldığında Barthes, farklı dönemlerine göre edebiyat eleştirmeni, deneme yazarı, söylenbilimci, yapısalcı, postyapısalcı, hazcı vs. olarak anılmıştır. Bu konuda gene bizzat yazarın kendisinin koyduğu bir son noktayı belirtmek yerinde olur: Barthes, bütün tanımlayıcı kategorileri bir yana itip, "ben bir yazar olmak isterim" (Gülmez, 2008:

---

2 Bkz kaynakça: Culler, 2008 ve Gülmez, 2008. Barthes'ın doğrudan biyografisini anlatan en kapsamlı çalışma Calvet (1994) tarafından yapılmıştır.

204), der. Barthes'ın bu cümlesi bir yanıyla çok sade ve mütevazı bir arzu gibi görünür. Diğer yandan eserleri boyunca sorunsallaştırdığı bir kavram olarak yazarlık basit bir kavram olmanın ötesinde ütopik bir yükle donanmıştır. Onun yazarlığı zor bir iddiadır; ancak Barthes'ın üstesinden geleceği bir iddiadır.

Barthes sözkonusu olduğunda, onun hakkında duygular ve öznellikler izinde bir çalışma da yapılabilir, yazarın fikri izleğini merak eden, biraz daha serinkanlı bir çalışma da tasarlanabilir. Bu çalışmanın öncelikli amacı, Barthes'ın düşüncesini betimsel olarak aktarabilmektir. Onun gibi takibi zor bir kişi söz konusu olduğunda yapılabilecek en kolaylaştırıcı seçenek, yazarı yayın sırasına göre izlemektir. Böylece tutarlı bir düşünce taahhüdü vermeden, sıralı bir düşün yolculuğu sunmak hem bu metni yazan kişiyi hem de okuyanları rahatlatacaktır.

Aşağıda sırasıyla, önce yazarın yaşam öyküsü kısaca aktarılacak, devamında Barthes'in düşünsel olarak nasıl konumlanması gerektiğine dair kısa bir tartışma yer alacaktır. Metnin ikinci bölümünden itibaren ise, yazarın düşünsel serüveni kronolojik olarak aktarılacaktır. Burada Barthes'in bütün eserlerinden söz etmek şüphesiz olanaklı değildir, fakat metinde yazarın yazınsal veya kuramsal olarak önemli sayılan hiçbir eserinin atlanmamış olduğunu özellikle belirtelim.

1.1. Barthes'ın *Biographeme*'i

Roland Barthes 12 Kasım 1915'te Cherbourg'da doğar. Deniz teğmeni olan babası Louis Barthes I. Dünya Savaşı'nda öldüğünde küçük Barthes sadece bir yaşındadır. Annesi Henriette Barthes, eşinin ölümünden sonra küçük oğlu Barthes'ı da alarak eşinin ailesinin olduğu Bayonne'ye döner; Barthes'ın çocukluğu burada annesi, babaannesi ve halalarıyla geçer. Müziğe olan bağlılığını burada, halasından aldığı piyano dersleriyle kazanır.

Barthes kendini her zaman Bayonneli, güneybatı Fransalı (Gaskon veya Bask) olarak görür (Allen, 2004: 2). Bu küçük yerleşim, geçmişine döndüğünde *anamnezlerinde*[3] yerli yerinde bulduğu en belirgin nostaljik

---

3 Anamnez, doktorun hastaya teşhis koyma amaçlı olarak ona sorduğu sorulardan hareketle oluşturduğu hasta öyküsüdür. Hastanın mevcut ya da geçmiş hastalıkları hakkında, kendisinden ya da bir yakınından alınan bilgilerdir. Barthes geçmişini yaşamöyküsünü bilimsel noktalar olarak, anamnezler olarak adlandırmayı tercih eder (Barthes, 2006: 128-130).

adreslerden birisi olarak, büyülenerek hatırladığı "çocukluk döneminin başlıca imge alanı" olarak kalır (Barthes, 2006: 16). Yıllar sonra, 1961'de annesi Henriette Barthes, Bayonne'ye yirmi kilometre yakındaki Urt şehrinde bir villa alır. Barthes ileri yaşlarında da her tatil fırsatını buraya gelerek değerlendirecek, o günlerinden ve yolculuklarından, ölümünden sonra basılan *Ara Olaylar* kitabında söz edecektir.

Barthes'ın Bayonne'deki ilk çocukluk yıllarından sonra ikinci adresi Paris olur. Annesi ile birlikte Paris'e taşındıklarında, henüz sadece dokuz yaşındadır. Annesi Henriette bir kitapçıda çalışmaya başlar. Barthes, hayatı boyunca en önemli dostlarından biri olarak kalacak olan Philippe Rebeyrol'u çocukluk yıllarında Paris'te tanır. Sınıf arkadaşıdırlar. Aynı sınıfta okuyan bu iki yakın arkadaşın ortak bir hayali vardır; her ikisi de, Rue D'Ulm'deki, *École Normale Supérieure* adlı okula girmek isterler. Barthes, edebiyat üzerine, Mallarme ve Valery üzerine ilk heyecanlı sohpetlerini Rebeyrol ile yapar. İlk eseri olan "Kriton'un Kıyısında" adlı yazısı yayımlandığında ise henüz sadece 18 yaşındadır; onun tanınan, önemli bir yazar olacağına ilişkin emareler erken döneminde gelmiştir.

Ne var ki Barthes, Rebeyrol ile birlikte kurdukları akademik hayalini gerçekleştiremez; ilk olarak 1934 senesinde ortaya çıkan Tüberküloz hastalığı onun hayatının entelektüel rotasını baştan sona belirleyecektir. 1935'te ilk tedavisi sonlanır. 1941'e kadar eğitimini devam ettirir ve lise öğretmeni olur.

Bu acı vermeyen, kararsız hastalığın ikinci defa nüksedişi ise 1941'de, Paris'te bir okulda lise öğretmenliği yaptığı günlerde olur. Bu defa sanatoryum onu çok daha uzun bir süre için ağırlayacaktır. Geçecek olan altı uzun yıl içinde üç dört defa sanatoryum değiştirir; Isere'de, Paris'te, İsviçre'de Leysin'de yatar. Küçük ve kapalı bir etnografik topluma benzetir Barthes oradaki yıllarını: Ritler, zorunluluklar, korunmalar ile birlikte altı yılı sanatoryumlarda geçer: Bu bütün İkinci Dünya Savaşı dönemini hastanede geçirmek demektir. Dünya sarsılırken o kitaplarını okur.

Steril, kapalı ve sürekli bir tedavi disiplini içinde geçen bu yıllar Barthes'ın düşün hayatına karakteristik katacaktır. Sartre'ı keşfettiği yıllardır. Sanatoryum yılları ona edebiyat ve yazının izindeki ilk düşünsel kaynakları sunmakta ve ömrünce bağlarını sürdüreceği dostlar sağlamakta alabildiğine cömert olacaktır. Barthes'ın hayatına giren her yeni arkadaş onda yeni bir esin ve merak kapısı açmaktadır. G. Fournie sayesinde

Marks okumaya başlayan Barthes kendini Marksist olmanın yanında Sartreci olarak açıklar (Calvet, 1994: 119). Şüphesiz, *Çağdaş Söylenler* ve bu kitabındaki Marksist politik tonlama, önemli ölçüde sanatoryum yıllarının bir ürünü olarak görülmelidir. Gene sanatoryum yıllarında başlayan Michelet hayranlığı ise yıllar sonra *Michelet* adlı bir kitap olarak taçlanacaktır. O tarihçi Michelet'e karşı imrenme ve başka karmaşık duygular besler. Onun dile getirdiği kötücüllük Barthes'ı cezp eder. Michelet onun gözünde ölülere anlamlarını teslim etmiş, ona Şeytan'ın tanrının bir diğer yanı olduğunu öğretmiştir (Calvet, 1994: 115). Yazın hayatının başlangıcında karşımıza çıkan Michelet'in esinine, onun en son kitabı olan *Camera Lucida*'da bir kez daha rastlayacağız.

Barthes, erken dönem metinlerini sanatoryumdaki yıllarında yazar. Daha sonraki yıllarda temel eserlerinden olacak *Yazının Sıfır Derecesi*'nin tohumlarını atacak olan ilk yazı gene onun sanatoryum yıllarında yazılır. Camus'un *Yabancı*'sı üzerine olan bu yazısı *Existences* dergisinde, 1944 senesinde yayımlandığında artık II. Dünya Savaşı'nın da sonlarına varılmaktadır. Dünya gerçek bir acının içinden geçerken o anlaşılması zor bir kavram olan nötr/yansız bir yazın türünün peşine düşmüştür.

Naif ve korunaklı bu hayat tarzı ona, hep gerçekte olandan beş altı yaş daha küçükmüş gibi bir ruh, çatışmadan ürken, kırılgan bir yazar kimliği hediye etmiştir (Calvet, 1994: 72). Fakat her ne kadar çatışmadan hoşlanmasa da, yazarlığının ilerleyen yıllarında, göğüslemek zorunda kalacağı polemikler olacaktır.

Bu yıllarında Barthes elbette sadece yazın ile beslenmez; aşkı da ilk olarak bu yıllarda keşfedecektir. Erkeklere duyduğu aşk onda tamamlanmamış, sorgusu hiç bitmemiş, doğallaşma evresine girmemiş (ki Barthes her türlü doğallaşmaya karşıdır zaten), örtük duygular bırakacak, uzun yıllar sonra yazdığı *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* kitabı, biraz da o yılların duygu yoklamasına yaslanacaktır (Calvet, 1994: 61).

Sanatoryumdan çıktığında sene artık 1946'dır; ilk gençliğini ardında bırakmış Barthes artık otuz bir yaşındadır. Akademi ile arasına telafisi güç bir mesafe girmiştir, artık bu hayallerini aramak yerine gerçek bir iş bulması gerekmektedir. Rebeyrol'un da yardımıyla bir iş bulur ve Budapeşte'ye gider.

Sanatoryumdaki dostlukları da olağan sosyal hayata eklenmesinde yardımcı olacak, yazın yaşamı adım adım hareketlenecektir. G. Fournie,

onunla sanatoryumdayken yaptıkları keyifli edebiyat sohpetlerini unutmaz. Barthes'ı *Combat* Dergisi'nin editörü Maurice Nadeau ile tanıştırır. Nadeau, Barthes'deki Michelet hayranlığının boyutlarını gördüğünde ondan *Combat* için Michelet üzerine bir ilk yazı ister. Ama Barthes makale olarak "Yazının Sıfır Derecesi"ni verir (Calvet, 1994: 78). Michelet onun kafasında birkaç yıl daha bekleyecek, pişecektir. Akademik çevrenin içinden sayılmayan Barthes'ın yazınsal ve fikri özgünlüğü kısa sürede dikkat çeker. Nadeau onun hakkında övgülü bir tanıtım yazısı yazar.

1947'de, ikinci işi için Romanya'ya, Bükreş'e yolculuk eder (Calvet, 1994: 83-88). Orada kütüphane görevliliği yapacak, Bükreş'teki Fransız Enstitüsü'nde ders verecektir. Romanya'da geçirdiği yıllar Barthes için ilginçtir, ona sosyalist bir ülkede bulunmanın deneyimsel zeminini sunar. Ne var ki orada Fransız olmak biraz zordur. Bu süre boyunca kendini ileride çıkacak olan kitabı *Çağdaş Söylenler*'in içeriğini kurmaya verir. Bu kitabın içeriği, göstergebilim için önemli bir yöntem ve perspektif esinlemektedir; fakat kitabın yöntemi göstergebilim olarak değil, "sosyal psikanaliz" olarak adlandırılır. Nitekim kitabındaki konuları zihninde ilk kez çevirdiği o yıllarda Barthes, dilbilim ve göstergebilimin kurucu babası sayılan Ferdinand de Saussure'ü henüz hiç okumamıştır. Göstergebilim'i duymamıştır bile daha. Bunlar kitabın içeriğine sonraki yıllarda dâhil olacaktır.

Saussure'ü ona tanıştıran Mısır'daki yıllarında, İskenderiye Üniversitesi'nde tanışıp gene bir ömür boyu dost olacağı, dilbilimci Algirdas Julien Greimas olacaktır. İki arkadaş, sık sık göstergebilimi eleştirel bir araç olarak kullanma projesi üzerine sohbetler ederler (Calvet, 1994: 101). Yıllar sonra Barthes *College de France*'daki açılış dersinde şöyle diyecektir: "Bana öyle geliyordu ki [1954 civarında], işaretlerin bilimi sosyal eleştiriyi teşvik edebilirdi ve Sartre, Brecht ve Saussure bu projede bir araya gelebilirdi" (Barthes, 2008b: 57). Greimas ve Barthes, göstergebilim üzerine sohpetlerini ilerleyen yıllarda da sürdürecektir. Daha sonra, Barthes'ın akademiye ikinci dönüş denemesi olarak önerdiği ve göstergebilimin bir uygulaması olarak tasarladığı *Moda Dizgesi* kitabının ortaya çıkışında, gene Greimas'ın büyük desteği olacaktır.

Barthes Mısır'dan yoğun bir iç sıkıntısı ve melankoliyle ayrılır; oradan Paris'e merakı solmuş olarak, tek kelime dahi Arapça öğrenmeksizin döner. Rebeyrol onu gözetmeyi sürdürmektedir. Onun desteği sayesinde, Barthes'ın 1950'den itibaren artık daha rahat bir mesleği vardır: Dışişleri

Bakanlığı'nın Kültür İşleri Genel Müdürlüğü'nde çalışmaya başlar, bürokrat olmuştur. Yazınsal uğraşı ise hiç hız kesmeden devam eder. Zaten özellikle *Combat*'da peşpeşe çıkan birkaç yazısından sonra ünü kesinleşmiştir. Merakı ise yeni heyecanlarla yön değiştirmektedir. 1954 senesinde Brecht ve Berliner Ensemble, "Cesaret Ana" oyunlarını sergilemek üzere Paris'e gelir. Barthes'ın hayatında sessiz ve kısmen belirsiz bir uğrak olarak durmakta olan Marks, Brecht ile birlikte canlanır.

Zaten o sırada, 1953'te kurulan *Theatre Populaire* dergisinin editörlerindendir. Burada tanıştığı Bernard Dort ile birlikte Brecht'in tiyatrosu üzerine yazılar kaleme alırlar. Sabırsız, aradığı sesi bulmuşçasına heyecanla yazar Brecht tiyatrosu üzerine. Brecht onun hayatında çok canlı bir keşif olacaktır. Kendisini bir süreliğine Brecht'in tanıtılmasına ve duyurulmasına adar (Barthes, 1995c: 65-67). Onun Brecht tiyatrosu üzerine heyecan dolu yazılarını okuyan, hiç vazgeçmeyeceği bir duruş keşfettiğini düşünür. Yıllar sonra Brecht'i *Roland Barthes* adlı kitabında anar; ama buradaki Brecht ona biraz sitemkardır (Barthes, 2006: 66-68). Barthes ise onun sitemlerine karşı tevazu içindedir, Brecht'e hep hayran kalır.

Hayat akarken onun düşünsel yolculuğu da bir hayat dinamizmi sunmaktadır. Edgar Morin ve onun editörlüğünü yaptığı *Arguments* dergisiyle tanışır. Yazarın yazı ve yazma deneyimi üzerine canalıcı önemdeki bir denemesi sayılan "Yazarlar ve Yazmanlar", 1960 senesinde bu dergide yayımlanır. İkinci Bölümde detaylı olarak konu edilecek bu eser ile birlikte Barthes, yazarlığın tanımı ve ölçüsüne ilişkin tartışmalarına durak noktası bulmaya çalışmaktadır.

Araya giren bir küçük New York gezisi sonrası tekrar Paris'e döndüğünde artık Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi'nde (*Centre National de la Recherche Scientifique*) araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır (Rifat, 2008: 12). Kafasında yeni projeleri vardır. Daha doğrusu söz konusu olan yeni değil de eskimemiş olan, temelleri zihninde çok uzun süreler önce atılmış olan bir projedir. Barthes moda dizgesi üzerine bir doktora çalışması yapmak ve hak edilecek bir akademisyenlik ünvanı için kolları sıvamak istemektedir. Fakat kim danışmanlık yapabilir böyle bir çalışmaya? Greimas ile birlikte uygun isim üzerine düşünürler. Elbette akla gelen ilk isim yapısalcılığın babası sayılan Claude Levi-Strauss olur. Ne var ki Levi-Strauss, dilinin fazla edebi olduğunu gerekçe göstererek Barthes'a danışmanlık yapmayı kabul etmez (Calvet, 1994: 128-129). Aslında bu tam bir red gerekçesi gibi gelmez kulağa. Nitekim daha sonraki yıllarda Levi-

Strauss bir konuşmasında Barthes'a hiçbir zaman yakınlık duymadığını, Barthes'ın ilerideki süreçlerinin de kendisine duyduğu bu mesafeyi haklılaştırdığını söyleyecektir (Calvet, 1994: 129). Gene de, Levi-Strauss Barthes'a çalışmasının çatısını kurmasında iki öneride bulunmaktan geri durmaz; birincisi, Vladimir Propp'un *Masalın Biçimbilimi* adlı eserini okumasını önemle salık verir. İkinci önerisi ise, Barthes'ın moda analizi yaparken, doğrudan kıyafetlere değil, modanın söyleminin kurulduğu metinlere, dilin kendisine bakması yönünde olur (Calvet, 1994: 129-130). Bu iki öneriyi de dikkatle uygular Barthes. Bu arada, Hollandalı dilbilimci Andre Martinet çalışmanın danışmanı olmayı kabul eder.

Barthes bir yandan kendine has yazın dili ile akademik dilin arasındaki uçurumdan hoşnutsuzluğunu dile getirmekte, yer yer akademik dile eleştiriler yöneltmektedir, diğer yandan da, çocukluğundan beri tamamlanmamış bir arzu olarak akademiye girmeyi ısrarla istemektedir. Moda ile ilgili çalışmasını önce kısa makaleler olarak çeşitli dergilerde yayımlar, akademik bir çalışma olarak tamamlamayı diler. Fakat sonuç olarak kitap 1967 senesinde bir akademik tez çalışması değil, bir kitap olarak yayımlanacaktır.

Barthes'ın hayatında bunlar olurken, Fransa'nın gündemi de güncel siyasi konularla meşguldür. Ülkenin sol entelektüelleri, Fransa'nın politik karar aşamalarını izlemekte ve kararlara sorumluluk duygusuyla tepkiler sunmaktadır. 1960 senesinde Barthes'ın karşısına, Fransa'nın siyasi kararları ile ilgili olarak, bir politik duruş sınavı çıkar. Fransa'nın Cezayir Savaşı'nı protesto eden bir *Manifesto*, sorumlu entelektüellerin ve aydınların imzalarını beklemektedir. Barthes bu belgenin altına imza atmayanlar tarafında yer alır. Toplam 121 Fransız entelektüelinin imzasıyla tamamlanan Manifesto metnini imzalayan arkadaşlarından Maurice Nadeau ve Bernard Dort ile yolları ayrılır. Ama bu bir kopma olmaz. Onun dostluklarında bu tür sınavlar sert sonuçlar vermezler; dostları yer yer çatışmalı konumlara düşseler de Barthes'ı bırakmazlar. Fakat bu olay, Barthes'ın çatışmadan hoşlanmayan, her türlü militan ve sözcü konumlardan rahatsızlık duyan, sürekli olarak eleştirel bir mesafe alanı araştıran özelliğini de açıkça ortaya koyar.

Nihayet onun düzenli akademik hayatının kapısı, 1960 senesinde *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'de ders vermeye başlamasıyla açılır. Bu okul, yapısalcı ve göstergebilimci bir hatta ilerlemekte, Fransa'da marjinal bir eleştirel konumda olarak değerlendirilmektedir (Calvet, 1994: 135).

Burada Barthes yeni bir entelektüel ilişkiler ağı içine girer; Violette ve Edgar Morin, Tzvetan Todorov, Christian Metz buradaki yeni dostlarından sadece bazılarıdır (Calvet, 1994: 135). Aynı yıl yeni bir diğer dergi için de başlangıç yılıdır; *Tel Quel* yayın hayatına başlar; orada ise Philip Sollers vardır. Daha sonraki yıllarda Barthes, Sollers'in dili ve edebiyatı üzerine övgülü metinler yazacak, ikisi çok yakın dost olacaklardır. Yazar Sollers Barthes'ın negatifi gibidir; Barthes ne kadar dışavurumcu tarzdan kaçan, örtük bir kişiyse, Sollers de o derece dışavurumcudur, kendini sergilemekten hoşnuttur, eşcinselliğini açık yaşamaktadır (Calvet, 1994: 136). Bir sene sonra da Michael Foucault ile tanışırlar; Barthes onun *Madness and Civilization* kitabı üzerine bir yazı yazar.[4] Fakat onunla süren yakın dostlukları belirsiz bir nedenle kesintiye uğrayacaktır, gene de hepten sonlanmayacaktır.

1964'de *Çağdaş Söylenler*'deki türden tartışmalara eklenebilecek ama imge üzerine de başlı başına özgün bir metin sayılabilecek olan "Rhetoric of the Image"i (1977a: 31-51) yayımlar. *Panzani* makarnası üzerine olan bu yazısında, olası anlamların imgeye dil yoluyla nasıl demirlediğine işaret eder. Bu çalışmanın yöntemi, döneminde yoğun ilgi görmüş, devamında, aynı doğrultuda çeşitli analizler üreten birçok çalışma ortaya çıkmıştır (Calvet, 1994: 143).

1964 senesi Barthes'ın ününün daha da arttığı, aynı zamanda yazılarının İngilizceye çevrilmeye başladığı yıldır. Fakat ona asıl sansasyonel ününü kazandıracak olan olay bir yıl sonra gelecektir. Barthes'ın 1963'de yayımladığı *Racine Üzerine* adlı metni karşılıklı olarak sertleşecek bir polemiğin fitilini ateşler. Barthes'ın karşısındaki kızgın kişi ise Sorbonne'da edebiyat profesörü olan, Racine uzmanı akademisyen Raymond Picard'dır.

Barthes'ın akademik kurumsal bilimselliğe yönelik eleştirileri Picard'ı hiddetlendirmiştir. Genellikle sakinliğini koruyan Barthes, Picard'ın hem kişisel olarak kendisine hem de *Racine Üzerine* adlı kitabına yönelik ağır ithamları karşısında sessiz kalamaz. Picard'a cevap veren üç adet metin kaleme alır. Barthes'ın ateşli bir göstergebilimci ve politik bir duruş olarak yapısalcı olduğu bu yıllara ve Picard Olayı'na İkinci Bölüm'de tekrar dönülecektir. Şimdilik, aynı yıllarda temel eserlerinden olan "Göstergebilimin İlkeleri" ve "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine

---

4 Foucault hakkındaki "Her İki Yandan" başlıklı deneme yazısı için bkz. Ek Kaynakça.

Giriş" adlı eserlerini yazdığını ve *Communications* dergisinde yayımladığını belirtmekle yetinelim.

Sene 1966 olur. Yapısalcı ve göstergebilimci Barthes'ın önünde yeni bir düşünsel yol açılmaktadır. Yazınsal ve düşsel yolculuğunun ibresi Japonya'yı gösterir. Anlatıların yapısal çözümlemesi üzerine bir seminer vermek üzere Tokyo'ya gider. Barthes, fantezilerinin ülkesi olarak gördüğü Japonya'dan ayrılmayı hiç istememiş, daha sonra bu ülkeye tekrar tekrar gitmiştir (Rifat, 2008: 13). Japonya ona, Batı'ya ve işaretlere, daha genel anlamda 'şey'lere yönelik yeni bir bakma biçimi sağlamıştır (Calvet, 1994: 153). Dilin hazzına ilişkin ilk işaretleri veren *Göstergeler İmparatorluğu* kitabı, bu gezinin sonunda ortaya çıkan bir eser olur.

Paris'e geri döndüğünde *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'deki seminerleri tam gün olur. Orada söylemin dilbilimi ve retorik, edebiyat üzerine dersler verir. 1965 senesinde genç bir Bulgar öğrencisi olarak Julia Kristeva ile tanışır. Kristeva daha sonraki yıllarda Barthes'ı M. Bakhtin'in görüşleriyle ve metinlerarasılık kavramlarıyla tanıştıracak ve onun en yakın dostlarından biri olacaktır. Hatta Barthes espriyle karışık olarak, Kristeva'nın, aşık olma ihtimali olabilecek tek kadın olduğunu söyler (Calvet, 1994: 205). Pek çok sevdiği dostuna minnetini göstermesinin yolu onlar hakkında yazılar yazmaktır. Daha önce belirtildiği üzere, A. Robbe-Grillet, P. Sollers, M. Foucault, adlarına yazı yazdığı kişilerden bazılarıdır. Barthes Kristeva hakkında da bir yazı yayımlar.[5]

1968 Mayıs'ı Fransa'ya sokakları dolduran hareketiyle gelir; "anti-establishment" olarak adlandırılan bir dönem başlar. Sokakların öğrenci hareketiyle canlandığı, entelektüel camiayı da taraflar ve karşıtlar olarak ayrıştıran bir dönemde Barthes, bir kez daha "histerik" olarak nitelediği gösteri alanlarından uzak durmayı seçer. Konuyu akademik platformda, yapı kavrayışı etrafında tartışmak ona daha daha cazip gelmektedir. Mevcut sosyal canlılığın ortasında böyle bir öneri dahi tam anlamıyla bir gaf etkisi yapmaktadır. Aynı günlerde, hayranlık duyduğu yazarlardan Sartre, alanlarda yapısalcılığa veryansın etmektedir. Bu süreçte öğrencileri de Barthes'ı protesto etmekten geri durmazlar; "Yapılar sokağa çıkamazlar. Biz diyoruz ki: Barthes de çıkamaz" yazan bir pankartla onu ironik bir üslupla protesto konusu yaparlar (Calvet, 1994: 164-165). Barthes eserlerin-

5 Kristeva hakkındaki "L'étrangère" adlı deneme için bkz. Ek Kaynakça.

de bu döneme ilişkin neredeyse hiçbir değinide bulunmaz.[6] Ancak, 1968 sürecinde, bir zamanlar cesaretle karşısına almış olduğu sağcı Picard ile aynı saftaymış gibi muamele görmesine ve bu yönde imalarla karşılaşmasına da çok içerler (Calvet, 1994: 168). Tanımlamayı arzuladığı yapı, kendisini yakalayıp sıkıştırmakta gibidir. Yapısalcı Barthes artık yapı ve göstergə kavramlarının sıkıştırdığı düşün alanından dışarı çıkmak ister. Derrida'nın postyapısalcılık görüşünün açık etkisinde olan ilk önemli makalesini yayımlar; "Yazarın Ölümü" (1977b: 142-148) basıldığında sene hala 1968'dir; Fransa ile birlikte yapısalcılığın ve Marksizm'in de sınav vermekte olduğu yıllardır.

Barthes, 1968'in hareketliliğini atlatmak üzere, bir sene sonra 1969'da Fas'a, Rabat Üniversitesi'ne gider. Fakat orada karşısına Fransa 68'ini biraz gecikmeli yaşamakta olan bir sosyal hareketlilik çıkacaktır (Calvet, 1994: 171-173). Buna rağmen, kendini politik meselelerden uzak durmaya gayret eder, derslerini siyasetten ziyade edebiyat ve yazın üzerine yoğunlaştırır. Bu döneminde *Göstergeler İmparatorluğu* kitabıyla uğraşır. 1968'de seminer dersinde analiz ettiği, Balzac'ın "Sarrasine" öyküsü üzerine de düşünmeyi sürdürür. Analiz yavaş yavaş kitap fikrine dönüşmektedir. Nitekim Barthes 1970'de Paris'e geri döndüğünde *Göstergeler İmparatorluğu* ve "Sarrasine"i konu alan *S/Z* adlı kitapları peşpeşe basılır. Saussure tarafından kuramlaştırılmış ve kurallanmış türdeki göstergebilimden bir ayrışmaya işaret eden *S/Z*, göstergebilimciler cephesinde büyük tartışmalar koparır, hatta göstergebilime ihanet gibi okunur. *Göstergeler İmparatorluğu* ise metin ve haz ilişkisine ilişkin ilk lezzet yoklamasıymış gibi değerlendirilir. Artık postyapısalcı evresinde olan Barthes'ın öne sürdüğü bazı kilit kavramlar izlendiğinde, bunların arkasından gelecek olan kitabı aşağı yukarı kestirilebilirdir.

Ve beklenen kitap gelir; 1973'de, yazının mini Kama Sutrası[7] olarak da adlandırılan *Metnin Hazzı* basılır. Bu kitabın öncesinde 1972'de Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin basılan Anti-Oedipus'u vardır, arzu felsefesinin manifestosu niteliğindeki bu kitabı Barthes de okumuştur. *Metnin Hazzı* bir sürü yeni kavram ve kategorilerle dopdolu bir kitap olur. Bart-

---

6 Barthes'ın 1968'den neredeyse hiç söz açmıyor olması ilginçtir ama bu tek örnek değildir. Onun yazınında eksiltilmiş başka konular da vardır; tıpkı Bayonne'un kültürel farklılığının ve kültürel aksanının yazınında konu olarak yer almaması, hele eşcinselliğini yaşarken yazdığı hiçbir metninde ve hiçbir şekilde konu edinmemesi gibi.

7 Bu ifade, dönemin *Le Monde* yazarı Bertrand Poirot-Delpech'e aittir (Calvet 1994: 205).

hes bir yandan da *Tel Quel* Dergisi ile bağlantısını kararsız ama dostane ilişkileriyle devam ettirmektedir. 1974'de, dergi grubu olarak Kristeva, Wahl, Sollers, Barthes ve Marcelin Pleynet Çin'e geziye giderler. Gezi programına dâhil görünen Lacan son anda katılımını iptal etmiştir. Çini sıkıcı bulur Barthes, Japonya'ya hiç benzememektedir burası (Calvet 1994 201). Arkadaşları akşam yemeklerinde bir araya gelirken ve eğlenceli sohpetler ederken, Barthes onları yalnız bırakmakta, şehrin içinde kişisel ve gizemli gezilerine yelken açmaktadır.

Hemen her metninde kendini anlattığı düşünülen Barthes 1975 senesinde yayımlanan *Roland Barthes* adlı kitabında gerçekten de kendini konu edinir; alfabetik altbaşlıkla fragmanlara bölünmüş bu kitabında adeta bir roman kahramanıymışçasına "o" diye söz eder kendisinden. Kitap çok özel bir yazınsal örnek olur; bir biyografi değildir, onun fikri izleğinde önemli bilgiler aktaran samimi ve öz eleştirel bir düşün kitabıdır.

Barthes, *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'de verdiği derslerle birlikte artık ünlü sayılabilecek bir düşünürdür. 1976 senesinde, Foucault'nun da desteğiyle ve adını önermesiyle *College de France*'daki Edebiyat Göstergebilimi kürsüsünün başına profesör olarak atanır. (Rifat, 2008: 13). Burada, 1977 Ocak'ında verdiği ilk dersi çok dikkat çeker; dersi dinleyenler arasında Deleuze, Foucault, Derrida, Greimas, Sollers, Dort, Morin, Robbe-Grillet daha birçok kişi vardır; Lacan ise gene eksiktir. Daha sonra buradaki konuşmasının metni basılır. Barthes, içeriğindeki sertliğiyle insanları şaşırtan, motivasyonu çok da anlaşılmayan şu ünlü cümlesini bu derste sarfeder: Dil "ne gericidir ne de ilerici; yalnızca faşisttir; çünkü faşizm söylemeyi engellemek değil, söylemeye zorlamaktır" (Barthes, 2008: 47). Bu cümle genelde polemik ve sert tartışma üslubunu sevmeyen Barthes'dan duyulduğunda çok daha şaşırtıcı olur. Fakat Barthes'ın, 1968'in ardından doğan politik atmosferin sol düşün alanında da baskılayıcı ve dayatmacı tonlarından rahatsız olduğunu hatırlarsak, bu cümlesindeki tepkiselliği belki biraz daha geniş bir ölçekte yorumlamaya yönelebiliriz.

1977'de, köklerini yazarın sanatoryum yıllarında arayabileceğimiz kitabı basılır; *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*. Barthes'ın iki yıldır sürdürdüğü seminer derslerinin bir meyvesi olan kitap aşk gibi bir konuyu yazının ve söylemin konusu yapan şaşırtıcı bir örnek olur. Kitap, Gülmez'e göre aşk söyleni hakkında değil, aşık öznenin söylemi üzerine yazılmış bir kitap olarak okunmalıdır (Gülmez, 2008: 123).

Artık yaşlandığını hissetmektedir Barthes. Ama ki o, annesinin şefkatinden hiç ayrı düşmemiş bir çocuktur. Bütün yurtdışı gezilerinde dahi annesinden ayrı kalmamış, onu da yanında götürmüş olan Barthes 1977 senesinde annesini kaybeder. Dostları bu olay üzerine Barthes'ın bir daha asla toparlanamayacağı uzun bir yas dönemine girdiğini düşünürler. Annesine duyduğu özlem, yoğun yas duygusu, onun fotoğraflarına bakarak uzun zamanlar geçiren Barthes'de bir son eseri çağırır; fotoğraf üzerine temel kitaplardan sayılan *Camera Lucida*'yı ortaya çıkarır. Aynı dönemde yazdığı *Yas Günlüğü* ise ölümünden sonra basılır; kitap yazarın annesinin yokluğundan duyduğu baş edilmez kederi ebedileştirir.

Barthes, içindeki acıya rağmen, içindeki bitmeyen yazma arzusu ile yeni yazılar tasarlamakta, takvimine sürekli yeni yazın konuları sıralamaktadır (Barthes, 2006: 173-174) ama planlarını gerçekleştiremez. Beklenmedik bir şekilde geçirdiği trafik kazası üzerine tedavi gördüğü hastanede, kazadan bir ay sonra öldüğünde akla gelen soru şu olur: Yaşamaktan vazgeçiş ile kendini gösteren bir intihar mıdır söz konusu olan? Kaza sonrasında, yıllardır onu unutmuş olan hastalığı son bir kez kendini gösterir; ciğerlerinde bir yara oluşur. Hayatını kaybetmesi de bu yaradan dolayı olur: Yakasını hiç bırakmayan hastalığı bir kez daha hamle yapmış ve bu kez ıskalamamıştır.

Barthes ölürken ardında yarım kalmış bir de roman projesi bırakır; *Vita Nuóva*'dır bu. Annesinin ölümünden sonra onun içindeki yası giderecek, ruhunu sağaltacak olan bir "yeni hayat" arayışı gibidir bu proje ama sekiz sayfalık bir yarım metin olarak kalır (Gülmez, 2008: 172). Hayatının hiç dile getirmediği erkek aşklarını ve yalnız yaptığı uzun gece yürüyüşleri boyunca aşk arayışlarını konu edinen günlükleri ise *Ara Olaylar* adıyla, ölümünden sonra yakın arkadaşlarından François Wahl'in çabalarıyla basılır.

1.2. Barthes'ı Tanımlama ve Konumlama Çabaları

Barthes'ın eserlerinin Fransız düşün dünyasıyla bağı açıktır. O Fransa'nın hem sosyal hem entelektüel anlamda en hareketli ve verimli dönemi içinde yaşamış, "yirminci yüzyılın ilk yarısında oluşan bilimsel ve düşünsel deponun içeriğine neredeyse bütünüyle hakim" olmuştur (Batur, 1987: 11). İçinden geçtiği dönem boyunca, hem yapısalcı ve hem de postyapısalcı öncülerin çağdaşı olmuş olan Barthes, M. Rifat'ın aktarımına göre, ken-

disini öncü sanatın, öncü edebiyatın, yani avant-garde'ın artçıları arasında kabul etmektedir (Rifat, 2008: 20). Barthes, genel halk kanaatine göre hem yapısalcılığın hem de postyapısalcılığın içinden geçer, ikisinin de kurucu babalarından sayılır; ismi Levi-Strauss, Foucault, Derrida, Lacan gibi isimlerle birlikte anılır (Calvet, 1994: 166). Fakat bir dönem kendini yapısalcı görmüş olan Barthes, daha sonraki döneminde yapısalcılığına dair kabulleri bizzat kendisi reddedecektir (Barthes, 2005: 14).

Göstergebilimin ilk uygulayıcılarından sayılmıştır. Bu özelliğiyle, göstergebilimin öncülerinden olduğu dahi söylenebilir. Hatta bu konumu hak ettiği düşüncesiyle Barthes'ı *College de France*'daki Edebiyat Göstergebilimi bölümünün başkanlığına öneren Michael Foucault'dur (Barthes, 2008b: 44). Bir kez daha, Barthes'ın kendisine sorulacak olursa; o göstergebilimi temsile pek de hakkı olmadığı kanaatindedir (Barthes, 2008b: 43). Söylediğimiz gibi, düşünceleri zamanla çok farklı değişimler yaşamış biri olarak Barthes, daha sonraki bir konuşmasında ise göstergebilimi, coşması gereken zamanlarda bu coşkuyu taşıyamamış, önemsiz mırıltılar niteliğinde çalışmalar üretmiş, yetersiz bir alan olmakla eleştirecektir (Barthes, 2006: 186). Oysa gene kendisi değil midir, bir döneminde göstergebilimin, göstergelerin bilimi olmasına duyduğu inançtan bahseden.

Akıllarda belirsizliğe yol açan bir diğer soru da, onun Sartre ile olan hasbıhalında gizlidir. Sartre ile bağlantısı onun entelektüel konumuna dair bir işaret verebilir mi acaba? Barthes'ın, okumanın tadını aldığı, sanatoryumda geçirdiği erken yılları, Sartre hayranlığıyla karakterize olur. Sartre o zamanların Fransa'sında devrimci baba gibidir. Bir yandan politik kimliğiyle dikkat çeker, öte yandan ve aynı zamanda varoluşçuluğun temsilcilerindendir. Sartre, yazını (edebiyatı) devrimci ve özgürlük çağrıcısı olmak yükümlülüğüyle tanımlamakta, bir sorumlu yazarlık konumunu savunmaktadır. Barthes aslında Sartre'ın yazın ve sorumlu yazarlık görüşlerine katılmamıştır. Hatta ayrıştıkları tek nokta da bu değildir. 1968 hareketleri döneminde Barthes hala yapısalcı olarak kabul görürken, Sartre yapısalcılığa acımasızca saldıran konuşmalar yapmaktadır. Peki, Barthes'ın Sartre ile olan bağı, ona duyduğu hayranlığın temeli nedir, bunu anlamak zordur. Varoluşçuluk bir etki olmuş mudur Barthes için? Belki yazarın son deminde, *Camera Lucida* ile birlikte tekrar dönecek olan bu örtük maneviyat, Barthes'ın fenomenoloji ile olan bağında aranmalıdır. Zira *Camera Lucida* (1980) ile Barthes yüzünü, ölümünün yaklaştığı bir döneminde yeniden Sartre'a ve Sartre fenomenolojisine çevirir.

Aslında Barthes her ne kadar varoluşçu olmasa da, onun fenomenolojiden uzak olduğunu kim söyleyebilir? Onun yazınında fenomenolojik bir lezzet daima mevcuttur, şeffaf bir reçine kıvamında süzülür. Şu halde, aynı paragrafın içinde, birbirine uzak iki düşünsel hattı anmamıza vesile olan, bizi hem yapısalcılıktan hem de varoluşçu fenomenolojiden söz açma noktasına getiren bir Barthes'dan söz ediyoruz. Onu konumlamanın zorluğunu görüyoruz. Gene de devam edelim.

Sınıfsal olarak Barthes kendisini burjuva kökenli olarak niteler. Bu, dillendirmekten sakınmadığı bir şeydir, fakat dahil sayıldığı bu sınıfı, özellikle "Günümüzde Söylen" metninde ve yapısalcı ve göstergebilimci olduğu dönemlerde, ağır bir eleştiriye tabi kılmaktan çekinmez. Yazarın, kendisini tanımlayan sınıf ile kavgalı olduğu dönem, onun entelektüel düşünüm penceresini genişletir. Sosyo-kültürel, ekonomik ve edebi alanların tamamını baskı altında tutan ve belirleyen, etkili bir güç olarak yönetici konumdaki burjuva sınıfı ve bu sınıfın söylensel pratikleri (ideoloji), onun yapısalcı ve göstergebilimci döneminin sonuna kadar eleştirmekten vazgeçmediği konulardan olur. Bu dönemi Barthes'ın en rahat izlenebilir dönemidir. Peki, onun bu ideoloji sorgusu ve burjuva sınıfına yönelen kızgınlığı nereden gelir?

Barthes'ın ideoloji eleştirisi onun nötr/yansız yazı üzerine yazdığı ilk eserlerinden itibaren izlenebilir. Bunun üzerine, hayatının ona sunduğu bir şans sonucu çok önemli bir düşünürü tanıma şansı bulur; Marks'ı okur. Marks'ı Barthes'e tanıştıran ise Troçkist bir aktivist olan G. Fournié'dir (Calvet, 1994: 62-64). M. Nadeau, Fournie'nin şu sözlerini aktarır:

> Bir gün Fournié (arkadaşları ve eşi onu Philippe olarak çağırırdı, bu onun direniş günlerindeki kod adıydı) bana şöyle dedi: 'Leysin'de daha önceden sanatoryuma gelmiş olan, öğretmen gibi biriyle, gerçekten dost bir kişiyle aynı odayı paylaştım. Tedavi harici zamanlarda zamanımızı okuduğumuz kitaplar üzerine tartışarak veya siyaset üzerine konuşarak geçirirdik. Bir orta-sınıf entelektüeliydi, bilirsiniz bu tipleri. SSCB hakkında, Stalin veya Troçki hakkında hiçbir fikri yoktu ama ona Marks ve tarihsel maddecilik hakkında anlattığım şeylerle gerçekten çok ilgiliydi. (Calvet, 1994: 75).

Sanatoryumdaki dostunun anlattıklarını, her türlü entelektüel paylaşıma açık bir merakla dinleyen Barthes'ın o yıllarda arkadaşına anlattığı kişiler ise Michelet, Camus ve Mallarme gibi yazarlardır.

Her ne kadar ideolojinin söylenlerinin sert bir eleştiricisi olsa da, Marks'tan derinden etkilense de, onun yaşamı kendisi hakkında başka çelişik veriler de sunmaktadır. Keyif lükslerini sever Barthes; bunları pekiştiren konfor istekleri ve fetişleri her zaman vardır. Örneğin Havana purolarından kolay vazgeçmez. Fakat bu tür konularda tek çelişik davranan kendisi değildir ki! Hemen bahanesini sunar: Brecht de aynı markayı içmektedir. Bir gün bir başka puro markasına geçiş yaptığında bu defa gerekçesi Lacan'ın da aynı puroyu içtiğidir (Calvet, 1994: 109). Yeme iştahından ve çocuklara özgü oburluğundan şaşkınlıkla söz eder dostları. Oysaki aynı iştah dolu Barthes'e göre, şöyle bir görünmez denklem vardır akıl ile kilo arasında: "Zayıflamak, 'akıllı olmayı istemenin' naif edimidir (Barthes, 2006: 42).

Barthes'ın yaşam biçimindeki bu burjuva tonlar ile geç dönemlerinde metnin hazzına ilişkin söyledikleri birleştiğinde, ortaya çıkan alaşım, İrlandalı düşünür, işçi ailesi kökenli Terry Eagleton'un dilinde hafiften hırçınlaşan bir eleştiriyi üzerine çeker. Zira "Başkalarının sadece kitaptan değil, yiyecekten bile mahrum oldukları bir dünyada bu tuzu kuru avangard hazcılığın biraz rahatsız edici bir tarafı vardır" (Eagleton, 2004: 110).

Eagleton'un eleştirisini destekleyen bir diğer soru doğal olarak Barthes'ın Marksizminin niteliğini anlamaya yönelik olur. Onun alabildiğine esnek ya da serbest Marksizmi, içinde bulunduğu dönemde rahatsızlık verici bir unsur olarak fark edilmektedir. Dönemin Marksist Fransız entelektüelleri bu tür bir esnekliği pek de tolere etmemekte, onu daha net bir konum almaya zorlamaktadırlar. Bu tür ısrarları Barthes hep bir gönülsüzlük işaretiyle ve kaçma duygusuyla savuşturur. Benzer özellikteki çağrı ve ısrarların, bir etki olarak Barthes'ın düşünsel sürecine ne tür kavramlarla eklendiğini görmek için fazla yorulmaya gerek yoktur. O birçok eleştiri yazısında, tanımlamayı ve konumlamayı dayatan ısrarlar konusuna, dolaylı veya doğrudan tepkisel göndermelerde bulunmuştur. Bu konuyla bağlantılı olarak, onun yazın alanındaki sosyalist toplumsal gerçekçilik, politik sözcülük üstlenen militan yazarlık ve gerçekçi edebiyat üzerine yürüttüğü tartışmaları, argümantatif açıdan çok güçlüdür. Bu yazılar aynı zamanda yazarın kendisine ilişkin bir tür öz-açıklama niteliğinde de okunabilir. Konu ile ilgili tartışmalara metin içinde değinilmektedir.

Sadece Marksizmin değil, aslında hiçbir anlayışın, hareketin veya konumun militanı olmamış olan Barthes'ın Marksizm ile bağlantısına iliş-

kin birkaç cümle daha kuralım. Marksizmle erken yaşlarında tanışmış olan yazarın ikinci kitabı olan *Çağdaş Söylenler*'deki söylen analizlerinde, sınıf temelli kavramlaştırmalar ve Marksist esinsel ardyöre kendini açıkça göstermektedir. Zaten Barthes'daki bütün etkiler esinseldir, doğrudan bilgisel bir iz sürmek çoğu zaman mümkün değildir. Yazar, *Çağdaş Söylenler*'i "Günümüzde Söylen" başlıklı teorik bir metinle sonlandırır, bu onun kuramsal konumdan ürettiği ilk metindir. Hatta hatırlanmalıdır ki Barthes bu metninde söylen üzerinden bir ideolojisi eleştirisi yaparken, Louis Althusser henüz devletin ideolojik aygıtlarını yayımlamış değildir (İnal, 2003: 14). Daha sonraki yıllarda, akademi içi dilsel ve kuramsal bir üslupla yazdığı *Moda Dizgesi* adlı eserinde gene burjuva ideolojisinin sert bir eleştiricisi olmayı sürdürecektir. Şu halde, yazarın yapısalcı ve göstergebilimci dönemi boyunca, eserlerindeki Marksist aksan mevcudiyetini koruyacaktır. Fakat gene de onun Marksizm ile bağı birçok kişiye belirsiz gelecektir. Hatta Camus ile olan bir polemiklerinde Camus, onu "Hangi konumdan konuşuyorsun? Konumunu söyle" sorusuyla sıkıştırdığında Barthes, kendisi üzerine şu soruyu başlık edinen bir yazı yazacaktır: "Ben Marksist miyim?" (*ilk basım 1955*).

Postyapısalcı dönemi olarak açıklanan yıllarında yazdığı metinlerde ise bir referans ve beslenme noktası olarak Marksizm gittikçe yitmeye yüz tutar. Bu konu, dönemin birçok düşünürünü de uğraştırır. Ondaki Marks esininin niteliğinin anlaşılamaz olması, konuyu Barthes'ın aslında Marks'ı ancak bölük pörçük okumuş olduğu söylentilerine kadar götürür (Calvet, 1994: 120).

Yazarın Marksizm ile ilişkilenişinin niteliği bir yana, tahmin edilebileceği üzere o gene de her zaman sol içinde sayılacaktır. Sol düşünürlerce karakterize olan *Combat*, *Theatre Populaire*, *Tel Quel*, *Arguments*, *Communications* gibi dergilerde yazması bunun en açık gerekçesi olarak görülecektir. Barthes sadece düşünceleriyle ilerleyen biri değildir, hisleri de belirleyici olur. Zira örneğin 1971'li yıllarda komünist Marksist fazını yaşamakta olan avantgard edebiyat dergisi *Tel Quel* ile olan ilişkisi kendisince de belirsizdir. Bir röportajında dergi ile ilişkisini kişisel bağlamda açıklamayı tercih eder: Orada kendisine aile olmuş dostları vardır. Dergi ile ilişkisini arkadaşlarına dayanarak, görüş ve taraf yoldaşlığı değil de, dostluk ve aile dayanışması olarak görmeyi ister gibidir (Calvet, 1994: 188). Nitekim Barthes'ın dostlukları politik ayrışmalara ve benzeri çatışmalara karşı dayanıklıdır; arkadaşları onu farklı düşünüyor diye öyle kolayca bırak-

mazlar. Gene de yeri gelmişken, geniş etkileri olan iki politik ayrışma dönemini aktaralım:

Fransa'nın aydın ve sanatçılarını taraf almaya zorlayan ilk somut örnek olay 1960 senesinde yaşanır: Cezayir Savaşı'nı protesto eden aydın ve yazarları bir araya getiren *Manifesto 121* adlı bir belge dolaşıma girer. Toplam 121 aydın tarafından imzalanan bu belgede Barthes'ın adı yer almaz. İkinci zorlu örnek ise herkesçe bilinen 1968 Olayları ve öğrenci hareketliliği olur. Bu ve benzeri olaylar Barthes için hep bir tür sınava dönüşecektir. Kimi zaman genel görüşe dahil olmadığı için sağcı düşünceyle aynı cenahtaymış gibi yorumlandığını görecek, bu tür olaylar sakin mizacında örtülü kalsa da, eserlerine akseden kızgınlıklar ve kırgınlıklar ortaya çıkaracaktır. Konuya aşağıdaki başlıkta tekrar döneceğiz.

Yazarın yazınsal tarzı da, belirsizlik tespitine mazhar olmaktan kurtulamaz. Dili akademiye ve teorik düşüncenin konvansiyonlarına göre hep fazlaca serbest ve edebi bulunur. Fakat yaklaşık altmış yaşına kadar akademi içinde daimi bir konumu olamamış olan Barthes, zaten akademinin dışındadır. Aslında o bunu akademiye dışarıdan bakma şansı olarak gördüğü kimi zamanlarında bundan özel bir mutluluk da duymuştur. Hatta aynı nedenle akademik düşünme ve yazma etkinliğine karşı hırçın bir eleştirellikle yaklaştığı olur. Yakın arkadaşı Rebeyrol'e kendisi hakkında şöyle der: "Entelektüel olarak kendimi güçlü hissediyorum ama varoluşsal açıdan bütünüyle kırılgan hissediyorum" (Calvet 1994: 112). Bu kırılganlık hissi biraz da birkaç defa içine girmeye meyledip sonra vazgeçtiği akademinin sert kurumsal yapısından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak edebi dil, akademi içinde her zaman tekinsizleştirici ve kırılganlaştıran bir unsurdur.

Bir yandan dezavantaj gibi görülen ve eleştirilen bu özelliği, diğer yandan en özel niteliklerinden biri olarak görülür. Dostlarından Bernard Dort onun edebiyatçı yanını çok güçlü bulur. Hatta onun Fransız edebiyatı içinde asıl hak ettiği konumun, önemli bir burjuva edebiyatçısı olarak tanınmak olduğunu düşünür. Ne var ki Dort'a göre, Barthes'ın yazabileceği büyük eser maalesef zaten yazılmıştır; Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* eserini kasteder bunu söylerken (Calvet, 1994: 122). Dort'un iki yazar arasında gördüğü bu derin bağ Barthes'ın metinlerinde de karşımıza çıkar. "*Ben yürümeye başladığım sıralarda Proust henüz sağdı ve* Kayıp Zamanın İzinde'*yi bitirmek üzereydi*", der Barthes. Proust onun için tek temel re-

ferans metnidir; o "tüm edebiyat kozmogonisinin *mandala*'sı"dır (Barthes, 2007: 120).

Teorik meseleler üzerine de yazmaktadır ama daha çok edebiyat lezzetinden düşün dünyasına dürtüler salan kıvamlı sözcükler ve kavramlar üretmektedir. Dilinin edebiliği Barthes'ın, bir teorisyen, bir düşünür olmaktan ziyade bir edebiyatçı hatta roman yazarı olduğu görüşlerini de beraberinde getirir. Doğrudur, onun yazacağı roman zaten yazılmıştır ama gene de bu onun dilindeki roman tadına engel değildir. T. Yücel onun deneme türünde yazmış olduğu metinlerini hep bir roman okur gibi okuduğunu söyler; bir roman olmasalar da bir tür dil lezzeti yaşatmaktadırlar. Gene de, eserleri arasında bir ayrıştırma yapmak gerekirse, Barthes'ın romana en çok yaklaşan eseri *Camera Lucida*'dır (Yücel, 2009: 192). Fakat bunun da ötesinde, gene Barthes'ın yakın dostlarından olan A. Robbe-Grillet'e bakılırsa Barthes *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* adlı eserini yazdığında, bu onun neredeyse hâlihazırdaki beşinci ya da altıncı romanıdır; Robbe-Grillet onun yazın tarzını açıkça roman türü ile benzeştirir (Calvet, 1994: 225). Şu halde ona Edebiyatçı da denebilir ama eğer bunu gönül rahatlığıyla dersek, bu rahatlık Barthes'ın hasbelkader müzisyen yanını, ressam yanını, tiyatrocu oyuncusu yanını, hatta sinema oyuncusu yanını belirtmeye de izin verir.[8] Zira onun, sinema oyunculuğu hariç diğer etkinliklerini ömrünün bir döneminde düzenli olarak sürdürdüğü bilinir.

En nihayetinde Barthes sistemlerin adamı değildir, daha ziyade sezgilerin, duygusal reaksiyonların, değiştikçe yazılarının ruh ezgisini de değiştiren haleti ruhiyelerin adamıdır. Yazın içi bir tartışmaya veya kavrama dönüştürdüğü meseleler kendi hayatından beslenmektedir. Bir ya-

---

8 Çocukluğunda halasından piyano dersi almış ve piyano çalma alışkanlığını hiç aksatmadan sürdürmeye çalışmıştır. Hatta kendisini iyi bir Schumann yorumcusu olarak görür. Barthes kendisi de küçük bir beste yapmıştır. Ayrıca 41 yaşındayken şan dersi almıştır, hastalığı nedeniyle devam ettirmemiştir (Calvet, 1994: 121). Sorbonne Antik Tiyatrosu'nun kurucularından olmuş, burada oyunculuk da yapmıştır (Gülmez, 2008: 61). Yaklaşık 50 yaş civarındayken sinemacı dostu Andre Technine'nin *Les Sœurs Brontë* adlı filminde oynamış, Isabelle Adjani ve Isabelle Huppert ile aynı sahneyi paylaşmıştır. Ama Barthes'ın sinema ile olan bağı pek güçlü değildir, zira sinemadan sıkılır (Calvet, 1994: 227-228). O daha ziyade fotoğraf insanıdır; çekmek için değil, bakmak için, 1970 senesinde, kendisinin *grapheme* olarak adlandırdığı türde resimler yapmaya başlamıştır. Bu özellikle Japonya'daki ve Çin'deki kaligrafi'den, bir kalem hamlesiyle (hiç silmeden, *alla prima*) eserlerden etkilenen, renk ve desene ağırlık veren bir resim yapma tarzıdır. Bu onun için hobi düzeyinde kalır, kendisinden "Pazar ressamı" diye söz eder (Calvet, 1994: 194). Resimlerini yakın dostlarına hediye eder. Devamında resme olan ilgisi artar ve çeşitli ressamlar üzerine yazı yazar (Calvet, 1994: 194). Edebiyatın yanında bütün sanat alanlarına sadece bilgisel olarak değil, bizzat bedeniyle dahil olmuştur.

zar olarak düşünsel ve esinsel kaynaklarına baktığımızda Michelet, Blanchot, Sartre, Marks, Hjemslev ve Saussure kendisinin de bizzat beslendiği esinlendiği isimler olarak andığı kişilerdir. Daha sonra ise Jacobson, Benveniste, Bakhtin ve Lacan ile karşılaşır. Elbette çağdaşı olan diğer önemli Fransız düşünürler vardır; Foucault, Deleuze, Derrida, Greimas, Levi-Strauss vs... Bunların bazıları aynı zamanda dostudur. Fakat Barthes karşılaştığı düşünürlerin ve düşünlerin hiçbirini sonuna kadar izlemez. Kendisi karşılaştığı düşüncelere uymaz, onları kendine uydurur. Calvet'e göre ise o bütün bu karşılaştığı düşünürleri aynı bünyede buluşturabilen bir harç bulmuş gibidir (Calvet, 1994: 140). Onun düşün serüveni kolajlı, tutarsızlıkları da bir arada tutan, naif ve kırılgan bir set gibi uzar.

Barthes'ı konumlama ve tanımlama çabaları, ondan beklentilerini kimi zaman bir dayatma gibi sunarlar. Ondan eşcinsel bir yazar olarak konum alması, eşcinselliği sorunsallaştıran eserler ortaya koyması da beklenir örneğin. Dönemdaşları ve arkadaşları M. Foucault ve P. Sollers bunu yapmakta, eşcinselliklerini açık yaşayıp eserlerinde de bu konu etrafında düşünceler öne sürmektedirler. Barthes, kendisinin tam tersi olan bu dışavurumcu dostlarını çok sever ama kendi yaşamı hep örtük kalır, ta ki ölümünden sonra basılan günlüklerine kadar. Onun bu konuya hiç yönelmemesi birçok kişinin zihninde belirsizlik yaratır. Konuya ilişkin birkaç sade ve dolaylı cevap dışında[9] hiç yazmaz ve konuşmaz Barthes.

Sistemleri sevmediği söylenen Barthes'ın, en belirgin yanlarından biri, saplantı düzeyinde bir sistemleştirme arzusu yaşadığını görmektir. Barthes'in tutarlı ve tek gövdeli bir düşünsel serüveni olmadığını söyledik. Fakat bizzat kendisinin, kendi düşün yolculuğunu kategorilendirdiği, aşağıda da görülebilecek bir örnek şeması vardır. Barthes'ın düşüncesini betimlemeye ayrılmış olan İkinci Bölüm'ün düzenlenmesinde, doğrudan Barthes'ın kendi yaptığı dönemleştirmesi esas alınmıştır.

2. BARTHES'IN DÜŞÜNSEL DÖNEMLERİ

Bu bölüme aşağıdaki şemayı kısaca yorumlamaya çalışarak başlayalım. Bu şemanın detaylarına indiğimizde nasıl bir fikri kolaj sunduğunu aşağıdaki sayfalarda birlikte göreceğiz. Fakat unutmaya yaratıcı bir paye biçen yazar Barthes için, bu yer yer birbiriyle çelişik içerikler de taşıyan se-

---

9 Eşcinsellik konusuna dolaylı olarak değindiği bir metni için bkz. Barthes, 1986c: 291-295.

rüven hiç şaşırtıcı değildir. Farklılıklardan ziyade bütün şemayı bir araya getiren bir ortaklıktan söz edelim: Onun yazınsal yolculuğunun sonunda dillendirdiği haz, aslında bütün yazın tarihi boyunca izlenebilir. Bu hazzı başlatan, onu yazının ne olduğuna ilişkin uzun soluklu bir sorguya sevkeden esin kaynaklarından biri, şüphesiz M. Blanchot'tur.

Kendi şemasında bazı eserlerine bir yer vermemiş görünmektedir. *Michelet, Sur Racine* ve *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* eksiktir. Sanırım bu eserlerini daha öznel olarak saymış, yazarlık yolculuğunda bilgi aktarıcı bir iz olarak görmek istememiştir. Nitekim örneğin *Michelet* onun en sevdiği kitaplardan biridir, *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* ise çok daha öznel ve deneysel bir yerde durmaktadır. *Racine Üzerine*'nin şemada yer almaması ilginçtir; sonuç olarak bu kitap onun yapısalcı döneminin en dikkat çeken eserlerinden biri olmuştur. Son eseri olan *Camera Lucida*'yı ise kendi yazın kategorileri içinde değerlendirmeye ömrü yetmemiştir.

Ara-Metin	Tür	Yapıtlar
(Gide) Sartre Marx Brecht	(yazma isteği) toplumsal mitoloji	Yazının Sıfır Derecesi Tiyatro Üzerine Yazılar Çağdaş Söylenler
Saussure	göstergebilim	Göstergebilimin Temelleri Moda Sistemi
Sollers, Julia Kristeva Derrida, Lacan	metinsellik	S / Z Sade, Fourier, Loyola Göstergeler İmparatorluğu
Nietzsche	törelilik	Metnin Hazzı Roland Barthes: Roland Barthes

Roland Barthes s. 169'dan alınmıştır (Kitap isimleri Türkçeleştirilmiştir).

Bu makalede şemada yer bulmayan eserler de kısaca betimlenecektir. Barthes'ın düşüncesini izlemede sadece kitaplarına dikkat yöneltmek

çok yetersiz olur. Onun fikri tartışmalarının ve kavramsal önerilerinin önemli bir kısmı çeşitli dönemlerinde yazmış olduğu deneme metinlerinin içinde yer almaktadır. Burada onun temel önemde sayılan bazı makaleleri de kısaca betimlenecektir. *Theatre Populaire*'de Brecht üzerine yazdığı metinlere, Picard'a cevap niteliğindeki birkaç Eleştiri konulu denemesine ve yazı ve yazma deneyimi üzerine yazdığı "Yazarlar ve Yazmanlar" metnine onun yapısalcılık döneminde yer verilecektir. "Yazarın Ölümü", "Eserden Metne", "Dil Savaşları" ve "Dil Ayrımları"[10] gibi yazıları ise metinsel olarak nitelediği, postyapısalcı evrenin karakteristik eserleridir. Yazarın bunların yanında birkaç başka metni de bu çalışmanın içeriğinde değerlendirilecektir. Şimdi yukarıdaki şema doğrultusunda yazarın eserlerini ve düşün hayatını betimleyeceğiz.

2.1. Yazma İsteği: Eleştirel Mesafe

2.1.1. Sıfır Derece Yazı

Bu bölümü karakterize eden, Barthes'in yazma isteğini somutlayan ilk metinleri olur. Bunlar, 1947-1950 yılları arasında, ilk olarak *Combat* dergisinde yayımlanmıştır. Daha sonra bu kısa makaleler bir araya getirilmiş ve 1953'de *Yazının Sıfır Derecesi* adıyla kitap olarak basılmıştır. Barthes'ın bu kitabında Blanchot'un, Sartre'ın ve Marks'ın etkileri açıkça hissedilir. Aslında kitabın tartıştığı meselenin ilk tohumları 1944 senesinde, *Existences* dergisinde, Camus'nün edebiyatı üzerine yazdığı bir metinde atılmıştır.

Yazının Sıfır Derecesi'nde Barthes, nötr/yansız yazının peşine düşer. Doğa'nın bir özdeşi gibi davranmayan, kendisi olan, kendi kaynaklarından doğan bir dil arar; diğer bir deyişle sıfır derecedeki yazının olanaklılığını sorgular. Ona göre bu tür yazının örnekleri Gide, Camus ve Blanchot'da bulunmaktadır. Nasıl yazmaktadır bu yazarlar? Adı geçen yazarların eserleri Barthes'e, belagat ve üsluptan kurtulan, çıplaklaşan bir dil gibi görünür. Bu yazıyı başka adlarla da andığı olur, ak yazı (*L'écriture blanche*) yazarın aynı çerçevede kullandığı bir diğer kavramdır.[11] Buradaki adlandırma uğraşı aslında Yeni bir yazın türü arayışıdır.

---

10 Burada makale isimlerinin tamamı, okuyucunun takibini kolaylaştırmak açısından, yazar tarafından Türkçeleştirilerek aktarılmaktadır. Bunlardan bazıları İngilizce kaynaklardan okunmuştur. İlgili metinler için bkz. Barthes, 1972 ve Barthes, 1986.

11 Tarafsız ve nesne yazı olarak da çevrildiği olmaktadır.

Nötr yazı, toplumun geleneksel dil ve değer uylaşılarından kurtulmuş, uzaklaşmış ve özgürleşmiş bir dil etkinliği olarak düşünülmelidir. Çok daha kapsayıcı bir ifadeyle söyleyecek olursak, Barthes için nötr/yansız yazı, bir tür eleştirel mesafe arayışıdır. Blanchot'un başyapıtı sayılan *Yazınsal Uzam*'daki (1993) edebiyat içi değiniler, Mallarme, Valery, Kafka, Hölderlin gibi yazarlar, bu kitapta kendilerini bir esin kaynağı olarak açıkça hissettirirler.

Yazının Sıfır Derecesi'nin temel çıkış noktalarından ve tartışma kaynaklarından biri de Sartre'ın *Edebiyat Nedir?* adlı eseri olur. Daha önce de belirtildiği üzere Barthes, Sartre'a derin bir hayranlık duymaktadır. Sartre'ın bu eseri, yazı nedir, neden yazıyoruz, kim için yazıyoruz soruları etrafında, sorumlu ve devrimci bir yazar profili araştırmaktadır. Yazıyı, yazar ile okur arasındaki etkileşim olarak tanımlamaktadır. Sartre'ın kavrayışında yazar özgürlüğü çağırır. Dolayısıyla okur da, yazarın metni ile karşılaştığında özgürlüğünün çağrıldığı bir etkinlik içine girer. Bu bağlamda Sartre'da yazar, okuru özgürlük ile yüzleştirme sorumluluğu ile tanımlanır. Bu kitabında Sartre'ın öne çıkardığı, yazar ile okur arasında varsaydığı iletişimin sorumluluğunu taşımaktır (Sartre 1995). Fakat Barthes bu görüşe uzaktır. Ona göre yazı/edebiyat başı ve sonu kestirilir bir çizgi gibi ortaya çıkmaz, daha ziyade tekinsiz bir tohum gibi varolur. Bir öz ortaya koyar ve bir gizle tehdit eder, korkutur, tedirginlik verir. Bu yanıyla yazı Barthes'a göre, bir iletişimden ziyade bir karşı-iletişim olarak görülmelidir. Çünkü o, her zaman dilin ötesinde köklenmiştir, yazının gücü de onu yazan kişiden değil, metnin kendisinden gelmektedir (Barthes, 2009: 25). Böylece Barthes yazara bir bilinç ve özgürlük ileticisi payesi biçmez.

Onun bu kitapta dillendirdiği iddialardan biri de şudur: Yazın'ın tarihi hala hiç araştırılmamıştır aslında. Fakat aslında Barthes bunu söylerken hiç dillendirilmemiş bir eksikliğe işaret ediyor değildir. Bu soruyu açıkça Sartre'ın eserinin etkisiyle sormaktadır. Zira Sartre, *Edebiyat Nedir?*'de yazın'ın tarihine ilişkin görüşlerini ve yorumlarını ifade etmektedir. Barthes ise kendi eserinde Sartre'ın kitabındaki düşünceler üzerine düşünmekte gibidir. Sartre'ın sorusunu devam ettirerek, burjuva edebiyatı ile çağdaş edebiyat arasındaki kopma noktasını sorgularken, Marks'a dair okumalarını ve kavrayışını da sezdirir. Şimdi kitaptaki makalelerin ortaya çıkardığı kavramları ve soruları kısaca hatırlayalım.

Yazmanın Sıfır Derecesi'nde Barthes'ın öncelikli sorunu Yazı'nın ne olduğunu tanımlamak olur. Tanımlama çabasını dil üzerine düşünümle

başlatır; "dil belirli bir *bildikliği* uzağa yerleştiren insansal bir ufuktur" der (Barthes, 1987c: 16). Ona göre Yazı bir "düşünme biçimidir." Bu nedenle bir ufuk mesafesinde olan, ütopik bir konuma yerleşen dili, Sartre'ın yaptığı gibi okur-yazar etkileşiminin nesnesine dönüştürmek, Barthes'e bir tür sınırlama gibi gelmektedir. Ona göre yazın, kendisini tüketen insan için bir yanıt verebilir ama asıl yaptığı doğaya sürgit soru sormaktır; yazı, soran bir yanıt ve yanıtlayan bir sorudur (Barthes, 1987b: 64).

Barthes'e göre, bir düşünme biçimi olarak yazın'ın şüphesiz bir tarihi olmalıdır. Fakat bu tür bir tarih, bizzat yazı'nın kendi düşün duraklarını görmeye çalışan bir tarih henüz yazılmamış hatta sorulmamıştır. "Her yönetim biçiminin kendi yazısı bulunduğu kuşku götürmez." Fakat henüz bu bağlamda bir yazın tarihi yazılmamıştır, der (Barthes, 2009: 28) ve kitapta bunu yapmaya çalışır.

Estetik açıdan XVI. ve XVII. yüzyıllarda özgürleşen ve çoğalan Fransız yazını, sorgusuzca Doğa bilgisinin ardından ilerleyeceği, insansal özün anlatımıyla pek de uğraşmayacağı bir dönem yaşar (Barthes, 2009: 47-48). 1650'lere gelindiğinde, toplumsal bir dil olarak yazı henüz hala tanınıyor sayılmaz. Yazının yeni ve somut bir konuma yerleşmesi, toplumun değişimiyle, yeni bir forma bürünmesiyle izlenebilir olacaktır.

Aslında XVII. yüzyılda manifaktürün ortaya çıkması ile birlikte artık iktidarı elinde tutan, ayrıcalıklı bir toplumsal grup doğmuştur. Bu güçlü sınıf, dili tekrar keşfetmekle kalmaz, onu en kısa sürede ve hızla dilbilgisel bir yapı içinde katılaştırır. Dilin öznel kaçma ve kontrol alanları dışına taşma noktalarını yakalar ve budar. Böylece dili, ayrıcalıklı sınıfın (kendisinin) toplumsal dili olarak ele geçirmiş olur (Barthes, 2009: 48).

Tarihsel olarak ufukta 1789 Fransız Devrimi vardır. Devrimin toplum üzerinde büyük etkileri olur. Yeni toplumsal konfigürasyonun, dil üzerinde de fark edilebilir bir farklılaşma, yeni bir nitelik ve konum değişikli yaratacağı beklenmiştir. Çünkü iktidarın değişmesi ve yeni bir sınıfsal kategorinin kendini göstermesi, toplumsal dilin de yeniden düzenlenmesini getirmelidir. Fakat Barthes'a göre bu beklenti gerçekleşmez. Toplumsal yapıda bir dönüm noktası olması nedeniyle yüksek bir beklenti yaratan devrim bir olgu olarak yazınsal düzlemde aynı sonucu vermez. Neden? Çünkü, der Barthes, "Yazınsal dilin patlayışı bir bilinç olgusudur, bir devrim olgusu değil" (Barthes, 2009: 57). Yazınsallığı da etkileyen bir bilinç sıçraması, Fransız Devrimi ile değil, çağdaş kapitalizmin doğduğu ve toplumsal sınıfların ayrışmasının açıkça kendini gösterdiği 1848 ile bir-

likte gelir. Bu dönemdeki yazınsal ayrışma toplumsal yaşamda görünür politik bir bilinç ile birlikte gelmiştir. Böylelikle, sınıfsal ayrışma, sınıfsal konumlara göre görüşlerin ayrışması kendini gösterir. Bu, bir toplumsal güç olarak burjuva sınıfının yegâne mevcudiyet olmadığının anlaşılmasını da beraberinde getirir. Gelişmeler, yazın cephesinde de kafası karışık, *sociolect* çeşitlilik sunan metinlerin kapısını açmıştır. Yazı sınıfsallaşır, "emek" ile tanımlanır; zanaatkâr sabrıyla, büyük emeklerle üretilen bir ürün halini alır. Barthes'e göre yazı, artık tıpkı bir cevahir ustasının yaptığı gibi yontulur, inceltilir, terbiye edilir, yerine oturtulur (Barthes, 2009: 51-53). Bunun en önemli örneklerinden biri olarak ise Gustave Flaubert dikkat çeker.

19. yüzyıldaki, bilinç ile ve toplumsal sınıf heterojenleşmesi ile birlikte gelen bu yazınsal devrimi heyecanla dile getiren Barthes, aynı sürecin devamında Marks'ın dilini katı bir gramere dönüştüren bir dilin de, bir tür yan ürün olarak ortaya çıktığını düşünür. Bu yöndeki militan tarafgirlik yazınının açık türsel örneklerinden biri gerçekçi edebiyat olur. Gerçekçi edebiyatın dilin deneyimini yeniden kısıtladığını, dili kapattığını düşünür. Ona göre, yazında gerçekçiliğin daha dramatik sonucu ise, 20. yüzyıl'daki toplumsal gerçekçilik edebiyatı olacaktır.

19. yüzyıla geri dönerek şöyle bir karşılaştırmayla devam edelim. Fransız Devrimi'nin devamında yazınsallığı ne kadar ağdalı ve abartılı bir burjuva diliyle kurulmaktaysa, Marksist dil de, onun tam tersine, bir o kadar arık (az şeyle çok şey anlatır bir dilsel ekonomizmle) bir dil olarak ortaya çıkar. Bu arık dil zaman içinde hızla bir değer diline dönüşür, kendisine dilin iç potansiyellerini bastıran tehlikeli bir konum edinir. Barthes bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan militan yazın aydınlarını, dili tam açılma potansiyeli göstereceği noktada yeniden kapatan, henüz yazar olma evresini tamamlayamamış yazarlar olarak değerlendirir. Barthes, toplumcu gerçekçi yazına karşı sert eleştirilerini sadece bu kitabında dillendirmeyecek, sonraki metinlerinde de her fırsatta yineleyecektir. Çünkü bu dil rejimi ona göre açıkça, üstüne üstlük sol düşünceyi itham eden bir dogmatiklik göstergesidir. Zira Barthes için,

> ...hiçbir yazı, Doğayı en yakın biçimde yansıtmak savında bulunmuş olan bu yazıdan daha yapay değildir. (...) Gerçekçi yazı yansız olmaktan çok uzaktır, tersine, yapının en gösterişli göstergeleriyle yüklüdür. (...)...gerçekçi yazı asla inandırmaz;

> üzerinde yazarın ancak göstergeleri düzenleme yetkisi bulunan, bir nesne gibi cansız bir gerçeği "dile getirmek" için tek bir biçim bulunmasını isteyen şu ikilikçi inak gereğince, yalnızca betimlemeye yargılıdır (Barthes, 2009: 54).

Bu metni yazdığında Barthes henüz Saussure'ü okumuş değildir. Fakat daha o yıllarında, dil ve Doğa ilişkisinin kuruluş biçimi hakkındaki sezgileriyle, gerçekçilik iddiasındaki yazın'ın içine düştüğü tehlikeli konumu görebilmiştir. Gene bu kitabında roman dilini betimlerken söylediği şu paragraf daha sonraki tartışmalarıyla yeniden ve yeniden açımlanabilecek kadar yoğun bir ifade olarak okunmalıdır:

> Romanın belirli geçmişi ve üçüncü kişisi şu önlenmez edimden, yazarın taşıdığı maskeyi parmağıyla göstermesinden başka bir şey değildir. Tüm yazın "Larvatus prodeo", maskemi parmağımla göstererek ilerliyorum, diyebilir. İster kopmaların en ağırını –toplumsal dilin kopmasını- yüklenen ozanın insandışı deneyimi, isterse romancının inanılır yalanı söz konusu olsun, burada içtenliğin sürebilmek ve tüketilmek için yalancı, kesinlikle yalancı göstergelere gereksinimi vardır (Barthes, 2009: 37).

Çünkü yazı, dil ütopyasına göre biçimlenir; Yeni yazın, ancak dil içindeki ütopik potansiyelin bir ürünü olabilir (Barthes 2009: 67). Kendini Doğa'ymış gibi sunan her dil, solun gerçekçilik edebiyatı içinde olduğunda dahi kısıtlayıcı ve dogmatiktir. Yazarın bu konuya ilişkin değerlendirmeleri, daha sonraki makalelerinde, özellikle "Yazarlar ve Yazmanlar"da (1960), yazının çiftanlamlılığını öven tartışmalarıyla çeşitlenerek devam edecektir. Bu kısmı onun şu uyarısıyla tamamlayalım:

> Yazar, yazınsal tüketimin nesnel verilerini değiştiremeyeceği için, kurmak zorunda olduğu özgür dilin kaynaklarına yönelir, tüketimin sınırına değil. Bundan dolayı yazı, bulanık bir gerçekliktir. (...) Tarih, ona [yazara] özgürce tüketeceği bir dil sunmadığı için, özgürce üreteceği bir dil önerir" (Barthes, 1987c: 20).

Yazarın mutlaka bir sorumlulukla tanımlanması gerekiyorsa, bu ancak dili üretmek adına olmalıdır. Barthes'ın bütün sorgusu ve bilme arzusu (ki bu arzu onun yazma arzusu ile koşut gider ve hiç tükenmez) öze

ilişkin her türlü sorgu düzleminden kurtulmak yönündedir. O özdeksel olanın peşine düşmek ister ve dili özdeksel bir kaynak olarak değerlendirir. Özellikle bu döneminde yapmak istediği, özdek olarak dil içinde kurulan, fakat bir 'öz'müş gibi, 'Doğa'ymış gibi sunulan 'anlamı' ifşa etmektir.

Belirtildiği üzere bu kitabın ilgi odağı yazar açısından hiç bitmeyecektir. Onun yazın serüveninin sonlarına doğru, *Metnin Hazzı* kitabında yazı ve yazarlık, sorgulamayı sürdüreceği konulardan olacaktır. Fakat oraya ulaşana kadar Barthes hakkında söylenecek çok şey ve birçok farklı düşünsel uğrak vardır. Şimdi, aşağıdaki başlıkta, Barthes'ın Brecht tiyatrosu üzerine yazdıklarını değerlendirerek devam edelim.

2.1.2. Barthes'ın Brecht'i

Barthes, 1954 Mayıs'ında Paris'te, Brecht'in Berliner Ensemble tarafından sahneye koyulan "Cesaret Ana" adlı oyununu izler. Bu oyun Barthes'ı çok etkiler, onu *Theatre Populaire* dergisinde Brecht tiyatrosunu tanıtmaya ve duyurmaya teşvik eder. Bernard Dort ile birlikte Brecht'in bir savunucusu olarak yazılar yazarlar.

Barthes, "Cesaret Ana" oyunundaki yabancılaşma ve tersine çevirme öğelerinin özelliğini ve farklılığını birkaç açıdan betimler: Öncelikle Brecht'in bu oyunundaki bilgi ve bilinç aktarımı, Hristiyan topluluğun soy sıralamalı ve kültür temelli atadan-oğula aktarımının tam tersine işlemektedir; oyunda oğul anneden değil, anne oğlundan yeni bir şey öğrenir. Çocuğu onun filizi değildir, aksine oğul öldüğünde anne oğlunun kaynağından yeşeren bir filiz olarak canlanır. Barthes buna "gözleri açık aşk" der (Barthes, 2009d: 60). Diğer bir tersine çevirme ise oyun ile izleyici arasıdaki bağın niteliğindedir. İzleyiciler için kör ve hiçbir şey bilmeyen cahil bir anne figürüyle özdeşleşmek söz konusu olamaz. Onunla özdeşleşmenin aksine ona kızarlar, Anne'nin içinde bulunduğu durum onları rahatsız eder ve hiddetlendirir. Özdeşleşmenin sözkonusu olabileceği bir figür olarak oğul ise ölmüştür. Brecht, kullandığı yabancılaşma yöntemiyle, izleyicilerini oyunun ana karakterlerinden uzaklaştırır ve onların düşünce ve yargılarını tahrik eder. Onları cevaplanması gereken bir soruyla baş başa bırakır. Buradaki yabancılaştırma etkisi bağımsızlaştırıcıdır; Barthes'ın hep olanaklılığını araştırdığı ve sağlamaya çalıştığı 'eleştirel

mesafe' Brecht tiyatrosunda yetkin bir örnek olarak karşısına çıkar; Brecht'e hayranlığının en temel sebeplerinden biri bu olur. Zira onun tiyatrosu, *Sıfır Derecedeki Yazı*'nın ta kendisidir, tiyatrodaki örneğidir (Gülmez, 2008: 44). Entelektüel merakları edebiyat odağında olmakla birlikte salınımlı bir çeşitlilik gösteren Barthes için Brecht en kararlı duraklardan biridir. Onun Brecht tutkusunu şöyle tanımlar Barthes: "polemikçi, fakat bilimsel, politik ama estetik." (Gülmez, 2008: 68).

Barthes için daha da önemlisi şudur: Brecht, Barthes'ın gönülsüzce etrafında dolandığı Marks'a beden ve can katmış bir düşünür olmuştur. Marksizm'in eleştirel olarak nasıl kullanılması gerektiğine ilişkin bir yol ve yöntem göstermiştir. Brecht, Marksizmin estetik eksiğini tamamlayan bir düşünür tiyatrocu olmuştur, daha da önemlisi o işaretler üzerine düşünen ilk Marksist düşünür olmuştur (Calvet, 1994: 111). Brecht'in tiyatrosunda Marksçı öğeler hep yeniden yaratılarak belirir, onun büyüklüğü ve yalnızlığı, Marksçılığı kesintisiz biçimde yeniden ve yeniden yaratmasından gelir (Barthes, 1987d: 70).

Aynı anda hem örtüyü kaldıran, hem de açıklayan Brecht tiyatrosu'nda "sahne anlatır, salon yargılar; sahne destansal, salon ise trajiktir" (Barthes, 1995b: 62). Bu, örneğin geleneksel Racine tiyatrosunun sahnesindeki trajedilerin tam karşısında bir örnektir. Brecht tiyatrosu ile geleneksel tiyatroyu şu sözlerle karşılaştırır:

> Geleneksel tiyatro yapıtlarımızın niçin kökünden düzmece olduklarını şimdi anlıyoruz. Onlar, seyirciyi bağlayan, teslim alan yapıtlardır. Brecht'inki tersine, zihni çalıştırıcı bir gücü kendinde gizler, ortaya koyar ve yargılatır; hem coşku verici, hem de soyutlayıcıdır: orada her şey, boğmadan etkiler; hastalık bulaştırma değil, dayanışma tiyatrosudur (Barthes, 1995b: 63).

Brecht tiyatrosu ne bir propaganda ne de insancıllaştırma tiyatrosudur. O oyunlarında hep şu soruyu sorar: Böyle bir durumda ne yapmalı? İzleyiciyi sorguya dâhil eder, onları bir karara ve yargıya zorlar. Bu yanıyla Brecht'in tiyatrosu bir ahlak tiyatrosudur (Barthes 1995: 107).

Bu kadar savununun devamında Barthes bir noktaya daha işaret eder: Brecht yalnız bir düşünürdür. Sağ görüş onu zaten sevmez, fakat ne yazık ki sol görüş de ondan pek hazetmemektedir. Hem sağcı hem de sol-

cu Jdanovcu[12] gerçekçi sanat anlayışı, Brecht'in eleştirel potansiyelini boğan bir geleneksel işaret ve gerçek anlayışına sahiptirler; yanlış bir estetik yorumunun çıkmazındadırlar. Barthes bu durumun nedenini şöyle açıklar:

> İkisi de gerçeğin "doğal" anlatımından doğan estetiğe bağlanıyorlar. Onların gözünde sanat düzmece bir doğa, bir *Pseudo-Physis*. Brecht içinse, sanat, tersine, bir *anti-Physis*'tir. (...) Brecht'in sorusu: Kötü bir toplumda nasıl iyi olunur? Aktörel bir tiyatrodur, izleyici ile birlikte "Böylesi bir durumda ne yapmalı" sorusunu kendine yöneltir. (Barthes, 1987d: 70– 71).

Brecht, Barthes için başka bazı metinleri okumada da bir perspektif sağlar. *Çağdaş Söylenler* kitabında, Brechtçil konumun tersi bir örnek olarak Elia Kazan'ın *Rıhtımlar Üzerinde* adlı filmini anar. Bu film üzerine yazdığı denemesi "Sevimli Bir İşçi"de, filmi Brechtçil bir bakışla sınava tutar ve yönetmen olarak Elia Kazan'ı eleştirir. Zira filmin yargımıza sunması gereken kişi sevimli işçi Brando'dur, kapitalist değil. Film tam tersini yapmıştır oysaki. Bu film, çağdaş kapitalizmin söylenini onaylamaktan ve güçlendirmekten başka bir şey yapmamıştır. Ve Barthes, kızgın bir ifadeyle bu söylenin neden yıkılması gerektiğini şu sözlerle açıklar: "Çünkü, kurbanların başkaldırısından beklenenler, cellatlarının karikatüründen bekleyebileceklerimizden çok daha fazladır" (Barthes, 2003: 63).

Bu geçişle birlikte Barthes'ın yazma isteği ile karakterize olan dönemindeki diğer temel yapıtına yönelebiliriz; *Çağdaş Söylenler*. Bu kitap Barthes'ın hayatındaki çok özel bir geçiş noktasına işaret eder. Hem metinler açısından hem de yöntemsel açıdan işaretlere, göstergelere yönelik bir bakış denemesi niteliğinde olan kitabın ardından Barthes'ın en canlı göstergebilimci evresi gelecektir.

---

12 Andrei Jdanov (Zhdanov) 1896-1948 seneleri arasında yaşamış bir Sovyet politikacıdır. Sert ve saldırgan politikalarıyla bilinmiş, Stalin zamanındaki siyasi tasfiyede, 176 kişinin idam kararını bizzat imzalayan kişi olmuştur. 1946 senesinde kültürden sorumlu politikacı olarak atanan Jdanov'un ilk işi Anna Akhmatova, Mikhail Zoshchenko gibi yazarları, burjuva tarzı eserler ürettikleri gibi gerekçelerle sansürlemek olmuştur. Jdanov'un, aydın, entelektüel ve sanatçıların etkinliklerinin partinin çıkarlarına hizmet etmesini bir zorunlu kural olarak dile getirdiği, kendi adıyla anılan bir doktrini vardır. Barthes burada Jdanovculuğu, Komünist Parti ile organik bağ konusunda ısrarlı olan solcuları niteleyen bir kavram olarak kullanmakta ve eleştirmektedir.

2.2. Söylen ve Söylenbilimci: İdeoloji Üzerine

2.2.1. Çağdaş Söylenler

1957 başlarında kitap olarak basılan *Çağdaş Söylenler*, 1955'lerin Fransa'sında gündelik yaşamı ve güncel olayları konu edinir. Kitap, yazarın *Les Lettres Nouvelles* adlı bir aylık dergide, 1954-1956 yılları arasında yayımladığı yazılarının bir araya getirilmesinden oluşmuştur (Allen, 2004: 33). Barthes'ın bu kitabına konu olan metinleri kaleme almaya yönelmesinin temel nedeni, "doğallık" karşısında duyduğu kızgınlığın boyutlarıdır. Yazar, yaşanan en basit ve gündelik durumlarda bile, Doğa ile Tarih'in birbirine karıştırıldığını görmekten rahatsızlık duymakta, örtülü bir ideolojik çarpıtmanın varlığını ifşa etmek istemektedir (Barthes, 2003: 7).

Kitap boyunca değindiği konular çeşitlidir ve her biri temel bir eleştirel sorgu etrafında örülmüştür. Güreş sporunun söylemselliği üzerine gözlemleri, onu güreşin gösteriselliği ile tiyatronun gösteriselliği arasında bir bağ kurmaya götürür. Aynen Antik tiyatrolarda olduğu gibi güreşçi, abartılı ifadeler ve göstergeler yoluyla gerçek bir insanlık güldürüsü aktörü gibi davranır: Güler, ağlar, acısını mimik ve davranışlarla gösterir, övüngenliğini, incelmiş zalimliğini sergiler. Kitlenin istediği tutkunun görüntüsü olarak burada gerçekleşen performans, güreş sporunu dolaysız bir pandomime dönüştürür. Burada gerçek değil, sahneleme vardır; diğer bir deyişle, aynen tiyatroda olduğu gibi burada da bir gerçeklik problemi yoktur. Bu nedenle uydurma gibi görünen bir şey de yoktur. Böylece güreşin örneğindeki pandomim, tiyatro pandomiminde daha etkili bir hale gelir. Bunun devamında Barthes, güreş sahnesindeki hesaplaşmanın içeriğinin, adalet ve "ödetme", "hesabını sorma", "burnundan getirme" performanslarıyla desteklendiğini dillendirir. Özellikle Amerika'da İyilik ve Kötülük arasında bir tür söylensel dövüşün canlandırması olan Güreş'te yenilen, kötü dövüşçünün hep Kızıl olduğunu örneklediğinde, güreş boyunca yerleştirilen söylenin nasıl bir siyasallaşma taşıdığını da sergilemiş olur (Barthes, 2003: 11-19).

Bir diğer yazıda Barthes 1952 Ağustos'unda gerçekleşen bir olay üzerine eğilir. Bu olayda bir Fransız Köylüsü olan Gaston Dominici'nin bir İngiliz çifti öldürdüğü söylenir. Öldürülen kişi bir bilim adamıdır. Olay meydana geldikten sonra, yargı süreci bütün Fransa'nın ateşli konularından biri olarak yaşanır. Barthes, "suçlayıcı kanıtlar suçlayıcıların kafasından çıkar" diyen son derece kışkırtıcı bir konuma yerleşir ve Domi-

nici'ye verilen cezayı görece ve şaibeli olarak karşılar. Ona göre Dominici, kendisini yargılayan dil alanının dışında görülmektedir; onun dili yoksulluğuyla, "okumamışlığıyla", "keçi çobanı" olmasıyla ilginçleşen budunbilimsel bir çeşit gibidir. Onun dili hiç yok gibidir. Resmi yargı dilinin bütün karşıtlaşmaları, eğretilemeleri, benzetmeleri, özetle klasik söz sanatının tamamı Dominici'yi suçlamaktadır. Olayı, Dominici'nin evrensel ruhbilim adına mahkum edilmesi olarak yorumlayan Barthes şu sonuca varır: "Dil"in kendisi adına, bir insanın (Dominici'nin) dili çalınmıştır. Bu durumu sert bir şekilde, tam da yasal cinayetlerin başladığı nokta olarak gösterir ve eleştirir (Barthes, 2003: 45-48). Yargı ve adalete ilişkin benzer bir tartışma, bilinen bir neden yokken annesini ve babasını öldüren Dupriez Davası ile birlikte yeniden güncelleşir. Barthes bu örnekte, adaletin nedensellik ihtiyacından hareketle "sapkınlık" tanımına gelir. Devletin hala içinde bulunulan dönemden yüz elli yıl önceki adalet ve ceza tanıtlamalarına yaslandığını ifade eder ve bir kez daha sesi çıkmayandan taraf olmaya yönelir, Dupriez'i savunur. Bunu yaparken, sadece Devlet'i eleştirmez. "Sapkınlık" söylemini canlı ve meşru tutma tutarlılığında ısrarlı olan Ruhbilim'e de çatar: Zira ona göre, ruh hekimleri, dayandıkları sapkınlık söyleniyle, katili celladın eline teslim etmektedirler. Savunma avukatı ise bu güç yörüngesinin dışında, kudretsiz kalmaktadır (Barthes, 2003: 94-96).

Daha sonra *Racine Üzerine* adlı kitap çalışmasını yayımlayacak olan Barthes'ın, Racine üzerine ilk kısa tartışması da gene bu kitabın konu başlıklarından olur. Yazı kendini Racine'i yorumlamış olan dilbilgicilere, tartışmacılara, din adamlarına, yazarlara, sanatçılara karşı küçük bir savaş ilanı olarak niteler. Us ve sağduyu arasındaki çekişme üzerinden, Racine tiyatrosundaki evrensel olarak kabul edilen konu ve değerlere uzanan Barthes, bu yazıda hem evrensellik yorumuna hem de özcü arayış içindeki düşün insanlarına karşı gelir. Özcü eleştirmenlerin ömrü eski "deha"ların "gerçeğini" bulma uğraşıyla geçer, der. Barthes'a göre onlar bir fikri durak noktasını yineleyip dururlar. Yazıya başlık olan "Racine Racine'dir" ifadesinin arkaplanında yazara göre şu vardır: "Racine Racine'den başka bir şeydir her zaman, Racine yineleyimini bomboş kılan da işte budur" (Barthes, 2003: 89– 90).

Sert ve kararlı bir eleştiri tarzı açısından çok özel bir örnek olan bu kitapta Barthes, 'Fransız' olmanın, ulus kimliğinin ne tür söylensel unsurlarla kurulduğunu, bir totem içki olarak nitelediği şarap üzerinden örnek-

ler. Fransızlığı tescilleyen ve gönendiren bu içeceğin Müslüman Cezayir Fransızlarına zorla ürettirilmesi, bir kolonyal tarihe göndermeyle birlikte, kimliğin inşa biçimine yöneltilen meydan okuyucu bir soru olur (Barthes, 2003: 68-70).

Fransızlığın besinsel göstergesi olarak ün kazanmış, ulusal bir simgeye dönüşmüş bir diğer yiyecek kızarmış patates ve biftektir. Bu söylensel dil evreninde her şey birinci doğaymış gibi davranan ikinci doğanın bir kandırmacasıdır. Kitapta bu ve benzeri türde birçok kısa deneme yer alır. Sonunda ise "Günümüzde Söylen" (2003) adlı kapsamlı, teorik bir tartışma yürütülür. Bu yazı Barthes'ın en çok başvurulan ve anılan eserlerinden biridir. Kitap boyunca verilen küçük gündelik meseleleri görmenin teorik penceresi sayılan bu makaleye geçmeden önce, kitaptan son bir örnek verelim: Barthes, İngiltere-Hollanda kökenli tröst Unilever'in ürünlerinden Omo'nun reklâmlarında kullandığı dili konu edindiği metninde, derinlik denilen kavramın nasıl çamaşırı ve çamaşırın derinliğini varsaydığına şaşırır. Çamaşırın derinliklerine inerek kiri kovan Omo, aynı zamanda bol köpük üreten bir deterjandır. Özellikle köpük temizlikle birlikte bir tür lüks göstergesi olarak da algılanır. Çamaşır ise yüceltilir, bedenin sarma ve okşama tepisini gıdıklayan bir nesne olarak parlar. Tüketimi ve tüketiciliği kışkırtır (Barthes, 2003: 33-34).

Çağdaş Söylenler'deki metinler kısaca şunu özetlerler: Konu edilen olay ve durumlar, bir anlamı söylene dönüştürerek katılaştırmakta, toplumun bütünün benimsediği bir "doğru"ya dönüştürmektedir. Barthes, "söylen" kavramını hem efsane anlatı anlamında hem de bir mistifikasyon anlamında, çoğul kullanır ve kavramı, ideolojinin uygulama alanı ve ürünü olarak tartışmaya açar. Denemeler boyunca, bir metinde, bir reklâm fotoğrafında, bir filmde, bir nesnede, bir pratikte vs. saklı olan, açığa çıkarılması gereken ideolojik yanlı(ş) temsil biçimlerinin peşine düşer. Kitaptaki denemeler, göstergebilimsel bir çalışma kategorisine yaklaşır ama tam olarak bu kategoriye oturdukları da söylenemez. Yöntemsel tutarlılık ihtiyacından da azade, serbest bir yazın türü olarak ortaya çıkmış, "sosyal psikoanaliz" örneği çalışmalar olarak değerlendirilirler (Calvet, 1994: 185).

Barthes'ın ideoloji ve eleştirel bir duruş olarak Söylenbilime ilişkin görüşlerini izleyeceğimiz "Günümüzde Söylen" makalesi, yazarın A.J. Greimas üzerine tartışmaları sonucunda ortaya çıkmıştır (Calvet, 1994: 122). Yazıdaki ideoloji sorunsalı ve bilinç sorumluluğuna ilişkin değinme-

lerde Marksist ton kendini açıkça gösterir. Bunların yanında, "Günümüzde Söylen" metni, sol ve sağ politik konumu sorunsallaştıran, hatta yazarın, soldan taraf olduğunu bildiren en açık yazısıdır. Yazarın ilerleyen yazınsal yolculuğu boyunca belki bunun kadar açık ve net bir metni daha olmayacaktır demek abartılı olmaz.

Bu kitap hakkında son olarak şu söylenmelidir: *Çağdaş Söylenler*'de yer alan denemelerin konularından bazıları yazarın ileriki yazın yolculuğunda da karşımıza çıkacaktır. Örneğin kitaptaki "Açık Görüşlü Kadın" *Moda Dizgesi*'nin, "Dilsiz ve Kör Eleştiri" onun eleştiri ve yazarlık üzerine sürdürdüğü tartışmaların, "Racine Racine'dir" ise *Racine Üzerine*'nin ön çağrıcısı sayılabilir. Kısacası *Çağdaş Söylenler* Barthes için, yazın hayatı boyunca üretken olmuş bir eserdir.

2.2.2. *"Günümüzde Söylen"de Sol ve Söylenbilim*

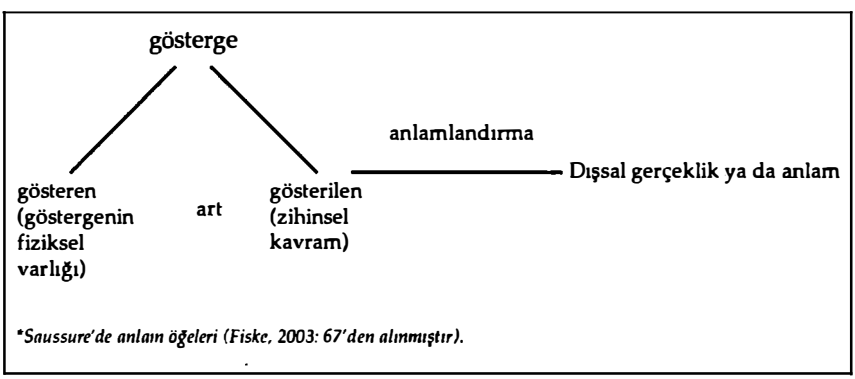
Yukarıdaki bölümde de belirtildiği üzere, bu kitabın ortaya çıkmasında temel motivasyon, ideolojinin Tarih'i Doğa'ya dönüştürme konusundaki dilsel etkinliklerine yönelik tepki olmuştur. Barthes, ideolojinin işleyiş mekanizmasına yönelik tepkisini ve kızgınlığını yazının girişinde ifade eder ve metin boyunca temel önemde olan söylen kavramının ağırlığını aktarmaya girişir. Her şey söylen olabilir, der. Söylen, nesnelerin doğasından fışkırmaz. Söylen bir sözdür. Barthes'ın bu ifadeyle söylediği şudur: İki tane Doğa alanı vardır; birisi göstergelerden bağımsız haliyle varlığını sürdüren hakikatler alanının Doğasıdır, ki buna Barthes *birinci-Doğa*, der. İkincisi ise dil ile göstergelerle gerçekleşen bir *ikinci-Doğa* alanıdır. Dil dolayımı içinde gerçekleşmek zorunda olan her söylem ikinci-Doğa alanına aittir. Fakat söylen, bu ikinci-Doğa alanının kendisini, sürekli olarak birinci-Doğa'ymış, hakikatmiş gibi sunmasından ortaya çıkar. Bu büyük bir çarpıtmadır. Zira, Doğa olma söylemini sürdüren her söylen tehlikeli ve ikiyüzlü bir yalanı dillendirmektedir. Nitekim gerçekçi edebiyat da bunu yaptığı için, dil içinde bir *birinci-Doğa* söylenine fütursuzca yaslandığı için eleştirilmemiş midir?

Barthes bu kitabı yazdığı dönemlerde, göstergebilimi çok güçlü ve genç bir esin alanı olarak görmektedir. Yeni yeni keşfetmeye başladığı göstergebilime olan inancı büyüktür. Fakat henüz çok genç olan bu alan yetersiz ve deneyimsizdir. Kendisinin bu kitabında önerdiği söylenbilim, hem göstergebilimin hem de düşün bilimlerinin (ideoloji) altında bir eleş-

tirel kategori olarak dile getirilmiştir (Barthes, 2003: 181). Söylenin ortaya çıkışını, mekanizmasını görmeye çalışan yaklaşıma göre yapılması gereken tam olarak "biçim-durumunda-düşünceleri" incelemek olmalıdır (Barthes, 2003: 182).

Saussure'cü göstergebilim üç boyutlu bir dizgeyi ortaya koymuştur; gösterge (işaret) üç boyutlu bir dizge içinde gerçekleşir. Gösteren + Gösterilen = Gösterge'dir. Bu dizge, dil içindeki en temel kurucu dizgedir. Göstergenin, gönderge ile olan bağlantısı, keyfi olmanın dışında henüz Saussure için de tam olarak cevaplanmış değildir.

Şema I:

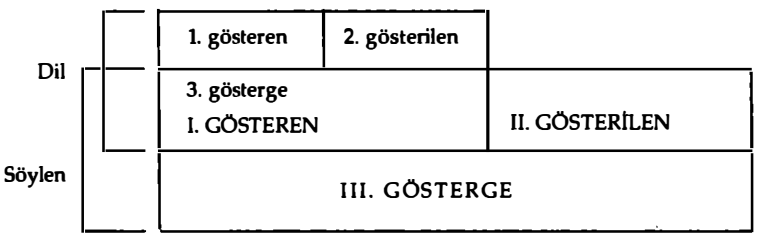


**Saussure'de anlam öğeleri (Fiske, 2003: 67'den alınmıştır).*

Saussure'ün yukarıdaki şemanın solunda izleyebileceğimiz üçlü dizgesi Barthes için *birincil bir göstergesel dizgedir*. Bu dizge söylende de işler. Fakat söylende ortaya çıkan özel bir durum vardır: Bu *birincil gösterge dizgesi* kullanılır fakat söylene ait bir işlemle birlikte ortaya çıkan artık *ikincil göstergesel dizge*dir (Barthes, 2003: 183). Bu geçiş Barthes'de anlam ile anlamlama (*signification*) arasındaki geçiştir. Nasıl ki Saussure'de gösterge sözcüktür, Barthes'ın öne sürdüğü anlamlama sürecinde ortaya çıkan birim ürün de söylenin kendisidir (Barthes, 2003: 189). Saussure henüz gösterge ile gönderge arasındaki bir boyutta, adlandırmanın başladığı yerde, yani birinci-Doğa ile ikinci-Doğa arasında dururken, Barthes gösterge ile anlamın arasındaki boyutta, dilin bütünüyle özdekselleştiği ikinci-Doğa ile onun devamından gelen 'Doğa'laştırma aşamasında durmaktadır.

Barthes Saussure'ü okuduğu andan itibaren, onu geliştirmeye, aşmaya ve zenginleştirmeye çalışmıştır. Saussure'ün dilbilimi üzerine Barthes'ın eklediği yenilik aşağıdaki şemada daha açık şekilde görünür hale gelir.

Şema II:



*Barthes, 2003: 184'den alınmıştır.

Görüldüğü üzere bu şemada Saussure'ün gösterge şeması, dikey olarak bakıldığında dil olarak gösterilen aralıkta (*birincil dil dizgesi*); 1. gösteren + 2. gösterilen 3. gösterge olarak yer almaktadır. Gösterge ortaya çıktıktan itibaren (3. gösterge) o yeni bir işlem dizgesine girer; Saussure'ün göstergesi bu defa I. GÖSTEREN olarak davranmaya başlar; bu kez onun Doğa'da bir göndergeyle bağı kalmamıştır. Artık başka bir şeyi göstermektedir; onun gösterileni Doğa'daki bir şey, nesne değil, dildeki bir kavramdır; bu kavram şemada II. GÖSTERİLEN olarak görünür. Bu aşamayla birlikte artık şemada, dikey olarak izleyebileceğimiz üzere, söylen aralığı içinde (*ikincil dil dizgesi içinde*) gezinmeye başlarız. Bu büyük harfle gerçekleşen söylen aşamasında, ortaya tekrar bir gösterge çıkar; III. GÖSTERGE diye adlandırılan bu gösterge Saussure'ün şemada 3. gösterge olarak görülmekte olan göstergeden çok farklıdır. Çünkü III. GÖSTERGE bütünüyle söylen içinde ortaya çıkmıştır, dikey şemada ise dil alanına değil söylen alanına ait bir birimdir.

Örneğin aslan sözcüğü (ses ve işitim imgesi olarak) Saussure'ün şemasında bir hayvanın gösterenidir; onun gösterileni Doğa'dadır. Aynı sözcük ASLAN tekrar bir gösteren olarak düşünüldüğünde bu kez Doğa'daki bir şeyin değil dil içi bir kavramın göstereni olur; örneğin bu durumda GÖSTERİLEN kahramanlık, liderlik ve güç kavramları olabilir. O

halde söylen düzeyindeki GÖSTERGE olarak ASLAN artık Doğa'daki hayvan değildir, söylen içindeki kahramanlık veya liderlik kavramıdır.

Yineleyecek olursak, Saussure'ün ortaya koyduğu ikinci-Doğa'dır; yani gerçek Doğa değildir. İkinci-Doğa Saussure'deki birincil dil dizgesini üretir. Oradan söylene geçiş ise ikincil dil dizgesi içinde yer alır. Yukarıdaki şemada da aktarılan işleyiş şemasına baktığımızda söylenin bir saklama edimi olmadığı açıkça ortaya çıkar. Son derece açık bir gerçekleşme dizgesi vardır, gösterge ve gösterilen açıktır, gizlenen veya ortadan silinen bir şey yoktur. Dolayısıyla Barthes'a göre, söylenin ortaya çıkışında kavramı anlamla birleştiren bağıntı bir gizleme değil, bir bozma bağıntısıdır (Barthes, 2003: 190). Aynen Freud'da davranışın iç mekanizmadaki, görünmeyen anlamının, açık görünen anlamı bozduğunu söylemek gibi, söylende de kavram anlamı bozulmaya uğratır. Örneğimizden hareketle devam edersek, birincil göstergesel dizgedeki aslan sözcüğü, kavram ile birleşimiyle birlikte bir bozulma yaşamıştır; bu bozulmanın sonucunda ortaya "kahramanlık söyleni" çıkmıştır. Bu söylenin içinde aslan hala vardır ama bir yanıyla eksiktir, yarı yarıya budanmıştır. İlk Doğa'daki yerini bulamaz çünkü her ne kadar sözcüğün yaşamı elinden alınmamış olsa da, belleği alınmıştır: Aslan sözcüğü, tümüyle kavramın buyruğuna verilmiştir, kendine yabancılaşmıştır (Barthes, 2003: 190-191).

Saussure'den Barthes'e geçişi şöyle tekrarlarsak daha anlaşılır olacaktır: Bilinir ki, Saussure'ün şemalaştırdığı birincil göstergesel dizgede gösterge saymacadır, diğer bir deyişle gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntı keyfidir. Oysa söylensel anlamlama hiçbir zaman tümüyle saymaca/keyfi olamaz; daima bir niyetsellik ile, bir örnekseme ile belirlenir (Barthes, 2003: 192-193). Kahramanlık ile aslanın ilişkisini kurmak "nedenli" bir etkinliktir. Bu bağlamda,

> ...söylenin tiksindirici yanı, bir yalancı doğaya başvurmasıdır, yararlılıklarını bir doğal görünüşle süsleyen kimi nesnelerde olduğu gibi, anlamlı biçimlerin *lüks*'üdür. Anlamlamayı doğanın tüm güvencesiyle ağırlaştırma istemi bir tür bulantıya yol açar: söylen fazla zengindir, fazla olan da nedenliliğidir (Barthes, 2003: 193)

Bu nedenlilik söylene kesintisiz bir ilerleme güdüsü verir, saçma karşısında dahi tökezlemez söylen. Hatta somut bir nedenlilik yokluğu dahi durdurmaz onu; nedenlilik yokluğundan bir ikinci nedenlilik yara-

tabilme potansiyeli daima vardır. Bundandır "söylensel gösterenler kaynağının tükenmez olduğu"; nitekim basın ve günlük olaylar her gün bunu kanıtlayacak örneklerle dolup taşmakta değil midir?

İnanılamayacak ölçüde açık, net olmak ister söylen, bunu dildeki çift anlamlılığı budayarak gerçekleştirir. Bunu yaparken "hiçbir şeyi gizlemez, hiçbir şey göstermez: bozar; söylen ne bir yalandır, ne bir açılma: bir sapmadır" (Barthes, 2003: 196). Söylenin pratiği her adımında kavramları hizmetine alır, Tarih'i Doğa'ya dönüştürür (Barthes, 2003: 196-197). Doğaya dönüşmüş şeyin bağıntılarını bulmak ise çok zordur. Sanki imge doğal olarak o kavramı getiriyormuş gibi görünür: aslan doğal olarak kahramanlığı çağırır gibidir. "Sanki gösterileni (kahramanlığı) gösteren (aslan) kuruyormuş gibi olup biter her şey: Bu aynen şarab'ın, Fransız bayrağını selamlayan zencinin, Fransız İmparatorluksallığını kurması gibidir. Bunlar aksi iddia edilemez içeriklere dönüşürler. Der ki Barthes: söylen *aşırı ölçüde* doğrulanmış bir sözdür. Bu birincil gösterge alanı ile ikincil gösterge alanına geçerken yapılmış bir dil hırsızlığı gibi de okunabilir: Söylen her zaman dilin çalınmasıdır (Barthes, 2003: 196-198).

Yazının devamında Barthes, söyleni yapılandıran güç olarak burjuva sınıfına işaret eder. Bu sınıf kendini *adlandırılmak istemeyen toplumsal sınıf* olarak sunmak ister. Dili, kendi söylemi adına çalar ve aşırı ölçüde doğrulanmış içeriğe, kesin yasaya dönüştürür. Yaptığı açıklamak değil, açıklamadan saptamaktır; onu doğal ve kesin olarak benimsemeyi çağırır. Politikanın şaibesini de ortadan kaldırır hatta: *Söylen politikadan-arınmış bir sözdür*. İdeolojik olarak kendi dışında kalan her şey ve diğer her sınıfsal konum, onun dilini ödünç alarak var olur. Onun ideolojisi her şeyi doldurabilir (Barthes, 2003: 203– 207).

Sonuç olarak söylen her zaman *üstdilin* alanındadır (Barthes, 2003: 208). Bu *üstdili* kuran ve yönlendiren burjuva sınıfı, çeşitli tekniklerle söylensel söylemlerini süreklileştirir. Örneğin fikri aşılamalar, yinelemeler (örneğin; ideoloji ideolojidir, kahraman kahramandır, komünist komünisttir, gibi kendini tanımlayan ifadeler), 'ne o ne de o' söylemi, tarihsizleştirme hamleleri, özdeşleştirme pratikleri ve saptama ifadeler (örneğin; atasözleri) burjuva sınıfının söylensel söylemini pekiştiren temel yöntemlerden olur.

Söylenlerin amacı dünyayı kımıltısızlaştırmaktır. Söyleni söz olarak, bütünüyle dil içinde açık bir mekanizma olarak tanımlayan Barthes, gene de söylensel olmayan bir dilin olduğuna inanır. Bu üretici insanın di-

lidir. Örneğin oduncunun dili kestiği ağacı adlandırdığında ve ağaç üzerine değil de ağacı konuştuğunda bu dil söylen dışı olarak tanımlanmaktadır. Söyleni kuran *üst-dil* alanından çıkarmak, kavram değil, nesne-dil bağlamına yeniden döndürmek, Saussure'ün geldiği ilk noktadan yeniden başlamanın, ama bu defa üretici bir dil adına yeniden başlamanın olanağına şans vermek ister gibidir bunu söylerken.

Söyleni elinde tutan burjuva sınıfı kendini gizlemez ama kendi adlandırmasını maskeler: Onlar adlandırırlar fakat kendilerinin adlandırılmasına direnirler. Barthes'a göre bu tür bir maskeleme etkinliği, devrimciliğin ve solun temel motivasyonları ile uyum içinde bir etkinlik olamaz. Çünkü devrim, siyasal bir söz üretip onu doğallaştırarak bir maskelemeye dönüştürmek gibi bir tutumla ve etkinlikle tanımlanmaz. Devrim kendini maskelemek değil, gözler önüne sermek ister, bu nedenle de özsel olabilecek bir söyleni içine alması yapısal olarak mümkün değildir (Barthes, 2003: 210). Devrimcinin ve solun kullandığı dil de, gene *üstdil*den ziyade ezilmiş olanın dilidir, aynen yukarıda örneklenen oduncunun dili gibi. Bu dil için yalan bir lükstür; yoksul bir dildir çünkü, bu nedenle ancak seyrek ve cılız söylenler üretir; bunlar kendi söylen niteliklerini gözler önüne sererler, maskelerini kendi parmaklarıyla gösterirler. Bu nedenle sol, söylen konusunda beceriksizdir (Barthes, 2003: 211-212).

Barthes metninde önerdiği söylenbilimi, burjuva söylenselliğine ilişkin bir direnme noktası olarak önermek ister. Ona göre söylenbilimci en başta bir söylen tüketicisi olmamak konusunda sürekli tetikte olmalıdır. Öte yandan söylenbilimci, devrimcinin mücadele alanı olan nesne-dil ve ezilenlerin dili evreninde de değildir; o *üst-dil* alanına yargılıdır. Bu durum onun konumunu daha da zorlaştırır. Daima bir bağımsızlık noktasında durmalıdır. Burjuvanın *üstdili* (ki söylenbilimcinin de bu dil alanında olduğunu söyledik) söylenbilimcinin karşı konumunu ve argümanını da bir söylene dönüştürecek kapasitede ve beceridedir. Bu bağlamda kesintisiz bağımsızlık söylenbilimcinin algısını ve görüşünü kıvraklaştırmakta hayati önemdedir. Dolayısıyla, örneğin, onun yeri, politik angajmanın yeri değildir; her zaman dikkatle ve farkındalıkla tesis etmesi gereken eleştirel mesafenin yeridir.

Söylenbilimin argümanlarının söylenin içine çekilmesi tehlikesi çok olası ve gerçek bir tehlikedir. Barthes burjuva sınıfının bu fütursuz gücünden hep tedirginlik duymuştur. Kaldı ki Allen, onun söylenbilimsel açıdan yaptığı analizlerin nasıl da burjuvanın sermaye alanları tarafından

popülarize edildiğini ve kullanıldığını örnekler. O bu tehlikeden kaçınamamıştır ama direnmeye çalışmıştır; kendi sözünün dahi söylenselleştiğini gördüğü anda bulunduğu görüş alanının dışına sıçramıştır.

Barthes'ın söylenbilimci bir duruş konusundaki önerileri zayıf kalır. Bir söylenbilimcinin ifşa edeceği ne olmalıdır? Diğer bir deyişle, ifşa etkinliği kendini hangi temel referansa göre var kılar? Düzanlamsal bir hakikat var mıdır ki dilin içinde? Yazarın bu konudaki görüşleri teorik olarak biraz naif kalır. Bu dönem yazılarında özdeksel birincil dil dizgesi içinde bir gerçekliğe, düzanlamın gerçek ile bağlantılı bir anlam olduğuna inanmayı, bir iç kabul olarak sürdürmekte gibidir. Aslında bu göstergebilim ile bağ kuran ilk temel metindir ve bu tür naiflikleri kısmen anlaşılabilirdir. Nitekim ileriki zamanlar Barthes'ın göstergebilim ile yapısalcı bir yöntemsellikle bağ kurmaya yöneldiği yıllar olacaktır.

2. 3. Göstergebilimci ve Yapısalcı Barthes

Barthes kendini ne yapısalcılığın ne de göstergebilimin temsilcilerinden sayar. Çünkü ona göre, "dünyada hiç kimse bir düşünceyi, bir inancı, bir yöntemi temsil edemez" (Barthes, 2005: 14). Fakat kendi düşünsel dönemlerine ilişkin bilgi verirken, göstergebilimin erken dönemlerinde, *Çağdaş Söylenler*'deki söylenbilim çalışmaları sırasında doğmaya başlamış olan bir hayranlıktan da bahsetmektedir (Barthes, 2005: 15). Hatta ardından gelen yıllarda Barthes, göstergebilimi bilimsel etkinliğin temel bilimsel yöntemi olarak savunmaya başlamaktadır. "Göstergebilim bu aşamada bana geleceği, programı ve çabaları açısından ideolojik eleştirinin temel yöntemiymiş gibi geldi", demektedir ve göstergebilimi ideolojik eleştirinin koşulsuz yöntemi olarak önermektedir (Barthes, 2005: 15).

Saussure'ün yapısalcı dilbilimi Claude Levi-Strauss'un yapısal antropolojisi ile birleşmekte, Barthes *Çağdaş Söylenler*'de bizzat Fransız toplumunu antropolojize etmeye yönelerek bir yöntem ve sorgu denemesine girişmektedir. Göstergebilimin ilk denemelerini bir araya getiren *Çağdaş Söylenler*'in devamındaki yıllarında Barthes konuya daha sistemli bir şekilde eğilir. 1964 senesinde *Göstergebilim'in İlkeleri*'ni yayımlar. Fakat onun göstergebilimi yöntem olarak uyguladığı asıl çarpıcı eseri 1967'de gelecektir. Barthes, 1967 senesinde, bilim olarak göstergebilim inancıyla, sistematik bir göstergebilim uygulamasının keyfine vardığı, teorik ve yöntemsel açılardan özgün nitelikteki temel çalışmalarından birini yayımlar; *Mo-*

da Dizgesi. Onun bu eserine ilerleyen sayfalarda detaylı olarak değineceğiz.

Tekrar hatırlamak gerekirse; Barthes'ın göstergebilimci ve yapısalcı dönemini işaretleyen bir evreden söz ediyoruz. Onun yapısalcılığı üzerine neler söylenebilir? Aslında göstergebilim ile yapısalcılık genel anlamda da her zaman iç içe geçmiştir. Bilindiği üzere, materyalist bir yaklaşımla, sistem/yapı/dizge olarak toplum sorusunun ve yapı olarak dil'in peşinden giden ilk kişi Saussure olmuştur; o hem göstergebilimin kurulacağına işaret etmiş hem de yapısalcılığın kurucu düşünürü olmuştur. Dolayısıyla Saussure hem yapısalcılık hem de göstergebilim için kilit önemde bir isimdir. Her ne kadar bu iki alan birbirinden ayrışamaz görünse de, Barthes'ı anlamayı ve onun düşün serüvenini izlemeyi amaçlayan bu çalışma, bu iki alanı ayırarak ele almaya çalışacaktır. G. Allen, göstergebilimci Barthes ile yapısalcı Barthes'ı ayrı ayrı görmeye çalışmış olan yazarlardandır. Bu metinde onun oluşturduğu ayrıştırma sistematiği izlenecektir.

Allen'e göre Barthes'ın *Göstergebilimin İlkeleri* ve *Moda Dizgesi* adlı eserleri onun göstergebilim bağının temel örnekleri olur. Yapısalcı metinleri ise daha çok edebiyat eleştirilerindeki çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Özellikle *Racine Üzerine* adlı çalışmasının devamında R. Picard ile aralarında doğan alevli polemik, onun Picard'a cevaplarında ve eleştiri üzerine yazdıklarında kendini gösterir. Daha sonra *Eleştirel Denemeler*[13] adlı bir kitapta toplanan bu metinleri, Barthes'ın yapısalcı konumlanışının açık işaretlerini taşımaktadırlar. Ayrıca, *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* adlı eseri gene Barthes'ın yapısalcılık ile bağını ortaya koyan bir diğer eseridir. Bu bölümde sırasıyla, Barthes'in önce göstergebilim uygulamasını örnekleyen metinleri, devamında da yapısalcı Barthes'ı ortaya koyan metinler konu edilecektir.

2.3.1. Göstergebilimin İlkeleri

1964 senesinde *Communications* dergisinde yayımlanan *Göstergebilimin İlkeleri* Barthes'ın göstergebilimin öğretilmesine ve yaygınlaştırılmasına

---

13 Türkçe'de, *Critical Essays* (1972) adlı kitaptan çevirilere yer veren birkaç tane derleme kaynak kitap vardır. Burada başvurulan kaynaklar (Kayra, 1995), (Batur, 1987) ve (Yücel, 2009) olmuştur.

duyduğu inancı ortaya koymaktadır. Saussure'cü dilbilimden Barthes'çı göstergebilime geçişte çok temel bir kaynak niteliğindedir. Konuya dilbilimin temellerini atan, göstergebilimi haber veren ve hatta yapısalcılığı da bizzat doğurmuş olan Saussure'ün görüşlerini kısaca hatırlamakla başlayalım. Devamında Barthes'ın Saussure'ün dilbilim görüşlerini nasıl yorumladığı, kullandığı ve genişlettiğini izleyelim. Kendisi hiç kitap yayımlamamış olan Saussure'ün fikirlerine bugün, 1915 senesinde vermiş olduğu ders notlarından ortaya çıkarılmış *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitap kaynaklık etmektedir. Saussure bu eseriyle birlikte toplumu toplum yapan ilk yapı arayıcı soruyu sormuştur. Onun XX. Yüzyıl başlarında parlayan dehası adeta bir devrim gibi etki etmiştir. Zira Saussure'den sonra artık gerçekler, "tözlerde, özdeklerde, somut görüntülerde değil, soyut biçimlerde, örtük düzeneklerde, yapılarda aranacaktır" (Barthes, 2005b: 28-29). Saussure'ün dersleri, hem bir dilbilim yöntemi olarak, hem de yeni bir bilgi kuramı yaratan özelliğiyle, Avrupa'da sosyal bilimlerin ve insan bilimlerinin tamamını etkileyen bir rüzgar etkisi yaratmış, yapısalcılığın da kaynağı olmuştur.

Saussure, dili dilyetisinin toplumsal ürünü, işitim imgesini kucaklayan bir uzlaşımlar bütünü olarak tanımlamıştır (Saussure, 1998: 38-39). Dil eklemlemeler alanıdır ve 'anlam'ın gerçekleşme olanağını sağlayan ise bizzat bu 'eklemleme'dir. Dilin hiç kimsede eksiksiz olarak bulunamayacağını, ancak toplumda eksiksiz olarak bulunabileceğini söyleyen Saussure, dili nesnel bir sistem olarak görür. Bu eksiksiz sistemin mekanizmasını görmek adına dili öncelikle, sözel olan (*parole)* ile dilsel olan (*langue*) olmak üzere ikiye ayırır. *Parole,* dili kullanan insanlar alanına ait bir kategoridir. Saussure, bu kategoriye önem verdiğini belirtse de, pek de ilgi göstermez.[14] Ona göre, *parole* dışarıda tutulduğunda geriye kalan *langue* kısmı bizi sistem olarak dil'i anlamaya götürecek temel kategori olur. Böylece, *parole* alanı ile dilin dışsal boyutları da konu dışına alınmış olur; dolayısıyla, açılabilecek olan uzamsal yayılımlar, lehçesel bölünmeler, farklı diller ve etkileşimsel değişiklikler gibi konular Saussure'ün ilgi odağının dışına çıkar. O yapı olarak dili görebileceği, *langue* ile çerçevelenmiş 'iç dilbilim' alanına dikkat yöneltir.

---

14 Burada kısa bir uyarı yerinde olacaktır. Bu ayrımda sözel olanın, konuşmaya dayalı olanın (*parole*) yeri hafife alınmış gibi görünmektedir, fakat dilin dinamiği açısından konuşmanın Saussure'de bir özgürlük potansiyelinin alanı olduğunu şimdilik kısaca belirtmeden geçmeyelim. Unutulmamalıdır ki "dil yalnızca 'konuşan kitle' içinde eksiksiz olarak ortaya çıkar (...); öte yandan, dil, ancak, sözden hareketle olanaklıdır" (Saussure, 1998: 32).

Öncelikle dilde adlandırma sürecini izlemeye çalışan Saussure, verilen ad ile Doğa'daki nesneyi birleştiren bağ sanki çok yalınmış, önceden ve kendiliğinden varmış gibi sunulur, der ve bunun ardından gelen güçlü itirazını başlatır (Saussure, 1998: 107). Şema I'in (bkz. s.179) solundaki üçlü yapı ile oradan göndergeye doğru uzanan aşamayı kavramaya çalışır. Saussure'e göre bu aşamada ortaya çıkan değer (anlam) aslında bütünüyle keyfidir, saymacadır ve toplumsal uzlaşıma dayalı bir kabuldür: Hakikati yoktur. Böylelikle, Saussure ile birlikte kavram ile gerçek dünya arasında verili sayılan bağ kopmuştur. Düşünür, yapı olarak dil anlayışıyla birlikte, kökenci yaklaşımı yerle bir etmiştir, köken ile ilgilenmemiştir; gösteren'in bağlandığı bir özcül gönderge olmadığını söylemiştir. Dilin içindeki bu bağımsız göstergeler topluluğu birbirleriyle bağlantı kurarlar. Her gösterge kendine farklılığına göre bir yer edinir. Diğer bir deyişle, bir gösterge diğerlerinden farklı bir dizge taşıdığı için kendisidir. Bu, göstergenin kendisi olarak ayrışması olayı Saussure'de 'değer' sözcüğüyle karşılık bulur. Farklılıklara göre beliren 'değer' Saussure'ün anlam sözcüğü yerine kulladığı bir kavramdır. Onun bıraktığı yerden birçok dilbilimci devam eder ve 'anlam'ın ne olduğunu bulgulama çabasını sürdürür. Özellikle Hjemslev, Andre Martinet gibi dilbilimciler bu konuda önemli çalışmalar yaparlar (Yücel 1982?). Dilbilimden, özgül ve özerk bir göstergebilime geçişte ise A. J. Greimas ve Barthes paralel düşünürler. İki yakın dosta göre, göstergebilimin konusu anlamdır, anlamlamadır (Yücel, 1982?: 83).

Özcül ve idealist anlayışlardan özgürleşmiş bir bilim olanağını sunan Saussure'cü dilbilimde, bir sistem unsuru olarak gösterenin gösterileni belirleme ve yaratma konusundaki etkin gücü, radikal bir potansiyel olarak kendini göstermiştir. Ne var ki yapısalcılık bu potansiyeli kısmen gözden kaçırmış olmakla, zaman içinde mekanik bir teoriye dönüşmekle eleştirilmiştir (Coward ve Ellis, 1985: 12-13). *Parole*'yi kenarda tutmuş olan Saussure, konuşan öznenin aktif konumunu dile getirmekte eksik kalmıştır. Sistem olarak dil anlayışında, "kendi analizinin nesnesi olan dilsel sistemi açıklamak için hep önceden-verili bir kullanıcı varsaymış" gibi görünmüştür. Bu anlayışa göre karşımızdaki özne tasavvuru, "kendini belirlemek için dili kullanan aşkın bir insan-öznesi" olduğu inancını beraberinde getirmiştir (Coward ve Ellis, 1985: 45). Sonuç olarak mekanik olmakla eleştirilen yapısalcığın düştüğü çıkmaz, kavram ve sistem dünyasını "eksiksiz olarak inşa edilmiş özne ve nesnelerden meydana gel-

mış" gibi tasarlamasından kaynaklanmıştır. Diğer bir deyişle, Saussure'ün özcülükten kurtardığı yapısalcı dilbilimde, özne, özcü ve bütüncül kavrayıştan tam kurtulamamıştır. Bu Saussure'ün araladığı kapıyı yeterli ölçüde verimli değerlendirememek olarak görülmüştür (Coward ve Ellis, 1985: 14).

Saussure'deki yapısalcı dilbiliminin radikal potansiyelinden etkilenen Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'deki naif söylemi, Saussure'ü ilk tanıdığı yıllar ile karakterize olmuştur ve kısmen yapısalcılığı çıkmaza sokan bu tehlikeyi içermektedir. Gene de, Barthes'ın, anlamdan anlamlama sistemine (*signification*) geçiş konusundaki fikirlerinin bulunduğu bu eserin, göstergebilimin potansiyelini açımlamada önemli bir metin olduğu teslim edilmelidir. Kaldı ki Barthes, bu tür, Saussure'ü aşmayan bir konumlanışın idealist ve özcül kavrayışlarla suç ortaklığına dönüşme tehlikesini sezen düşünürlerden biri olmuştur. Onu bu ayrımı fark etmeye yönelten ise özellikle edebiyat incelemelerindeki dil ve dilin ideoloji ile eklemlenmesine ilişkin sorgular olmuştur (Coward ve Ellis, 1985: 16).

Saussure'ün yapısalcı dilbiliminin üzerine temellenen *Göstergebilimin İlkeleri* yazısında Barthes'a özel olan ne vardır? Barthes'ın bu makaledeki asıl merak ve ilgi konusu, Saussure'ün dilbiliminden de öte göstergebilimin olanaklılığıdır. Hatırlanırsa Saussure, yapısalcı dilbilimi temellendirirken, yakın gelecekte ortaya çıkacak olan, adına göstergebilim denilecek, çok daha kapsamlı bir bilim alanını müjdelemektedir. Göstergebilim, dilbilimi de kapsamına alacak, dilsel göstergelerin yanında ve ötesinde, bizlere sembol nesneler niteliğindeki göstergelerin de ne olduğunu, hangi yasalara bağlandığını öğretecektir (Saussure, 1998: 46). Barthes, Saussure'ün haber verdiği göstergebilimin izini sürmek ister. Konu etrafındaki ilk düşünümlerini ortaya koyarken, göstergebilimin yerini tam olarak tespit etmeye çalışırken, iki temel adım ile başlar: Göstergebilimci etkinlik, dil dışı tözler üzerinde çalışmayı hedeflemektedir; dilbilim ile ayrıştığı yer bu olmalıdır. Çünkü düşünüldüğünde, "Dilbilimsel 'dil'in ne olduğunu biliyoruz, ama görüntü 'dil'i ya da müzik 'dil'i üstüne bir şey bilmiyoruz", der (Barthes, 2005b: 41). Barthes'a göre dilsel gibi görünmeyen gösterge dizgelerine sistemli ve yöntemli olarak ulaşabilmek hedefi, göstergebilimin temel hedeflerinden olmalıdır. Bunu yapmaya çalışırken, tespit ettiği üç ayrı düzlemden hareket etmeye çalışır: Özdek düzlemi, dil düzlemi ve kullanım düzlemi (Barthes, 2005b: 44). Özdekten üçüncü aşamadaki kullanım düzlemine doğru yol almak isterken onun yapmayı he-

deflediği, aslında dilbilimden tümceye, tümceden söyleme doğru bir düşün sistemi geliştirebilmektir. Nitekim dil/söz'den, kodun oluşumuna geçerken verdiği temel örneklerden biri Moda'nın dili olur (Barthes, 2005b: 39). Göstergebilimsel bir birim olarak Moda'dan söz ederken Barthes hala dil içindedir. Fakat bu yeni durumda, 'dil'in çerçevesi, ikinci bir dili düşündürecek kadar genişlemiş görünmektedir. Barthes *Göstergebilim'in İlkeleri*'ndeki örneklenen Moda konusu, yazarın bir sonraki eserine, *Moda Dizgesi*'ne geçiş yapmamızı sağlayacaktır. Göstergebilim'in dile ve dilbilime göre konumunu ve tanımını sorgulamayı bu kitapta da sürdürecek ve bu konudaki sorusuna bir cevap da üretecektir.

2.3.2. *Moda Dizgesi*

Moda Dizgesi düşünürün en önemli ve iddialı teorik ve yöntemsel çalışmalarından biri olarak ortaya çıkar. Bu onun için bir keşif çalışmasıdır; Barthes, çıraklık dönemini yaşayan göstergebilim içinde, elinde birkaç kavramla serüvene atılmaktadır (Rifat, 2008: 103). Bu eserinde Barthes bir yapı olarak Moda'nın göstergelerini ve bu yapı içindeki işleyiş mekanizmalarını görmeye çalışır. Elbiseler ve aksesuarların kendilerine, giyim tarzlarına yönelik değil, doğrudan modanın diline dikkat yönelten bir çalışmadır. *Moda Dizgesi*, Barthes'ın, 1957-1963 seneleri arasında *Elle* ve *Le Jardin des Modes* dergilerindeki Moda söylemini analiz ettiği bir eseridir. Kitapta, bu iki dergideki 1958-1959 moda yılını konu edinmiştir (Allen, 2004: 46).

Barthes *Moda Dizgesi*'ni ilk önce doktora çalışması olarak tasarlamış, hatta Levi-Strauss danışmanlığında yazmayı istemiştir. Ne var ki Levi-Strauss Barthes'in danışmanı olmayı kabul etmez. Tezin danışmanı André Martinet olur. Kitap Barthes'ın en akademik üslupla yazılmış olan, bilimsel bir eser olmasını arzu ettiği çalışmalarından biri olmuştur. Zira o zamanlar, yazarın göstergebilimin bilimsel niteliğine bütün kalbiyle inandığı yıllardır. Fakat eser nihayetinde tez değil kitap olarak çıkmıştır.

Barthes, kitapta Moda'nın giyim nesnelerine ve uylaşımlarına değil de diline dikkat yöneltmiştir. Hatırlanırsa bu öneriyi Levi-Strauss'dan almış ve benimsemiştir. Fakat her ne kadar sırf dile bakıyor olsa da, bu çalışmanın sırf dil etrafında döndüğünün düşünülmesini istemez. Ona göre *Moda Dizgesi*, ne bir tek giysiyle ne de dil ile ilgilidir. Aslında birinin di-

ğerine, daha açıkçası, giysinin dile aktarılışıyla ilgilenir (Barthes, 1990: x). Kendisi bu tercihini metnin içinde teorik olarak da gerekçelendirirken, Saussure'ün dilbilim ve göstergebilim ilişkisine ilişkin sözlerini de tersine çevirmiş olur. Barthes'e göre göstergebilim dilbilimin üstünde konumlanmaz, aksine dilbiliminin bir alt çalışma alanı olarak görülmelidir. Çünkü insan eklemli dile mahkûmdur ve moda sözkonusu olduğunda da, kurucu olan söz'dür, dildir. Bu nedenle Moda incelenirken, asıl oluşturucu olarak görülmesi gereken yazıdır. Moda'yı çözümlerken kurucu olan Söz'den (dilden) onun kurduğu görünür gerçeğe doğru gitmek yerinde olur. Diğer bir deyişle Moda zamanı-mekânı, nesneleri, giysileri, kişilikleri vs. belirtir ama Moda'nın kendisini 'belirten', insanın ilk mahkûmiyeti olan dilin kendisidir (Barthes, 1990: xi).

Bu konu ile ilgili daha detaylı açıklamasını 1974 tarihinde verdiği bir konferansta yapar. Yazara göre, göstergebilimci ilerlediği yolda er ya da geç ama mutlaka gene dil'i bulacaktır. Fakat bu defa tam anlamıyla dilbilimcilerin konu edindiği dil değildir söz konusu olan; bir *öte-dil*dir.

> İkinci bir dildir bu; birimleri de anlambirimler ya da sesbirimler değil ama söylemin daha büyük parçalarıdır; bunlar, dilin altında anlam taşıyan ama hiçbir zaman onsuz olamayan nesnelere ya da küçük küçük olaylara gönderir. Demek ki, göstergebilim belki de bir *öte-dilbilim* içinde yerini alacaktır. Bu öte dilbilimin gereçleri ise, mitler, anlatılar, gazete yazıları, filmler, düşler, vs... uygarlığımızın nesneleri olacaktır (Barthes, 2005b: 28).

Moda Dizgesi'nde elbiselere, kumaşlara vs. yönelmemesinin, aksine yazılı metinlere dikkat yöneltmesinin nedeni, anlamlamayı belirlemede dilin daha temel bir unsur olmasıdır. Nasıl ki dil bir sistemse, Moda da bir sistemdir. Bu doğrultuda yazar, Moda'nın izlenebilir dizgelerini ortaya koymaya çalışır. Kıyafetleri analiz etmek üzere, Object (nesne), Variant (değişken) ve Support (destekleyici) biçiminde analiz birimleri tespit eder ve tam anlamıyla bilimsel yöntemli bir analize girişir. Gene de ilginçtir, Barthes, en bilimsel ve teorik çalışmasında dahi metinde bir kırılma noktası üretir; kitabını, Moda'yı bir roman gibi gören şu sorularla başlatır: Bu romanın "konu"su nedir ya da bir başka deyişle, dünyadan söz ettiğimiz zaman Moda sözbiliminin "gösterilen"i nedir? (Barthes, 1990: 248). Modanın romanı şöyle der: *şunu yaptığınızı imlemek istiyorsanız, şöyle giyinin.* Ya da şöyle seslenir: *şunu olmak istiyorsanız, şöyle giyinmeniz gerekir* (Barthes, 1990: 249).

Moda, tüketim dediğimiz sosyal olguyu kışkırtan, kendisini, dış görünüşü örgütleyen 'masum' bir unsurmuş gibi sunan, çok güçlü bir söylendir aslında. Modanın örneklediği durumlar çok basit bir formüle yaslanır. Bunu son derece sade bir matriks içinde görmeye yönelen Barthes, anlamlandırma nesnesi (**O**), anlamlandırma destekleyicisi/tamamlayıcısı (**S**) ve değişken (**V**) biçiminde üç öğeden oluşan bir analiz birimi ortaya koyar. Örneğin, kapalı bluzla tamamlanan bir etek kombinasyonunda, merkezdeki nesne etektir (O), onun destekleyicisi ise bluzdur (S). Burada kapalı olarak tercih edilen bluzun değişik modelleri vardır; bluz, kapalı, açık, şeffaf, kot veya keten kumaştan gibi çeşitli seçeneklere göre değişebilir (V). Bir başka örnek verelim: açık yakalı ceket modelinde ana nesne ceket (O), onun tamamlayıcısı ise yakasıdır (S). Bu durumda değişken (V), yakanın durumunu düzenler, açık, kapalı, yarı açık vs.

Barthes, bu dizgeleri A-kategorisi ve B-kategorisi olarak iki ana kategori içine yerleştirerek yorumlar. A-grubu bir içeriğin dünyevi ve materyal görünürlüğüne işaret eder. Örneğin, "Bu sene baskı desenli tişörtler giyinmek moda" dendiğinde, bu, 'baskı desen'i vurgulayan bir ifadedir. Bu tür bir tümce çağrışımsal olarak işler; düzanlamdan ziyade yananlamı harekete geçirici olur ve ifade tüketicilerine şunu düşündürür: Baskı desenlerin moda olduğu söylenen bir durumda, ben de aynı türde giysiler tercih edersem modaya uygun, çağdaş, güzel ve alımlı olurum. Bu A-kategorisinde bir dizgeye örnektir; kişiyi çağırır. B-kategorisi ise moda içindeki dizgeyi programlar. Şu cümleyle örneklenebilir: "Bu sene kadınlarda etek boyları dize inecek ve kıyafette pastel renkler ağırlık kazanacak." Bu ifade A-grubu kategorisindeki gibi yananlamsal bir çağrışımı değil düzanlamsal bir belirtkeyi harekete geçirir. Kişi hayal kurmaya değil, gereğini yapmaya çağrılır (Allen, 2004: 49).

Moda yazımı çeşitli kombinasyonlar ve denklikler kurarak ilerler. Örneğin beyaz renkli kıyafet kente özgüdür; Moda'da beyaz, kent yaşamı demektir. Bu rengi kullandığınızda kentli ve modern olursunuz. Bu tür denklikler, seçtiğiniz kıyafete göre, karizmatik, entelektüel, aktif erkek/kadın olmak gibi özelliklere kavuşabileceğinizi söylerler. Bir kombinasyon sizi bir anlam dizgesiyle bağlar ve bir kimliklenme pratiğine kavuşturur. Bu örnekler hep bir bağlamı kurar, bir bağlama işaret ederler. Bağlam, zaman-mekansal geniş bir işlem alanıdır. Örneklerle açıklamaya çalışalım: Moda, 'av'ı, 'balo'yu, 'alışveriş'i, 'törenler'i, 'kır partileri'ni vs. "belirtir". Modanın uylaşımları içinde, örneğin ilkbahar, düzan-

lamıyla bir mevsime işaret etmekten ziyade, yananlam kazanır ve şenlik ve uyanış olarak kodlanır. Haftasonu ise 'bir tutam kır olarak' anlamlanır (Barthes, 1990: 250-251). Bir başka örnek ile devam edelim: Modanın, modern, çalışan 'kadınlığı' ve 'dişiliği' de "belirten" kodları vardır. Barthes'e göre

> Moda kadına bir meslek verdiği zaman, bu meslek ne tümden soylu (kadının erkekle gerçekten yarışması iyi görülmez), ne tümden aşağıdır: her zaman "temiz" bir meslektir: sekreter, dekorcu, kitapçı; sonra bu meslek bağlılık meslekleri diye adlandırabileceğimiz türe (bir zamanların hastabakıcıları, yaşlı kadınlara kitap okuyanları gibi) her zaman uyar: kadının kimliği Erkeğin (patron), Sanat'ın, Düşünce'nin hizmetinde kurulur böylece, ama bu boyun eğiş hoş bir iş görünüşü altında yüceltilip "seçkin" bir bağıntı görünüşü altında güzelleştirilir (Barthes, 1990: 253).

Verilen örneklerden hareketle şunu söyleyebiliriz: Söylen olarak işleyen ve retorikte izlenebilir olan moda, yapay olan göstergeyi 'Doğa'ya veya rasyonel yasa'ya dönüştürür. Fakat aynı zamanda, yaptığının bir yapısal dönüştürme olduğunu gizler (Barthes, 1990: 283-4). Moda ve kıyafet, moda ve dünya arasındaki denklikler ve kombinasyonlar üzerine temellenen moda sistemi hatırlanmalıdır ki ancak birkaç karar vericinin elinde biçimlenir. Barthes'e göre moda açıkça zorbadır. Hatta bu yanıyla Barthes için moda, üzerine durmuş olduğu en geniş, en büyük, en karamsar ve bunalıma sürekleyici söylenlerdendir (Allen, 2004: 52).

Moda Dizgesi'nde, Barthes'ın modayı, özneyi burjuva ideolojisi içinde edilgenleştiren bir sistem olarak örneklediğini görürüz. Nitekim Allen'e göre bu çalışması Barthes'ın burjuva ideolojisine yönelik en sert ve eleştirel olan, temel çalışmalarından biridir (Allen, 2004: 52). Yücel ise çalışmayı yöntemsel bir başarısızlık olarak belirtmiştir, eserin dilbilim ile göstergebilimin arasında, kararsız bir noktada kaldığını söylemiştir (Yücel, 2009: 92). Aynen *Çağdaş Söylenler*'deki söylenselliklerin altındaki ideolojik içeriği yakalamaya çalışırken olduğu gibi, bu eserinde de Barthes kitlesel estetik, kitle tüketimi ve popüler kodların yayılımı açısından ele aldığı konularla Frankfurt Okulu'nu anımsatmaktadır. Fakat Barthes'ın Almanya'daki bu ekolü bildiğini varsaymak güçtür; zaten yabancı dillerde okumaktan hoşlanmadığını belirtmiş olan Barthes'ın, Frankfurt Okulu'na ilişkin tek bir göndermesi dahi yoktur.

Sonuç olarak bu eser, göstergebilime çıraklık yapma cesaretiyle yola çıkan, bu yeni bilimi inanç ve sadakatla selamlayan bir ampirik çalışma olarak önem kazanmıştır. Göstergebilimsel bu çalışma aynı zamanda açıkça yapısalcı niteliktedir; tarih değil, sistem ve dizge araştıran bir özelliği vardır. Kaldı ki, çalışmada Levi-Strauss'un ağırlığı zaten bilinmektedir. Hatırlanırsa, Barthes'a, modanın diline yönelmesi gerektiğini söyleyen bizzat büyük yapısalcı Levi-Strauss'tur.

Aşağıdaki alt başlıkta, Barthes'ın yapısalcılıkla örtüşme noktalarını daha iyi anlayabilmek için kısaca yapısalcılığın tanımıyla devam edeceğiz. Devamında ise Barthes'ın yapısalcı görüşünü perçinleyen diğer metinlerine dikkat yönelteceğiz.

2.3.3. *Yapısalcı Etkinlik, 'Racine Olayı' ve Eleştiri*

Allen, Barthes'ın yapısalcılığının kendisini, uygulama ve yöntemsel bir savunu olarak, özellikle edebiyat eserleri ve eleştiri/eleştirmenlik üzerine yazılarında gösterdiğini belirtmektedir. Bu metinlerde onun yapısalcılığı sadece yöntemsel açıdan değil, bir perspektif olarak da savunduğunu izleriz. Konuya yazarın 1960 senesinde yazdığı "Yapısalcı Etkinlik" (Barthes 1987b: 57-65) adlı makalesini anarak giriş yapıp, devamında "İki Eleştiri" (Barthes 1972: 249-254) adlı makalesi hakkında, eleştiri üzerine söylediklerini aktaracağız. Bu tartışmaların hemen akabinde ise kısaca Barthes'ın *On Racine* adlı eserinden söz edeceğiz. Tekrar hatırlanmalıdır ki bu eser, Racine araştırmacısı ve uzmanı olan Raymond Picard ve Barthes arasında sert ve saldırgan bir üsluba dönüşen ve 'Racine Olayı' olarak bilinen polemiği başlatacaktır.

Yapısalcılığın temel yönelimi ele alınan nesnenin "kendi başına ve kendi için" incelenmesi olarak tanımlanır. Bu yaklaşım, nesnenin idealist değil materyalist kavranışının en açık göstergesidir. Nitekim Barthes da, kendi yapısalcılık görüşünü dile getirirken, "...tüm yapısalcı etkinliğin amacı, bir nesneyi kendi işgörü kurallarını açıkça ortaya koyacak biçimde yeniden kurmaktır. Bu bakımdan yapı aslında nesnenin bir benzeşimidir (simulacrum)..." ifadelerini kullanır (Barthes, 1987b: 58-59). Barthes'a göre yapısalcılık bir anlayış olmanın ötesinde bir etkinlik olarak yorumlanmalıdır. Burada asıl mesele katı bir 'yapı' sözcüğü üzerine yoğunlaşmak değildir; burada can alıcı mesele adlandırmada değil, etkinliğin yönte-

minde ve içeriğinde barınmaktadır. Yapılması gereken, anlamlama terimlerini izlemektir (Barthes, 1987b: 58).

Barthes yapısalcılığı yaratıcı bir etkinlik olarak değerlendirir. Ama bu yaratıcılık öyle basitçe "izlenimci" bir yaratıcılık değildir; bir tür "öykünme etkinliği"ne daha çok benzer. Bu öykünme, yapının dizgelerarası geçişlerinde ve mekanizmasında gizli kimi işlevlerin ortaya çıkması için, nesne-yapı'nın yeniden düzenlenmesi olarak tanımlanabilir. Tözlerin değil, işlevlerin örneksemesi izlenir. Diğer bir deyişle yapısalcı etkinlik, yapıtı bir yöntem yoluyla yeniden yaratmaktır. Şu halde, yapısalcı düşünür de, bir tür yaratma etkinliği içine giren kişidir. Bunu söylerken üzerinde durulan en önemli şeylerden birinin yapısalcılıkta teknik ile yaratıcılığın nasıl birbirine bağlı olduğunu görmektir. Barthes, tıpkı söyleni çözümleyen bir söylenbilimci tanımladığı gibi, burada da, yapıyı çözen bir "anlamlandıran insan (*Homo significans*) tanımlar. O'na göre insan bir nesneyi/eseri/yapıtı yeniden kurarken ona bir şey ekler, anlamların üretilme edimlerine bakar, bu yolla "nesnenin ne gerçek ne de usa yatkın ama işlevsel yeni bir ulamını göz önüne serer" (Barthes, 1987b: 63).

Yapısalcı, nesnenin dizge içeren bir sistem olarak görülen bünyesine (bir anlamda *langue*sine) yönelir. Yapısalcılıkta, sistem/yapı olarak görülen bu bünye mutlaka bir dizgeye dayanır ve eşsüremlilik içinde ele alınır. Artsüremlilik ve dolayısıyla da tarihsellik, yapısalcı analizde dışarıda tutulur (Yücel, 1982?: 10-11). Şu halde, tarih yapısalcılığın dışına itilmiş gibi görünmektedir, nitekim yapısalcılık genel olarak ahistorik olmakla betimlenmiş ve eleştirilmiştir. Fakat Tarih'in yapısalcılıktaki yerini Barthes şu şekilde konumlamaya çalışır: Ona göre yapısalcılığın yaptığı şey, tarihi evrenden ve yapıdan çekmek değildir sanıldığı gibi. Daha ziyade yapılan, Tarih'i kimi içeriklere değil, kimi biçimlere bağlamaya çalışmaktır (Barthes, 1987b: 64).

Barthes'ın yapısalcılık anlayışı "İki Eleştiri" adlı metninde güçlenmeye devam eder. Bu eserinde Barthes döneminin Fransa'sında geçerli olan iki tür eleştiri arasında bir ayrım yapar; bunları 'akademik eleştiri' ve 'yorumsal eleştiri' olarak adlandırır (Barthes, 1972: 249-254). Kendisini de konumladığı yer yorumsal eleştirinin tarafıdır. Bu eleştiri yaklaşımı, bazı ideolojik pozisyonlarla bağını örtmez, gizlemez, aksine alabildiğince açık şekilde ortaya koyar; özellikle psikanaliz, yapısalcılık, Marksizm, varoluşçuluk gibi yaklaşımlarla aleni bağ kurar. Yorumsal eleştiri yapan kişi, bu tür bağlarını açıkça belirtmeyi özellikle savunur. Çünkü Barthes'a gö-

re, bir eleştirmenin, kendi eleştirelliğinin kaynakları ve adresi üzerine bilgi verme sorumluluğu vardır. Yorumsal eleştiri, diğer bir deyişle Yeni eleştiri, kendi dili ve araştırma nesnesi ile olan ilişkisi üzerine de düşünmek durumundadır. Kendi konumunu ve ideolojik arkaplanını örten değil, açık eden bir pratiktir yorumsal eleştiri (Allen, 2004: 49-50).

Barthes 'yorumsal eleştiri'yi, 'akademik eleştiri' diye nitelediği yaklaşıma bir eleştiri olarak önerir. Zira akademik eleştiri yorumsal eleştirinin aksine, kendisini ideolojinin dışındaymış gibi konumlamakta; nesnellikten söz etmektedir. Ebebiyat içinde yerleşik olan bu eleştiri türünü Barthes, Lansonculuk olarak da adlandırır. Çünkü edebi eleştirinin temel kurallarını, 20. yüzyılın başlarında ortaya koyan ve yerleştiren ilk kişi Gustave Lanson adlı bir profesör olmuştur. Akademik eleştiri Lanson'un kurallarını sorgusuzca kabul etmiş ve uygulayagelmiştir. Bu yaklaşım, edebi eserlerin anlamını, eserlerin yazarlarında, yazarların yaşamlarında, tarihsel veya biyografik olaylar gibi dış etkenlerde bulmaya çalışır. Oysaki Barthes'a göre anlam dışarıda değil, metnin içinde, metnin iç yapısında gömülüdür; metnin dışına değil, içine bakmak gerekir.

Barthes aynı doğrultudaki eleştirilerini, *Racine Üzerine* adlı eserinde de yineler. Kitapta, yazınsal olarak trajedi türünün aktörlerini ve onları sarmalayan mekânsal konumları ayrıştıran analiz denemeleri kaleme alır. Bir şiddet tiyatrosu olarak nitelediği Racine tiyatrosu, Barthes'a göre, burjuva yazınının konumları kımıltısızlık olarak sunmayı seven yapısını serimlemektedir. (Barthes, 2009c: 49-50)[15]. 'İktidar odası'nda, 'ara oda'da ve 'mekânın dışı'nda yer alan aktörlerin (baba, oğul, sırdaş vs.) konum ve rollerini, anlam kurucu işaretleri, trajediyi kuran çatışma öğelerini ve ortaya çıkan *paradoksal* durumları betimler. Konu'yu söylen ve söylenselliklе bağladığı tartışmada Barthes, Racine tiyatrosunun cezp ediciliğinin bir yanlış yorumda saklı olduğunu belirtir: Racine, trajediyi kuran öğeleri bunalıma sokmak yoluyla bir söyleni aşıyor gibi görünmektedir. Oysaki asıl yaptığı, söylenin başarısızlığını söylenselleştirmektir (Rifat, 2008: 125).

Barthes'ın bu eserinde akademik eleştiriye yönelik söyledikleri, kendisi de Sorbonne'de bir akademisyen olan Raymond Picard'ı kızdırır. Picard'ın Barthes'ın söylediklerini üzerine alınmak için iki nedeni birden

---

15 Barthes'ın *Racine Üzerine* ve *Michelet* adlı kitapları konusunda Yücel 2009'dan faydalanılmıştır. Kitapta bu iki kitaptan kesit çeviriler yer almaktadır.

vardır; o hem akademisyendir hem de Racine uzmanıdır. Allen, onun Barthes'e "*New Criticism or New Fraud*" adlı bir makale ile sert bir karşılık verdiğini söyler. Picard Barthes'ı, gerek görüşleri açısından gerek de kitaptaki yöntemi açısından eleştirir; Barthes'in konumunu kafası karışık, belirsizliği savunan ve saygısız bir burnu büyüklük olarak niteler (Allen, 2004: 54). Bu sert polemik Barthes'ın *avant-garde* teorinin temsilcisi olarak ününün artmasına yarar. Barthes de Picard'ı cevaplayan birkaç metin kaleme alır. Bu metinler, onun eleştirinin ne olması gerektiğine ilişkin yapısalcı görüşlerini pekiştirir.

Şu ifade Barthes'ın, Racine uzmanı olan Picard'a ilk doğrudan cevabıdır: "...bir Dante, bir Shakespeare ya da bir Racine bilimi olamaz, yalnızca söylemin bilimi olabilir" (Barthes, 2009g: 82). Eleştirinin görevi ise sanıldığı gibi, bu söylemi çevirmek, diğer bir deyişle, metnin dilini daha açık ve anlaşılır bir dile dönüştürmek değildir. Çünkü Barthes'e göre, zaten yapıtın kendisi en açık haliyle ortadadır; "yapıttan daha açık bir şey yoktur." Eleştirmenin yapabileceği şey ancak, bir biçimden, yani yapıttan belirli bir anlam üretip "doğurtmak"tır. Fakat bu da şüphesiz "her aklına eseni' söylemek anlamına gelmez (Barthes, 2009g: 83-84). Picard'ın eleştirisini, fikirler ve yöntemlerden ziyade laf kalabalığı üreten bir saldırganlık olarak değerlendiren Barthes, özellikle akademik eleştiri ile ilgili söylediklerinin yarattığı kızgınlıktan şaşkındır. Akademik eleştiri diye bir şeyin olmadığını iddia eden Picard elbette yanılmaktadır:

> ...çünkü üniversite bir kurumdur. Kendine ait bir dili, çeşitli deneylerle sınanmış ve kutsallaşmış değerler sistemi vardır. Ebediyat üzerine konuşmanın akademik bir yolu yordamı vardır. Kaldı ki, Racine'in Pleiade baskısının önsözüne yazan Picard'ın kendisi, akademik eleştiriye savaş ilan etmiş kişidir. (...) Her ne şekilde olursa olsun, üniversite kutsallaştırılmamalıdır. Eleştirilebilir olmalıdır (Barthes, 1995: 40).

Barthes, Yeni eleştiri anlayışını tanımlayan temel unsurları dile getirirken çok önemli bir diğer ayrım noktasını dillendirir. Klasik eleştiri anlayışına göre eserin görünür değeri, eser ile (eserle tekil ve kararsız bağlar kuran) okur arasındaki ilişkidedir. Burada yazarın kendisi görünmez, uzaktadır. Yazar kendine has bir erdemin tarafında, kendisi ile tasarımı arasında bir yerlerde gizlidir. Bu mesafe yaratıcılığın zorlukları ölçüsünde değerlendirilir. Şu durumda yazarın son derece korunaklı bir yerde ol-

duğunu söyleyebiliriz. Picard, Barthes'ın yazısında, Racine'e ilişkin bu korunaklı duvarın aşılmasından hiddet duymuş olmalıdır.

Barthes'ın önerdiği modern eleştiri, eser ile okurun arasındaki ilişkiye çok daha fazla dikkat ve özen gösterilmesi taraftarıdır. Yazarın gölgesi aradan tamamen çekilmelidir. Bu bağlamda Barthes, *Racine Üzerine*'de "modern insan klasikleri nasıl okur?" sorusunun peşine takılır ve öznel bir okur özgünlüğüyle, Racine üzerinden sadakatsizlik ve nankörlük üzerine düşünür. Nankörlük ve sadakatsizlik sözcükleri yazara dokunsa da dokunmasa da önemli değildir, bunlar yazarın ötesinde sorunlardır. Barthes'ın amacı bir esere veya kişiye saldırmak değildir, bir eseri yapısal olarak çözümleyebilmektir. Nitekim o tam da bu nedenle, "Racine bugün hala okunabilir" demektedir (Barthes, 1995: 40-41). Kastettiği şüphesiz sorumlu eleştirmenin okuma etkinliğidir.

Barthes'ın eleştirinin tanımına yönelik asıl görüşleri "Eleştiri Nedir?" (1963) adlı metninde yer bulur. Bu metin izleğinde eleştiri konusuna devam edelim. Eleştiri bilim değildir, der Barthes. Oysaki akademik eleştiri bilimsel olmak iddiasındadır. Bu bağlamda, yorumsal eleştiri ile üniversite'de biçimlenen olgucu, akademik eleştiri arasında temel bir farklılık ve gerginlik vardır. Bilimsellik söylemini kendine kalkan yapan akademik eleştiri türünün önemli sıkıntılar üretebileceğini dile getiren Barthes şöyle der:

> Lansonculuğun başına kakabileceğimiz şey önyargıları değil, bunları söylememesi, kesinlik ve nesnelliğin örtüsüyle örtmesidir: İdeoloji burada kaçak bir mal gibi, bilimciliğin denkleri arasına kaydırılmaktadır. (...) Eleştiri "doğru" ilkeler adına doğru konuşmaktan başka bir şey. Bunun sonucu olarak da eleştiride büyük günah ideoloji değil, ideolojiyi örten sessizlik: Bu suçlu sessizliğin de bir adı var: Umursamazlık, ya da, isterseniz içtensizlik. Çoğu eleştirmenlerin inceledikleri yapıtla yazar arasında varsaydıkları derin iletişim kendi yapıtları ve kendi zamanları söz konusu olunca hangi mucizeyle ortadan kalkıveriyor? Yazar için geçerli olup da eleştirmen için geçerli olmayan yaratım yasaları mı var? (Barthes, 2009f: 75-76).

Aynı metninde Barthes, eleştirinin ne olmadığını da açıkça vurgular; eleştirinin görevi, incelediği yapıtta (veya yazarda) gözden kaçmış olan "saklı", "derin", "gizli" bir şeyi "bulmak" değildir. Böyle bir iddiada

bulunan eleştiri, kendisinin yapıttan veya yazardan daha kafası çalışan biri olduğunu iddia etmiş olmaz mı? Bu, bir eleştirmen için son derece sağlıksız bir pozisyondur. Onun görevi ve sorumluluğu ancak, incelediği yapıtta oluşan anlamı olanaklı kılmış olan kuralları ve zorunlulukları, bir mekanizma olarak yeniden kurmak olabilir (Barthes, 2009f: 77).

Barthes bu dönemde yazma etkinliği üzerine birçok kısa deneme yazmıştır. Eleştirmen olarak yazar üzerine yazdıklarından, yazma etkinliğinde bulunan kişi üzerine bir sınıflama denemesine geçer. Buna bağlı olarak, Barthes'ın yazarlık ve yazmanlık (*l'écriture* / *l'écrivance*) ayrımı ortaya çıkar. Hatırlanırsa Barthes, yazma ile aydın ilişkisi bağlamındaki ilk yorumunu, 19. yüzyılda ortaya çıkan, Marksist değer dili niteliğindeki militan aydın dili üzerine yapmıştır. Barthes bu tür aydınların yazmanlık (*écrivance*) kategorisi içinde olduğunu söyleyerek işe başlamış, onlarda yazarlığın henüz gerçekleşmemiş bir evre olduğunu iddia etmiştir (Barthes, 2009: 30). Aynı tartışmanın uzantısını onun 1960 senesinde yazdığı "Yazarlar ve Yazmanlar" adlı denemesinde takip ederiz. Yazmanlık dediği kategori altında Zola, Chatebreuand, Hugo gibi yazarları sayar ve bunların en azından bazı yazınsal etkinliklerini, aydın veya yazman (*écrivance*) adlandırması altına yerleştirir. Çünkü bu kişilerin yaptıkları dilin potansiyelini zorlamak değil, mevcut kitle dilini elinde tutmaktır. Yazman olarak nitelenen bu gruptaki kişiler, telaşlı ve sabırsız bir fikir açıklamasında bulunmak, çoğunlukla yazınsal yapıtını bir amaca bağlamak yönelimindedir.

> ...bütün yazmanların ortak olarak kullandıkları bir yazı, bir tür *koine* vardır elinin altında, bu yazıda birtakım ağızlar (örneğin Marksçı, Hıristiyan, varoluşçu) ayırt edilebilir, ama biçem görüldüğü enderdir. (...) Sözünün dünyanın bir çift-anlamlılığına son verdiğini, dönüşsüz bir açıklama (...) ya da yadsınmaz bir bilgi (...) oluşturduğunu düşünür (Barthes, 2009e: 64).

Oysaki Barthes'ın söz ettiği 'yazarlık', yukarıda örneklenen 'yazmanlık' durumundan çok farklıdır; hatta bu iki konum birbirinin tam tersidir. Yazarlık, çift-anlamlılığı gidermek değil, aksine çoğaltmak doğrultusunda hareket eder. Yazar "Dünyanın *niçin*'ini kesinlikle bir *nasıl yazmalı*'da eriten kişidir" (Barthes, 2009e: 62). Dili açar. O, gerçekliğe belli bir uzaklıkla bağlıdır. Böylece, Barthes'da sıklıkla karşımıza çıkan bu eleştirel uzaklık, yazarlık tanımında bir kez daha kendini gösterir. Bu mesafe çok

önemlidir, zira yazarın dünyaya iyi sorular yöneltmesinin en temel güvencesidir (Barthes, 2009e: 63). Bu konuda ondan yapılacak son bir alıntı konuyu tartışmaya açmaya değer kılar: "Kendi başına ele alınınca, bir dil doğru ya da yanlış olamaz, geçerlidir ya da değildir (Barthes, 2009f: 76). Dil aracılığıyla "diyalektik olmak gerektiğini" söylemek mümkündür fakat dilin kendisi diyalektik değildir. Bu ikisi arasında bir geçiş yoktur. Aynı şekilde yazar diyalektikleşebilir ama kendisi dünyayı diyalektikleştiremez, der (Barthes, 2009e: 63). Yazar, güncelin hızının belirlediği tempoyla değil, kendi disiplini ve düzeni içinde üretir, yapıtı üzerinde özgür ve zamansız bir sorgulamaya girişir. Barthes'ın bakışına göre, yazarı bir özne olarak dünyayı değiştirme kudretiyle birlikte tanımlamak mümkün müdür, bu sorunun cevabını kestirmek zor.

2.3.4. *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*

Barthes'ın yapısalcı döneminde temel metin niteliğinde olan bir başka eseri *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* olur. Hatırlanırsa, anlam ve anlamlama (*signification*) Barthes için, "Günümüzde Söylen" adlı makalesinden bu yana temel bir analiz birimi olmuştur. Barthes, dilbilimden göstergebilime geçişte, anlam'ı birincil dil dizgesinin ürettiği en önemli birim olarak görmüştür. Bu doğrultuda, ilk önce, Saussure'de konu edilen 'değer' birimlerini, 'anlambirim' olarak çerçevelemeyi, oradan da 'anlambilim'e doğru geçiş yapmayı hedeflemiştir. Bu tür bir kademelendirmenin anlamı ve önemi nedir peki? Yücel'e göre, 'anlam'ı bir tanımla çerçevelemek ve yöntemsel olarak uygulamak, dilbilimin tarihinin başından beri zor olmuştur. Kavramın nasıl bir birim olarak ele alınması gerektiği çoğunlukla kestirilememiştir. Gerçi başlangıç noktasını Saussure vermiş, 'anlam' Saussure'cü iç dilbilimin korunaklı alanı içinde 'değer' olarak bir ilk tanıma kavuşmayı başarmıştır. Ne var ki, dilsel göstergede daima, dilsel alanın dışına taşan bir yan mevcuttur. Bu dilden taşanlar, materyal dünyaya, nesneler, metinler, imgeler, görüntüler dünyasına açılan kapıya işaret eder; işte orası göstergebilimin alanıdır.

Anlambilimden bir yapı olarak anlatı'ya geçiş Barthes'ın yapısalcı anlayışını ideoloji ve söylemle buluşturan, temel önemde bir adım olmuştur. Anlatı, dizgelerden oluşan bir sistemdir. Barthes'ın yeni sorusu anlamın anlatının içinde nasıl yerleştiği ve hareket ettiği üzerinedir. *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* metni bu tartışmayı konu alır. Anlamdan anlatıya geçtiği bu eserinde Barthes, anlatının dizgeler halinde ortaya çı-

kan bir sistem veya yapı olarak görülmesi gerektiğini savunur. Anlatıdan kaçınmak söz konusu olamaz. "Mitte, efsanede, fablda, masalda, uzun öyküde, destanda, hikâyede, trajedide, dramda, komedide, pantomimde, tabloda, vitrayda, sinemada, çizgi resimlerde, sıradan bir haberde, konuşmada", anlatı hep vardır (Barthes, 2005a: 101). Yazının başlarında, hızlı bir özetle kendi göstergebilimci konumunu ifade eden Barthes, Saussure'ün dilbiliminin tümce düzlemine geçememiş olduğunu söyler. Oysaki bu elzem eşik aşıldıktan sonra, daha arkasından bir eşik daha vardır aşılması gereken; bu eşik de söylemdir (Barthes, 2005a: 104). Dikkatle hatırlanmalıdır ki, söylem ile ilinti kuran en temel çalışma alanlarından birisi olan retorik, nedense her zaman cılız bir sorgu alanı olarak kalmıştır.

Anlatıyı yapısal olarak analiz etmek, onun içindeki anlamın yerleşme mekanizmasını çözümlemek, söylemini ortaya çıkarmak olarak görülmelidir ki, bu hiç kolay değildir. Konuyu E.A. Poe'nin "Çalınmış Mektup" öyküsü yoluyla açımlamaya çalışır. Öyküde, emniyet müdürü her türlü "arama tarama" tekniğine ve düzeyine rağmen gizlenmiş olan mektubu bulamamaktadır. Bunun nedeni mektubun hiç kuşkulanılamayacak derecede ortalıkta olmasıdır. Anlam da buna benzer; her zaman, yöntemli bir bakışın tespit edeceği bir zaman-mekânsal pozisyonda bekliyor değildir. Bir diğer ifadeyle anlam, anlatı yapısının "ucunda" bir yerde durmakta ve bulunmayı beklemekte değildir. Anlatıyı baştanbaşa aşabilir, boydan boya kesebilir (Barthes, 2005a: 107). Dolayısıyla, anlatının içinde anlamı bulmak kolay değildir. Bu metin, yapısalcılığın yöntemsel zorluğu üzerine de temel bir sezdirmedir. Hatta kanımca *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* metnini, Barthes'ın metnin içindeki dehlizleri daha yoğun olarak fark ettiği, metin ve metinlerarası dönemine ilk sinyalleri gönderdiği metinlerinden biri olarak yorumlamak mümkündür.

Artık 1960'ların sonlarına doğru ilerlerken, Barthes'ın yazın serüveni de, kendisinin metinsellik olarak adlandırdığı dönemine doğru ilerlemektedir. Fransa'da 68'lerin başladığı, sosyal ve politik hareketliliğin, entelektüel ve politik konumlanışları saf tutmaya çağırdığı bir dönemden geçilmektedir. Barthes ise, yapısalcılığı hem sınava çeken hem de sert darbelerle hırpalayan bu hareketli günleri, kendi korunaklı dünyasından çıkmaksızın, yazdıkları üzerine yeniden düşünerek geçirmekte gibidir. Yapısalcı döneminde takip ettiği konular ve izlekler hepten yok olmamakta, fakat onun 'yapı' ile olan ilişkisi, metni ve metinselliği vurgulayan bir içerikle sert ve tepkisel dönüşümler geçirmektedir.

2. 4. Metinsellik Dönemi: Postyapısalcı Barthes

Bir zamanlar yapıyı anlamlı bir analiz gövdesi olarak kabul eden Barthes, artık bundan şüphe etmektedir. Bir yapının olduğunu varsaymadaki ısrarın, doğmatik bir iddiadan kaynaklanabileceği fikri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Artık yapıya, onun dizgeleri, kodları, göstergelerine sırtını yaslamak istememektedir. Dolayısıyla, artık, "Yapı bir özgürlük güvencesidir" (Barthes, 2006: 138), diyen bir Barthes'a doğru yol almaktayızdır. Onun yapının bahsettiği türde bir güvence olarak özgürlükten vazgeçmeye yöneldiğini, düzenini kurmak arzusundan, yaşam boyu yanında olan yumuşak başlı bir gözetici istemek fikrinden uzaklaştığını fark ederiz (Barthes, 1992: 47-48). Barthes yapı'nın güvencesini reddeden bu cümleyi 1975 senesinde kurmuştur. Yapı'yı karşısına almak noktasına gelişinin başlangıcı ise erken metinlerinde gizlidir. Bunların en önemlisi ise aşağıda konu edilen, yazarın 1968 senesinde yazmış olduğu, "Yazarın Ölümü" adlı denemesidir.

2.4.1. Yazarın Ölümü

Barthes'ın eser kronolojisinde kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan "Yazarın Ölümü" bir temel metin niteliğindedir. Bu eserde Derrida postyapısalcılığının etkisi açıkça sezilmektedir (Allen, 2004: 66-67). Derrida'nın postyapısalcılığın ana argümanlarını ortaya attığı görüşleri, her türlü hakikat ve öz tasavvurunu karşısına alan açıklamaları, Barthes'ın yapısalcılık ve metin analizinde yazarın konumuna ilişkin görüşlerini yeniden düzenler. Hatırlarsak, yapısalcı döneminde, yapısalcı analiz için, yazarın biyografik varlığının, aynen tarih gibi dışarıda tutulması gerektiğini savunmuştur. Bu metninde aynı görüşü çok büyük bir hararet farkıyla sürdürür; bu defa yazarın dışarıda tutulması gerektiğinden değil, doğrudan öldüğünden söz eder. Barthes'ın bu yeni söyleminde özel ve farklı olan nedir peki? Yapısalcı Barthes, metnin analizinde, yazarın varlığını ve Tarih'i konu dışına çıkarmayı savunmuş, metnin aşkınlık alanının bilgisinin yazarda veya tarihte olmayacağını söylemişti. Bu ifadeler, ne yazarın kendi aşkın mevcudiyetini reddediyordu, ne de metnin kendisine ait bir aşkın dil alanının olduğunu reddediyordu. Bu ifadeler, yazara, gözümüzden uzak olsa da, bir merkez ve adres vermek demekti. Yazarın varlığı bir metni analiz etmenin, deşifre etmenin olanağını garanti altına alıyordu. Bir metne bir yazar bahşetmek, metne bir sınır dayatmak, onun varlığını kesinlemek, onu,

yazma etkinliğini kapatmak üzere bir nihai gösterilen ile sabitlemek demekti. Sanılır ki bir metnin yazarını bulmuşsanız kendinizi o metni açıklamış sayabilirsiniz (Barthes, 1977b: 147). Ve işte yazar ölmüştür. Yazarın ölümü demek, artık bir metni deşifre etmenin abes olduğunu söylemek anlamına da gelir.

Barthes, yazarın öldüğünü söylediğinde, yazarın aşkın varlık alanını da yok etmiş olmaktadır. Yani burada 'ölüm' sadece bir vurgu fazlalığı yaratmaz, bundan daha ötede bir etkiye yol açar ve Barthes'in önceki döneminde geçerli olan bütün fikri tasarımı yerle bir eder: Yazarın ölümü ile birlikte, her türlü tanrı metaforu da ölmüştür. Tanrı yoktur, baba yoktur, yazar yoktur. Böylece, metin, anti-teolojik olarak nitelenebilecek bir özgürleşim yaşar ki, bu gerçek anlamda devrimci bir adım olarak yorumlanır. Zira sabit anlamı reddetmek demek, sonuç olarak tanrıyı, buna benzer doğrultuda bilimi, aklı ve yasayı reddetmek demektir (Barthes, 1977b: 147).

Artık metnin varlığının ispatını ve sağlamasını yapan bir yazar veya konum olmadığına göre, peki metin kendisini nasıl vareder? Aslında yok mudur metin? Elbette vardır, fakat metin, ancak ve ancak okurun karşısında, şimdi ve burada, okunmakta olduğu esnada vardır; onu var eden bizzat okurdur (Barthes, 1977b: 145). Bu konuda bir kez daha ilk esin kaynaklarına döner Barthes; Mallarme'yi anımsar. Mallarme çok uzun yıllar önce söylemiştir; konuşan metindir, yazar değildir (Barthes, 1977b: 143).

Barthes için, yazarın ölümü ile birlikte metnin kimyası da değişir. Okurun varettiği bu ürün nasıl bir varlıktır? Barthes yapıt veya eser anlamındaki metinden, dokuma türündeki metne geçer. Bu metin bir merkeze sahip değildir, dilin potansiyelleri içinde oluşmuş bir üründür, parçalı bir dokumadır. Kaynakları dilin içinde, bağları ise kaçınılmaz olarak diğer metinlerdedir. Metin bütünüyle metinlerarası bir etkinlik içindedir. Barthes yapının *langue*sinden çıkmış, metinsellik (postyapısalcılık) evresinde, metinlerarasılık dediği bir noktaya, birbirine çarptıkça karşılıklı konuşan bir metinler alanına açılmıştır; bir anlamda yüzünü *parole*'nin işleyiş alanına kaydırmış gibidir. Hatırlanırsa *parole* Saussure'ün ihmal ettiği bir kategoridir. Fakat Barthes'ın geldiği noktada *parole* neresidir? Metinlerin birbirleriyle etkileşimlerindeki seslerdedir. Barthes'a metinlerarasılık kavramını tanıştıran, o yıllarda M. Bakhtin üzerine çalışmalar yapan J. Kristeva olur.

Tekrar soralım, nedir metin? Barthes metni, bir yazınsal yapıt değil bir çerçeveleme, bir estetik ürün değil bir anlam aktarıcı pratik olarak tanımlar. Bir yapı olarak değil de devingen ve dinamik bir yapılanma olarak görür. Metin el altında incelemeye müsait bir nesne değil, bir çalışmadır, bir oyundur; uğraştırır. Yazınsal yapıt/eser ile metin arasında bir ayrım yapmaya yönelen Barthes'a göre, metin metonimiktir ve radikal ölçüde semboliktir. Yazınsal yapıt nitelikli yazı daha çok kendi içinde bütüncül, kavrayışlı bir organizma gibi hareket ederken, bu yeni türdeki metin ağsal bir izlek sunmaktadır. Alıntılarla, referanslar, yankılamalar ve kültürel dil gibi öğelerle ortaya çıkan bu metin bizzat kendisi ara-metindir, bir aradalık durumudur, metinlerarasıdır (Barthes, 1977c: 158-160).

"Yazarın Ölümü" adlı deneme, yazarın ölümünü ilan etmenin ötesinde şeyler de söylemiştir. Bu yazıyla birlikte yazar artık, sadece metnin analizinin dışında tutulması gereken, hatta sadece öldürülen değil, doğrudan saldırılması gereken bir üründür. O, Avrupa modernliğinin öne çıkardığı bireyselliğin yazar olarak örneklenmiş, somut bir biçimi olarak, Barthes'ın hiddetini çekmektedir. Bu da yetmez Barthes'a, sadece yazarı değil, yapı ve dizgelerin kurucu birimi olan göstergeyi de karşısına alır. Bir zamanlar bilimselliğin temeli olarak gördüğü 'gösterge'ye de savaş açmak ister (Allen, 2004: 67-69).

"Yazarın Ölümü"nde Derrida etkisinden söz etmiştik. Bir diğer etki olarak Barthes'ın Japonya gezisine dikkat yöneltelim. Barthes, 1966 senesinde Japonya'ya gitmiş ve orada, Batı'nın dışında bir düşün ve nefes olanağı bulmuştur. *Göstergeler İmparatorluğu* bu gezinin devamında yazılan, yazarın daha sonra gelecek olan haz vurgulu metinlerinin de ilk habercilerinden olan lezzetli bir metindir. Orada boş işaretler üzerine deneyimlediği, gözlemlediği şeyler, Barthes'ın yapısalcılıkla ve 'gösterge' merkezli sorgu ile bağını temelden sarsan bir diğer deneyim olur. Japonya gezisi, Barthes'ın "Yazarın Ölümü" metnini çağırmakta en etkili olan unsurlardan biri olarak görülmelidir. Barthes'ın Japonya'da bulduğu, Batı'nın anlam takıntısının uzağında, anlam saptama değil, izlenimleri iletme uğraşındaki, göstergeden özgürleşmiş bir kültürdür (Allen, 2004: 71). Hayranlık duyduğu bir yazın türü olan *haiku* ile gene bu geziler esnasında tanışır.

Kitapta Barthes, Japonların kıstıran ve belirten çubuklarından hareketle, Batının parçalayan ve avlayan çatallarını yerer (Barthes, 1996: 20-25). Japon alfabesini incelediğinde ise, yazı ile resim arasında ortaya çıkan

belirsizliğe hayran olur (Barthes, 1996: 27). Göstergenin anlam baskısının olmadığı bu kültürde cinsellik kendinden başka her yere bulaşma eğiliminde değildir, histeri yoktur (Barthes, 1996: 36). Bu gözlemi özellikle *Bunraku* sanatından kaynaklanmaktadır. Bir Japon sanatı olan *Bunraku* da gene Batı'nın sanat pratiklerini çerçeveleyen paradigmanın dışındadır. *Bunraku*'da mesafe vardır, doğaçlama, taklit veya kopya yoktur. Örnekçesinin içine çöreklenip, sanki kendisi oymuş gibi davranmaz, *doksa*ya has genel anlam kalıplarına prim vermez, sahnelediği durumu (örneğin kadınlığı) bir Doğa'ya dönüştürmez, sadece belirtir, aktarır (Barthes, 1996: 59-61). Yüzeylerde gezinen, cerrahi bir delme etkinliğinden, anlamı vuracak ve avlayacak merkezlerden kaçınan bir konumda durur. Aynı izlek, Japonya'nın mekân tasarımlarında da karşısına çıkar Barthes'ın; orada mekan Batı'nın merkez veya tanımlayıcı çerçeve takıntısından kurtulmuştur. Tersine çevrildiğinde de bir merkezi anlamı sunmayan, kolay bozulabilir ve taşınabilir *Shikidai* koridoru merkezsiz mekânın örneği olarak karşısına çıkar. Japonya'da gördükleri onun nötr/yansız yazı tarifini de besleyen bir esine dönüşecektir (Allen, 2004: 71). Zira orada yazı, bir *satori* (Zen'de olay) olarak tanımlanır; bu bakışa göre yazı, "bilgiyi, özneyi sarsan az ya da çok güçlü (hiç de görkemli olmayan) bir yer sarsıntısıdır: Bir *söz boşluğu* gerçekleştirir" (Barthes, 1996: 13). Nitekim Barthes'ın postyapısalcı dönemi, onun da merkezcil olandan kurtulma uğraşına dönüşür.

Yapısalcı döneminde göstergebilimi, diğer bir deyişle işaretlerin bilimini savunmakta olan Barthes, özellikle Japonya gezisinden sonra, 'gösterge' denilen şeyin ne denli Batı ideolojisi yüklü olduğunu görür. Onun bu dönemi, en açık ifadeyle postyapısalcı bir uğrak olarak, gösterge denilen birimi karşısına almakla karakterize olmuştur. Hatırlarsak, ilk olarak Söylenbilim'i yazdığında, söylenbilimcinin etkinliğinin de nihayetinde gene bir söylene dönüşme potansiyelinden haberdar etmişti bizi. Bu tür bir tehlikeyi fark etmiş olan Barthes, bu tehlikenin temel başlatıcısını, kaynağını hedefine almıştır. Der ki, "daha önce, ideolojik gösterilen'in yapısökümünün yollarını arıyorduk; şimdi gösterge'nin kendisinin yapısökümünü arıyoruz" (Allen, 2004: 65).

Kendisinin metinsellik diye adlandırdığı dönemi, yazarın yeni eserleriyle birlikte yeni kavramlar ve kategorik ayrıştırmalarıyla çoğullaşan bir döneme dönüşür. Onun *acratic/encratic* yazı, *okunabilir/yazılabilir* metin, *adlandırma-doxa/paradoxa* kavramlaştırmalarını anmadan önce,

postyapısalcı dönemini bildiren önemli eserlerinden olan *S/Z*'den söz etmek yerinde olur. Zira *S/Z* düşünürün yukarıdaki kavramlardan, özellikle *okunabilir/yazılabilir* metin ayrımını oluşturduğu oldukça zengin metinlerinden en temel olanıdır.

2.4.2. *S/Z: Okunabilir ve Yazılabilir Metin*

S / Z 1971'de basılır ve Barthes'ın metin içi dehlizlere açılan merakının yeni bir uğrağı olur. Bu eserin en önemli özelliği *Moda Dizgesi* ile olan motifsel benzerliğindedir. *S/Z* de, aynen *Moda Dizgesi* gibi, teorik ve argümantatif nitelikli, yöntemli bir yapısal ve göstergebilimsel analiz denemesi olmuştur. Yücel iki eserin ilişkisinde bir benzerlik daha öne sürer; *Moda Dizgesi* nasıl parlak bir başarısızlık ise, bu eser de Barthes'ın parlak başarısızlıklarından biri olarak okunmalıdır (Yücel, 2009: 125). *Moda Dizgesi*'nin yarattığı yöntemsel kararsızlık üzerine eleştiriler, bu kitabında yerini biraz daha sert tonda eleştirilere devretmiştir. Barthes'ın *S/Z*'de başvurduğu yöntemdeki keyfi sınıflamalar, ayrıştırmalar sıklıkla dile getirilmiştir. Aynı eleştiriler doğrultusunda, eserin bir analiz olmadığı, bir tür dökümlemeden ileri gitmediği de görüşler arasındadır. Bunların daha ötesi ve önemlisi şudur: *S/Z* bağlamında Barthes'ın teorik konumunu sorgulayan nitelikte eleştiriler ortaya çıkmıştır; eser Barthes'ın göstergebilime ve yapısalcılığa ihaneti olarak yorumlanmıştır (Yücel, 2009: 125). İhanet sözcüğünün peşine düşmek ayrı bir şeydir fakat bu eserin Barthes'da bir rota değişimini getirdiği de açıktır.

Yapısalcı dönemdeki Barthes'ın düzanlam ile yananlam ayrıştırması hatırlanırsa, o zamanlarında yazar, gerçek ile bağlantılı olan anlamı düzanlam olarak görmüş ve özellikle burjuva ideolojisiniin deşifresinde nihai düzanlamsal olana (*birincil dil dizgesine*) yönelen bir işlem yapmıştır. Fakat *S/Z*'de şu şaşırtıcı cümleyi kurmaktadır: "...düzanlam ilk anlam değildir ama öyleymiş gibi yapar; bu yanılsama altında, sonuçta yalnızca yananlamların *sonuncusudur*" (Barthes, 2006b: 20). Burada Barthes, anlamın bütünen metnin içinde, *ikincil dil düzlemi*nde oluştuğunu söylemektedir. Böylelikle, birincil dil dizgesi düzlemi ile bağlarını tamamen koparmakta, düzanlamsal, aşkın dil alanına doğru bir yol aramaktan tamamıyle vazgeçmektedir.

S/Z'de Barthes Balzac'ın 1830 senesinde yazmış olduğu, "Sarrasine" adlı yirmi sayfalık bir *novella*sını analiz eder. "Sarrasine" Barthes'a gö-

re bir klasik metin özelliği gösterir. Klasik metinlerle devam edersek, bu tür eserler, yazarın kavramlaştırmasına göre 'okunabilir metin'lerdir. Bu metinler, gösterenleri nihai gösterilenlere bağlayan, anlatıyı kontrol altında tutan özelliktedirler. Barthes'ın deyişiyle,

> Klasik betikte (...) sözcelerin çoğu kökene bağlanmışlardır, babaları ve sahipleri belirlenebilir: bu kimi zaman bir vicdan (kişininki, yazarınki), kimi zaman bir ekin (adsızlık da bir köken, bir sestir: özdeyişsel düzgüde bulduğumuz ses örneğin); sözün kendisine sahip çıkmasıyla sürekli olarak karşı karşıya olsa da, klasik betikte ses, sanki bir söylem deliğinde yitiyormuşçasına yitebilir (Barthes, 2006b: 47).

Bu tür metinler ile karşılaşan okurun özgürlüğü sınırlıdır. Okur, gösterenin büyüleyiciliğine, metin içindeki öğeleri birbirine bağlayan kültürel, ahlaki, simgesel bağıntılara, yazının içindeki hazza dalar. Karşılaştığı metnin aktardığını kabul etmek ya da reddetmek gibi garip bir özgürlük düşer payına, fazlası değil. Okumak ancak bir *kanı yoklaması* olarak işler. Oysa Barthes okurun bu tür bir pasif tüketici olarak konumlandığı durumu şiddetle eleştirir. 'Okunabilir metnin' karşısına 'yazılabilir metin' kategorisini koyar. Yazılabilir metin modern metin örnekleri içinde karşılığını bulur. Bu tür metinlerde sözceler kökenlere bağlanmazlar, burada konuşan sesler dil içinde kurgulanırlar, seslerin, metnin dışında, aşkın dil düzleminde beklemede olan nihai sahipleri yoktur. Çağdaş metinlerde sadece söylem, ya da daha iyisi dil konuşur, hepsi bu (Barthes, 2006b: 47).

Çağdaş metinler okuru benimseme ya da reddetme, beğenme ya da beğenmeme gibi kısıtlı alanlara sıkışmış tüketiciler olarak görmezler; onları üretici olarak tanımlar. Okurun metni yeniden yazmasını olanaklı kılan bu tür metinler, göstereni sabit bir gösterilene bağlama konusunda ısrar etmez, anlam kurmaya, onu etnografik ve simgesel bağıntılarla sımsıkı tutmaya çalışmaz. Barthes'ın verdiği yazılabilir metin örnekleri kendi çağdaşı ve dostları olan Robbe-Grillet ve Sollers'in eserleridir. Bunlar yazılabilirlik durumunu koruyan metinlerdir, "romanlaşmamış romansılık, şiirleşmemiş şiirsellik, yazıya dökülmemiş deneme, biçemi olmayan yazı, ürünleşmemiş üretim, yapılaşmamış yapılanma" özelliği taşırlar (Barthes, 2006b: 17). Bu metinler okuru bir yazara ve üretici bir etkinliğin aktörüne dönüştürürler. Onu sömürülecek bir tüketici olarak konumlamazlar.

"Sarrasine" metni belirtildiği gibi bir klasik eser olarak, diğer bir deyişle okunabilir metin olarak görülmektedir. Fakat gene de Barthes bu öyküyü daha özel bir konumda değerlendirir, onun okunabilir metin sınırlılığının içine sığmadığını düşünür. Bu metin onun için hem okunabilir hem de yeniden yazılabilir özelliktedir. Çünkü olay örgüsünü belirleyen ana çatışma, mevcut *doksa* düşünceyi kendisiyle hesaplaşacağı, sıkıntılı bir duruma sokan birtakım durum ve konumlar üzerine oturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında "Sarrasine", bir yanıyla, okuyucuyu metni tekrar yazmaya kışkırtan, özel bir metindir. Bu da, onu her ne kadar Klasik anlatı türü içinde yer alsa da, dönemine göre biraz daha özel bir yere taşımaktadır.

Kısaca *S/Z*'nin içeriğinden söz ederek devam edelim. Okuyacağımız asıl hikâyenin kapısı bize zengin Lanty ailesinin verdiği ihtişamlı partide, birkaç defa ortalarda görünen gizemli bir adamın varlığı sayesinde açılır. Kimdir bu soğuk, kara kuru adam? Hikâyenin anlatıcısı, bu gizemli adamın kim olduğu konusunda, konuklar arasındaki genç bir Markiz'e bilgi vermeyi, onunla bir gece geçirmesi şartıyla kabul eder. Sonu evdeki esrarlı yaşlı adama bağlanan hikâye başlar. Bu adam La Zambinella'dır. 18. yüzyıl İtalya'sında, kadınlara özgü rolleri oynamak üzere yetiştirilmiş ünlü bir opera sanatçısı olan bir hadımdır. Zira o dönemde Roma tiyatrosunda gerçek kadınların sahneye çıkması düşünülebilir değildir. Bu kültürel bilgiden bihaber bir Fransız heykeltıraş olan Sarrasine, Fransa'dan geldiğinin ilk ayında, sahnede gördüğü La Zambinella'ya, onun muhteşem sesine ve dişiliğine ilk görüşte tutkuyla bağlanır. Büyük bir yanılgı üzerine başlayan aşk, öykü boyunca bütün yorumsal, kültürel, eylemsel ve simgesel kodların elbirliğiyle daha da şiddetlenir. Toplumu vareden bu 'sağlıklı' kodlar birleşimi, La Zambinella'nın kadın olduğunu sanan Sarrasine'in ilk yanılgısının üzerine, daha acımasız yanlış anlamalar, yanlış yorumlar ve yanlış okumalar eklemeye yarar. Sonunda öykünün ana kahramanı olan genç Sarrasine gerçeği öğrenir. Öykünün devamında, içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamın ahlak, cinsellik ve diğer benzer doğrultudaki değer kodlarının kurbanı olur ve yaşadıklarını hayatıyla öder. Öykünün sonunda, Lanty ailesindeki o siyahlara bürünmüş, kara kuru gizemli erkeğin aslında, zaman içinde çok zenginleşmiş olan La Zambinella olduğunu anlarız.

Sarrasine'i analiz etmeye yönelen Barthes'ın yapmak istediği, bir ideolojik içeriği belli bir aşkın hakikate göre deşifre etmek, söylensel içe-

riğin gizemini çözmek değildir elbette. Daha önceki sayfalarda söylediğimiz üzere, o bu döneminde metnin deşifre edilebilir bir birim olduğu görüşünden çoktan uzaklaşmıştır; dışsal ve aşkın hakikat anlayışıyla yollarını ayırmıştır. Artık daha farklı bir yorumlama etkinliği içinde tanımlar kendini. Ona göre bir metni yorumlamak, aktif bir okuma etkinliğidir. Bu bağlamda yorumlama, metne "bir anlam kazandırmak değildir, tersine onun hangi çoğuldan oluştuğunu saptamaktır" (Barthes, 2006b: 17). Bu çalışmasında yapmak istediği de, metnin içindeki çoğul sesleri izlemeye çalışmak, kendi deyişiyle metnin "izdüşümsel uzamının taslağını çıkarmaktır" (Barthes, 2006b: 24-25). Metin boyunca yapacağı işlemi şöyle dile getirir:

> ...ana betik, (sözdizimsel, sözbilimsel, öyküsel türden) doğal kesitlenmelerine hiç aldırılmadan durmaksızın kırılacak, kesilecektir; döküm, açıklama ve konudan uzaklaştırma geciktirimin içine yerleşebilecek, hatta eylemi tümlecinden, adı yüklemin-den ayırabilecektir; yorumlama çalışması, her türlü bütüncül düşünyapıdan sıyrıldıktan sonra, özellikle betiği *lırpalamaktan*, onun *sözünü kesmekten* oluşacaktır (Barthes, 2006b: 25).

Metni, *hermeneutic kod* (gerçeğin sesi), *sembolik kod* (simgenin sesi), *proairetic kod* (özgür seçim edimleri: deneyin sesi), *anlambirimcikler* (kişinin sesi), *kültürel kod* (bilimin sesi) olmak üzere beş ayrı analiz birimi ile birlikte inceler (Barthes, 2006b: 30). *Hermeneutic kod*, hakikati arayan bazı yorumları izler. Örneğin de Lanty ailesinin zenginliği nereden geliyor olabilir? sorusuna yorumsal bir cevap üretmeye çalışan cümleleri ayıklar. *Proairetic kod* ise öykü içindeki eylemleri ve eylemlerin meydana getirdiği sonuçları takip etmeye çalışır. Diğer üç kod, metnin içindeki anlamlar zincirinin kültürel ve sembolik dil evreni ile bağını sorgular, bir anlamda metni kendi dışındaki dil evrenine bağlı düşünmenin olanağını sunar. Örneğin *sembolik kod*, cinsiyetlerin ayrıştırılması ve bu kategorik bilgilerin öyküdeki kullanımı üzerine oturur. Sembolik olarak yerleşikleşmiş kadınlık ve erkeklik durumları, anlatıyı örmede, içindeki eylemlerin nedenini ve mantığını izlemede veri sunar.

Barthes'a göre bu beş düzgünün her biri, hikâyenin anlatısını ele geçirecek güçlerden, seslerden biri olarak görülmelidir. Bu yolla Barthes, metnin içinde gömülü anlamı, gene metnin içine sorular yönelterek yakalamaya çalışır. Metni toplam 93 kesite böler. Neden 93? Bu soruya cevabı

gerçekten de metninin yöntemini saldırıya açacak ölçüde keyfidir: "Çünkü bu annemin doğduğu yıldır", der (Calvet, 1994: 182). 93 kesiti ayrıca kendi içinde analiz birimlerine parçalar, toplam 561 adet analiz birimi elde eder. Barthes, metin boyunca karşılaştığı sekanslarda sıklıkla konuşan sesi araştıran şu soruyu sorar: Kim konuşuyor? Bu yolla söylemin ve anlamın yerini metnin içinde bulgulamaya yönelir.

Öyküden birkaç durum örnekleyerek devam edelim. Sarrasine, La Zambinella'nın bazı davranışlarını, örneğin yılandan korkmasını, kadınlığa özgü bir davranış olarak yorumlar (Barthes, 2006b: 152). Aslında bir hadım olan La Zambinella'nın yılandan korkması kadınlığının ispatı gibi işler. "Ani korkularıyla, nedensiz özençleriyle, içgüdüsel karışıklıklarıyla, açıklaması olmayan aşırılıklarıyla, kafa tutmalarıyla ve güzelim duygusal inceliğiyle kadındı bu" (Barthes, 2006b: 152). Peki, buradaki, kadınların yılandan korktuğunu, bunun kadınlığı tanımladığını söyleyen ses kime aittir? "Kim konuşuyor? Sarrasine mi? Anlatıcı mı? Yazar mı? Balzac mı? Yazar-Balzac mı, Erkek-Balzac mı? Coşumculuk mu? Kent-soyluluk mu? Evrensel bilgelik mi?" (Barthes, 2006b: 152). Konuşan anlatıcı olamaz çünkü o Zambinella'nın kadın olmadığını biliyor. Sarrasine kendisi de olamaz çünkü o anlatıcı değil. Balzac? Eğer Balzac ise, o halde, kurgunun içinde Zambinella'nın kadın olduğunda ısrar niye etsin ki? Hem eğer bu ses Balzac ise niye anlatıcının sesiyle konuşuyor ki? (Allen, 2004: 91). Bu sorulara tek bir cevap bulmak mümkün değildir. Görünen o ki, yukarıda sayılan tüm seslerin buluşmasıdır anlatıyı oluşturan. Tek ve gerçek cevabı aramak ise okuru ancak çelişkiler yumağına sokar.

Bu öykünün kodlarına baktığımızda şunu görürüz: Öykü boyunca gelişecek eylemleri düzenleyen kodlar, gösterenleri sabit gösterilenlere bağlayarak katılaştıran, genel kanaate dönüşmüş fikirlerin somut biçimleridir; Barthes bunlara *doksa* der. Yazarın benzer soruları devam eder. Örneğin, öyküde, evlenmeden önce bir kadına dokunmanın ahlaksız ve erdeme yakışmaz olduğunu söyleyen ses kime aittir? Bir kez daha *doksa* ile karşı karşıyayızdır. Bu klasik öykü boyunca karşımıza çıkan, sağduyusal, kanaat bildirici sesler alabildiğine çoktur. Hatta bizzat Sarrasine dahi, sürekli olarak kendisine, kendi sonunu getirecek yanlış mesajlar verir; olaylardan ve durumlardan sürekli olarak yanlış sonuçlar çıkarır. Bir örnek daha aktaralım: La Zambinella, Sarrasine'in kendisine yönelen tutkusunu engellemeye çalışır ve ilk kez Sarrasine'e gerçeği sezdirecek bir cümle kurar.

> Ya bir kadın olsaydım? diye sordu La Zambinella ürkekçe, bilur gibi ve tatlı bir sesle.
>
> Dalga mı geçiyorsun! diye haykırdı Sarrasine.
>
> Bir sanatçının gözünü yanıltabileceğini mi sanıyorsun? (Barthes, 2006b: 147).

Zambinella'nın uğraşı işe yaramayacaktır. Çünkü Sarrasine'in içinde hareket ettiği yorum kodu onun kendisinden fazlasıyla emin olmasını sağlamaktadır. Sarrasine, La Zambinella'nın bir hadım olduğunu bilmediği gibi, bunu anlamasına olanak sunacak hiçbir kodu da dikkatli değerlendirememekte, sürekli olarak yanlış sonuçlara ulaşmaktadır. Bu onun ölümüne neden olacaktır. Barthes'ın deyişiyle Sarrasine bilgisizlikten,

> Kötü yönlendirilmiş ve kurulmuş bir akıl yürütme hatasından ölecektir: başkasının söyleminden, bu söylemde nedenlerin çok fazla doluluğundan ölür. Ama aynı zamanda, ters yönde ve tamamlayıcı olarak, bu söylemin bir kusurudur onu öldüren: alıntıdan alıntıya bir bir belirtilmiş tüm ekinsel düzgüler bütünlükleri içinde garip bir biçimde dikilmiş küçük bir ansiklopedik bilgi, uç uca eklenmiş özdeyiş ya da atasözlerinden oluşmuş bir tekerleme oluştururlar (Barthes, 2006b: 162).

Şu halde Sarrasine'i öldüren, genel kanaat ve sağduyusal düşüncedir. Bunları, klişe kodlar, baskın ideolojinin söylemi, her gösterenin ardında tek ve sabit bir gösterilen olduğuna dair sabit fikirler olarak da tanımlayabiliriz. Sarrasine ne yazık ki, bütün kodları sorgulamaksızın okumuş, kodlarını bilmediği bir yerde ve durumdayken dahi, hızla kendi naif kodlarına ve önvarsayımlarına başvurma sabırsızlığı göstermekten kaçınmamıştır. Sorgusuz sualsizce, adeta klasik metin okuyucusu kadar kör davranmıştır (Allen, 2004: 89). Sarrasine bilgisizlikten ve düşünmemekten ölmüştür. *Doksa*nın kurbanı olmuştur, ki *doksa*nın (genel kanaat) bu şiddetli gücü Barthes'ı irkiltir.

Yazarın metinsellik döneminde karşımıza çıkan bir diğer kitabı *Sade/Fourier/Loyola* olur. Bu eser bize, Barthes'ın düşünsel arayışının ve yaratıcı düşün inadının boyutlarını gösteren, özel bir örnek olur. Kitapta Barthes üç ayrıksı yazarı, pornografik edebiyatın kötü nam yapmış yazarı Marquis de Sade'ı, Cizvitlik Düzeni'nin kurucusu Ignatius Loyola'yı ve politik ütopik edebiyatın önemli yazarlarından sayılan Charles Fourier'i

bir araya getirir. Bu yazarların üçünü de Barthes'ın kitabında bir araya getiren ortak nokta, üçünün de bir "dil kurucusu" olmasıdır. Sade cinsel hazzın, Loyola dinsel söylevin ve Fourier ise toplumsal mutluluğun dilini kurarlar. Benzerlikleri bununla da sınırlı değildir. Üçü de dil kurma etkinliği boyunca, şaşırtıcı bir sınıflandırma, bölme, sayma, dizgeleştirme tutkusunda ortaklaşırlar. Bu tutku Barthes'ı cezp eder. Allen, bu üç yazarın Barthes'ın ilgisini çekiş nedenini şöyle yorumlar: Barthes'ın kendisi de her zaman, bir dil kurucusu olmak arzusuyla yazmış değil midir? Kendisi de sürekli bir sınıflamalar, ayrıştırmalar, dizgeleştirmeler uğraşında olmamış mıdır? Allen'e göre, bu üç yazarın arzusu ve tutkusunun Barthes'da da olduğu hiç şüphe götürmez (Allen, 2004: 64-65).

Burada kitap hakkında çok detaylı bilgi vermeyeceğiz. Sadece kitabın Barthes'ın yazın yaşamındaki yerine ilişkin bir yorum farkına değineceğiz. Her ne kadar Barthes kendisi bu kitabını metinsellik dönemine ait görüyorsa da, Yücel, *S/Z*'nin ardından gelmiş olan bu kitabın gene de ilginç şekilde yapısal hatta göstergebilimsel bir çalışma olarak betimlenebileceğini söylemektedir (Yücel, 2009: 138). Bu tartışma bir yana, *Sade/Fourier/Loyola* kitabını önemli kılan asıl motifin haz vurgusu olduğunu iddia edeceğiz. Bu kitap, Barthes'ı, kendisinin Törelilik olarak adlandırdığı bir sonraki döneme taşıyan en belirleyici eserlerden biri olarak görülmelidir.

2.5. Törelilik: *Metnin Hazzı*

Bu bölüm, Barthes'in kendisinin "törelilik" olarak kavramlaştırdığı dönemini konu almaktadır. Nedir törelilik kavramı ile kastedilen? Yazarın bu dönemini kısmen anlaşılır kılabilmek için, kendinden söz ettiği kitabına, *Roland Barthes*'e başvuralım. Şöyle demektedir Barthes: "O kendini aptal hissederdi: Çünkü törel bir akla sahipti yalnızca (yani, bu akıl ne bilimseldi, ne siyasaldı, ne pratikti, ne felsefiydi, ne de benzer bir şey)" (Barthes, 2006: 130). Yazarın ne demeye çalıştığını aşağıdaki sayfalarda betimlemeye çalışacağız.

Barthes'ın törelilik döneminin en temel kitapları *Metnin Hazzı* ve kendi adıyla isimlendirdiği *Roland Barthes* adlı eserleridir. Bu iki kitap da çok kalabalık çok yoğun içerikler taşımaktadırlar. Ossola'ya göre bu dönem, Barthes'ın kendisinin haz veren metinler doğurmaya başladığı dönem olarak görülmelidir (Ossola, 2007: 14). Gerçekten de bu iki kitabın dili, davet ettiği okuma deneyimi bir haz ve lezzet çağrısı gibidir. Yaza-

rın, bu başlığın konuları ile bağlantılı iki ayrı metni daha vardır. Onun, "Dil Savaşları" (Barthes, 1986a: 106-110) ve "Dil ayrımları" (Barthes, 1986b: 111-124) adlı denemelerinde, bizi doğrudan yazın ve okuyucu üzerine görüşlerini izleyebileceğimiz yeni kavramlar ve sınıflamalar karşılar.

Doksa, yazarın bu döneminde de sürekli konularından biri olmuştur. Barthes'e göre *doksa*, "sanki hiçbirşey olmamış gibi yinelenen anlamdır." Medusa'nın bakışı gibidir: Kendisine bakanları taşlaştırır (Barthes, 2006: 144). Söyleme ve *doksa*ya teslim olmaktan, taşlaşmış bir gövdeye dönüşmekten sürekli olarak kaçmaya çalışan Barthes'ın son geldiği noktada ulaştığı kavram 'haz' olmuştur. Haz kavramına radikal ve devrimci bir anlam yükleyerek kendine yeni bir konum açmaya yönelmiştir. Yazar, dili ele geçirme, sınırlama ve bir kanaat olarak sabitleme uğraşında olan her tür dil edimini karşısına alırken, artık biraz da taşkınlaşan bir meydan okumaya geçmiş gibidir.

Artık hedefinde *Çağdaş Söylenler*'de savunduğu türden açık ve görünür bir ideolojik ve söylemsel güç yoktur. İdeoloji ile ilgili çerçevesi alabildiğine genişlemiştir; daha önemlisi kavramsal meşguliyeti iktidar kavramına doğru kaymıştır. Barthes'a göre ideoloji, artık bir adlandırma çabasında ısrarlı olan, gösterenlere sabit bir gösterilen verme hamlesini sürdüren her türlü etkinliği niteleyen bir kavramdır. İdeolojinin mikro uzantıları, dil etkinliğinin her aşamasında, iktidar olarak karşımıza çıkabilmektedir. Dolayısıyla artık ideoloji ve iktidar tartışması yapılırken, erken dönemlerinde yaptığı gibi, sağ ile solu ayrıştırıp, soldan taraf bir tartışma yürütmenin teorik dayanakları kalmamıştır. Her iki anlayış da *doksa*nın hedefindedir. Devrim ise işe yaramamaktadır. Postyapısalcı Barthes'ın cümleleri artık şöyle dökülmektedir ağzından:

> Ben iktidar söylemi deyişini, bu söylemi algılayan kişinin hatasına ve giderek suçluluğuna yol açan söylem için kullanıyorum. Bazıları bizlerden, biz entelektüellerden her fırsatta İktidara karşı tepki göstermemizi isterler. Ama bizlerin asıl savaşı başka yerdedir: İktidar'a karşı değil, iktidarlara karşıdır, bu da hiç de kolay bir mücadele değildir. Çünkü, toplumsal ortamda çoğul olan iktidar, bakışımlı olarak, tarihsel zaman içinde sürüp gider: Bir yerden kovulur, bir yerde bitkin düşer, ardından bir başka yerde belirir; ama hiçbir zaman yıkıma uğramaz. Onu yok et-

> mek için bir devrim yapın, o kısa sürede canlanacak, yeni duruma uyum sağlamış olarak yeniden tomurcuklanacaktır (Barthes, 2008b: 45-46).

Postyapısalcılığının ilk dönemlerinde, devrimin motivasyonuna benzemeyen, ütopik bir muhaliflik konumu içinde durmaya çalışır Barthes. Bu diğer postyapısalcı düşünürlerin de durduğu noktadır. Fakat Barthes bu çerçevenin içinde de uysalca durmaz. Aşağıdaki bölümde, onun ürettiği yeni birçok kavramın yanında, ütopya'dan atopya'ya doğru geçişini de izleyeceğiz.

Barthes'ın *Yazının Sıfır Derecesi*'nden beri hiç vazgeçmediği arayışı ile başlayalım: nötr/yansız yazı, diğer bir deyişle ak yazı. Barthes'ın 'nötr'ü elbette tarafsızlık, nesnellik gibi nosyonlara dayanıyor değildir; basitçe "bir etken ve edilgen ortalaması" olarak tanımlanmaz (Barthes, 2006: 154). Bu yazı türü, her türlü *doksa*ya, kanaat dayatıcı etkinliklere karşı mücadele ile ifade edilir. *Doksa*nın karşısına *paradoksa*yı yerleştirir Barthes. Buradaki *paradoksa* ilginç bir şekilde, tanımsal olarak çelişkiyi içermekte fakat çatışmayı bünyesinde barındırmamaktadır. Kızgın ve meydan okuyucu cümleler yazar Barthes. Özellikle bir zamanlar içinde, tarafında olmayı arzu etmiş olduğu sola karşı dili oldukça sert ve yargılayıcı bir tona bürünür. Kavramlaştırmaya çalıştığı nötr yazının en çok da onlara lazımken, onların bambaşka ve iktidar arzulayan tarzda bir dilsel etkinlik içine girmiş olduklarını düşünür. Kendisini bazı durumlara karşı ancak bir katlanma pozisyonunda görebilmektedir: "...ben üç küçümsemeye katlanırım: Bilim'inkine, *Doksa*'nınkine, Militan'ınkine", der (Barthes, 2006: 60). İçinden geçtiği döneme bakarsak, Barthes'ın burada işaret etmekte olduğu militan tutum, sol hareketleri ve militan entelektüel düşünürleri kapsıyor olmalıdır. Ona göre Marksist söylem ne yazık ki *endoksal* dil kullanımıyla, burjuva ve küçük burjuva konumlar ile ortaklıklar taşımaktadır. Dolayısıyla Marksist sol entelejansiya, dili donduran ve hapseden bir dilsel pratikten kendini uzak tutamamış gibidir (Allen, 2004: 100). Barthes'a göre, *endoksal* dili bozmanın en kararlı yolu, sürekli olarak "ihlalin ihlali" gibi bir konumda ısrarlı olmaktır.

2.5.1. Yazı ve Okur: Yeni Kategoriler

Barthes'ın yazı ve yazınsal etkinliği anlama çabası ilk yazısından itibaren takip edebileceğimiz bir süreklilik göstermektedir. 1970'lerin ortalarına

geldiğinde, yazı onun için hala çok özel bir ilgi noktasıdır. Hem aktarmaya, hem saklamaya yarayan, hatta Platon'dan beri bellek rolü taşıdığı düşünülen, adeta beyne eklenen bir protezmiş gibi değerlendirilen yazının, doğal bir iletişim yolu olduğuna bir kez daha itiraz eder. Dilin özünde iletişim kurmaya yaradığını kendiliğinden bir veri olarak kabul edemeyiz, der (Barthes, 2007: 34). Tarihten örnekler verir: Çin'de yazı, sözün taklit edilmesi ve iletişim ihtiyacıyla gelişmez; ilk ortaya çıktığında, ayinsel ve dinsel bir değer taşımıştır. Dilin, devletin ve iktidarın meselesine dönüşmesi, bastırılması, etnik-merkezci, söz-merkezci bir hal alması ve iletişimselleşmesi, tarihsel olarak, modernleşme ile kesişen bir süreç olarak görülmelidir. Barthes'a göre, yazının ortaya çıkışından çok daha sonraki bir dönemi, modernleşme ile bağlanan bir tarihsel dönemi, yazı ve iletişim bağını kurmak ve savunmakta, bir genel kanaat olarak öne sürmek doğru değildir (Barthes, 2007: 34-39).

Gene de Barthes'a göre, elbette kabul edilmelidir ki yazı, pratik içindeki yerine bakıldığında, bir yanıyla bütünüyle ticari bir nesnedir, güç ve ayrımcılığın bir aracıdır. Bu yanıyla yazı "toplumların en çiğ gerçekliğinin parçasıdır." Fakat öte yandan, "doyuma ulaştıran bir uygulamadır, bedenin hem psişik hem de organik derinliklerine, sanatın en ince ve en mutluluk dolu üretimlerine dokunur" (Barthes, 2007: 28). Barthes'ı ilgilendiren de budur; yazının işlevsel konumunu değil, dil ile olan ütopik bağını merak eder hep. Onun *Göstergeler İmparatorluğu*'nda *satori* olarak nitelediği şeydir yazı. Bir yanıyla kutsal bir karakterin izini taşır adeta (Ossola, 2007: 12).

> Yazı, aslında, yüzeyin üzerindeki bir çatlaktan başka bir şey değildir. Düz bir yüzeyin, kağıdın, derinin, kille kaplı bir düzlüğün ya da bir duvarın bölünmesi, üzerine ağlar örülmesi, sürekliliğinin bozulması söz konusudur. Çin'de, çok eski zamanlarda, kaplumbağa kabuklarında ateşin açtığı çatlakların ya da kuşların kumda bıraktıkları ayak izlerinin, kehanet amacıyla "okunmaya" başlanmasının nedeni de budur (Barthes, 2007: 54).

Elle gerçekleştirilen bir eylemdir yazı, tutkunun kaynağıdır. Bir uygulamadır, meslektir, yavaşlıktır, marangoz işçiliğidir, yüzeyin üzerinde oyuklar açma arzusudur, diyaloğa sığınmak değildir (Ossola, 2007:– 12). Kimi zaman bir tavırdır, kimi zaman bir kanun. Bazen de bir doyumdur yazı; tutkunun kaynağıdır, bedenin ta kendisidir. Yazma etkinliği bedenin

bir bilgeliğidir (Barthes, 2007: 60-66). Eskilerin sesli okuma deneyimleri örneğinde yazının bedenselleşmesini, yutaktan geçerken, gırtlaktaki kaslara, dişlere temas etmesini, kısacası, yazının, bedenin kaslardan, kandan ve sinirlerden oluşan dokusuyla birleştiğini betimler. Bu yanıyla yazı, erotizm üreten bir etkinliktir (Barthes, 2007: 74-75).

Buradan elbette Barthes'ın dilin sadece haz boyutuyla ilgilendiği sonucu çıkmamalı. Onun dile ilişkin sorgusu çok yönlüdür. Yukarıda söylediğimiz gibi Barthes, dilin güç ve iktidar ile olan bağlantısını görmezden gelmemiştir. Fakat dilin bu tür bir bağlantıdan kurtulabildiği, özgürleşebildiği durumları tespit etmek istemiştir. Dil her zaman gücün hizmetinde ve kontrolünde işlemez. Unutulmamalıdır yazı, Güç'ün olduğu durumlara, bir Karşı-Güç olarak kendini gösteren örnekler de vermiştir; gizli yazılar ve müsvetteler Barthes'ın aklına gelen ilk örneklerden olur (Barthes, 2007: 61).

Barthes, yazının ne olduğuna ilişkin görüşlerini geliştirmeye devam eder. Güç ve yazın dili bağlamında yeni iki kategori oluşturur. "Dil Savaşları" (Barthes 1986a: 106-110) adlı makalesinde öne sürdüğü bu ayrım, *acratic* dil ve *encratic* dil olarak karşımıza çıkar. Bu iki kavramı Barthes'ın yazman (*écrivance*) ve yazar (*écriture*) kavramlaştırmasını da tekrar hatırlayarak açıklayalım.

Barthes'ın kategorilendirmesine göre, *encratic* dil gücün dilidir. Bu dil kendisini doğal bir *doksa* olarak sunar. Bu tür bir dilsel etkinlik bize yazarın daha önceki bir döneminde öne sürdüğü (yazman) *écrivance* ve (yazar) *écriture* ayrımını hatırlatır. 'Yazman'ın (*écrivance*) yaptığı, *encratic* dili kullanan bir yazma etkinliğinde bulunmaktır. İddialar taşıyan bir dil kullanır yazman. Okur tarafından, tekil ve sabit, evrensel anlamların aktarıcısı, saydam bir araçmış gibi, aynaymış gibi görülmek ister. Böyle bir iddianın sahibi kişinin kullanacağı dil de ideolojinin ve kitlenin hizmetinde bir dil olacaktır. *Encratic* dilin ürettiği yazın alanında dil şiddetlidir, hakikatin ve kesinliğin aktarıcısı olmak ister (Barthes, 1986a: 106-110). Hatta yazan kişinin niyeti mevcut bir kesinliğe ve iddiaya muhalefet etmeyi niyetliyor olsa bile, kişi bu tür bir dil kullanmaktan vazgeçmedikçe, muhaliflik niyetini gerçekleştirmesi zordur. Çünkü, sorgulamadan kullandığı *encratic* dil şiddetini sürdürecektir (Allen, 2004: 97-98).

Barthes'ın bunun karşısında andığı *acratic* dil ise yazarın (*écriture*) dilidir. Yazar, gücün dışında kalan bir söylemler alanından seslenen yazın insanıdır. *Acratic* dil bir *doksa* fikri üretmemeye ve aktarmamaya yönelir.

Endoksal değil, *paradoksal* bir dildir. Bilir ki, her türlü ideolojik etkinlik, kendini kompozisyonu tamamlamış, kapalı bir sistem olarak dizgelenmiş sözceler biçiminde ortaya koyar. O da ideolojik etkinliğin dilsel konvansiyonlarına direnç gösteren bir yere konumlanır. Yazı içinde anlamı yöneten ve anlamlamayı yapılandıran, değer yüklü olay ve durum bağıntıları kurmaktan uzak durmaya çalışır. Anlatı kurmaya direnir. Bu *acratic* dili okumak zordur, ilk başta anlaşılması zor olabilen bir dildir. Bu dili örnekleyen yazarlar olarak Barthes, özellikle Sollers ve Robbe-Grillet'i övgüyle anan metinler kaleme alır.[16] Özetle, Barthes'e göre, yazman (*écrivance*) *encratic* dilin, diğer bir deyişle iktidar istencindeki dilin görevlisi gibidir. *Acratic* dil ise, dilin iktidar gücünü değil, özgürlük potansiyellerini zorlayan türdeki yazarın (*écriture*) dil etkinliği olarak değerlendirilebilir (Barthes, 1986c: 244'den aktaran Allen 2004: 97).

Barthes'ın *encratic-acratic* dil ayrımı yazın dilinin kendisine ilişkin bir ayrımdır. *Écrivance-écriture* ayrımı ise yazan kişinin yazma etkinliğini kategorilendirmeye yarar; yani yazan özneyi düzenler. Bu bağlamda yazarın *S/Z*'de öne sürdüğü okunabilir metin–yazılabilir metin ayrımı da yukarıdaki kategorilendirmeden bütünüyle uzak değildir. Yazman (*écrivance*) olarak yazma deneyiminin kullandığı *encratic* dil sonucunda ortaya çıkan metinler, çoğunlukla okunabilir metinlerdir. Bunlar, okuru tüketici olarak konumlar. Onun bir av gibi, metnin bağıntılarına takılmasını, gömülmesini ve metni aynen yazmanın istediği gibi okumasını arzular. Yazar'ın (*écriture*) kullandığı *acratic* dil ise tam tersini hedefler: Bu tür yazma etkinliği, okunabilir değil yazılabilir metinler ortaya çıkarır. Okuru tüketici olarak değil, metnin üreticisi olarak görür. Bu metinler, sabit gösterilenlere bağlanmış gösterenler içermeyen, kültürel, simgesel veya yorumsal kodlar kuran bir dile sahip olmayan, bir anlam ve dizge dayatmayan türdedir. Okuru, karşısındaki metni yeniden yazmaya zorlar.

Barthes'ın yazarlık tarihi boyunca, farklı dönemlerine yayılan bu ve benzeri kategorilerini, aşağıdaki tabloda, birbiriyle kurdukları bağlarla birlikte aktarmaya çalıştık. Tabloya, metnin ilerleyen bölümlerinde tekrar başvurulacaktır.

---

16 Sollers hakkında *Sollers, yazar* adlı bir kitabı vardır. Robbe-Grillet hakkında ise bir denemesi bulunmaktadır.

Dil	*Yazan kişi*	*Metin*	*Okur*	*Okuma*
Encratic Dil	*Écrivance*	*Okunabilir metin*	*Metnin tüketicisi*	*Doyum*
Acratic Dil	*Écriture*	*Yazılabilir metin*	*Metnin üreticisi*	*Haz*

2.5.2. *Metin ve Haz*

Barthes'ın metni bir yapı değil, bir dokuma olarak değerlendirdiğini daha önce belirtmiştik. Burada dokuma sözcüğü ile birlikte öne çıkan gerçek anlamda dokumanın kendisidir. Onun tahayyülüne göre metne bakarken gördüğümüz bir kumaştan da ziyade, adeta bir örümcek ağı dokusuna benzer. Okur onu gözleriyle katetmeye değil, ona temas etmeye çalışmaktadır (Barthes, 2007: 140). Metin dokusu ve temas üzerine düşünen Barthes, yazarlık hayatının sonlarına doğru, metin ve haz kavramının buluştuğu bir noktaya ulaşmıştır. Metin, hazzı bütünleyen bir erotizm ile birlikte düşünülür; fetiş ve arzu kavramları ile araştırılan bir nesneye dönüşür.

Yazar hala metnin yıkıcı, bozucu, özgürleştirici potansiyellerinin peşindedir. Ona göre, "Ne kültür ne de kültürün yıkılması erotiktir; ama bu ikisi arasındaki çatlak, erotizmi yaratır" (Barthes, 2007: 99). Yazı bir çatlaktır (*tmesis*), der (Barthes, 2007: 102). Metnin haz noktalarını, metnin içindeki erotiği ararken, onun izlenebilir bir çatlakta, iki uç arasında bir ışıldama olduğunu düşünür; aynen beden üzerindeki kıyafetin esnemesi ve iki parça elbise arasından tenin görünüşü gibi (Barthes, 2007: 101). Ortaya çıkan bu erotizmi okur bedensel olarak deneyimler ve haz olarak yaşar.

Nasıl okuruz? Okumanın hazzı nasıl açığa çıkar? Bu haz, Barthes'a göre, okumanın ritminde yakalanır ve gerçek anlamda bedensel bir deneyime dönüşür. Okuma esnasında gözümüzün ve zihnimizin ortaya çıkardığı hızlanmalar, koşturmalar, durmalar, zıplayışlar, dalışlar bir ritm üretir ki hazzın kaynağı da bu ritm olur. Metnin dokularında gezinirken, onu bir bütün olarak görmek durumunda değilizdir. Bazı yerleri okumadan geçeriz, atlarız, hızlı geçeriz, hikayenin en ateşli yerlerine ulaşmak için sabırsızlanırız, adeta romanın sonundaki doyuma hızla ulaşmak isteriz.

Marquis de Sade, dilin sınırlarını pornografik bir içerikle zorladığı için yadırganmıştır. Toplumsal ahlaki kurallar ve kıstaslarca kuşatılmış

yazın, hazza ve doyuma ilişkin sezdirmelerde bulunmaktan dahi kaçınmıştır. Oysaki biz, Sade'ın yaptığını, okuma esnasında zaten yapmaktayızdır ve üstelik bunun yüzünden de cezaya çarptırılmayız (Barthes, 2007: 102).

Barthes'a göre, yukarıda örneklendiği gibi çoğul ritmli bir okuma olmadığında, örneğin dikkatli okuma yapılan durumlarda, okumanın hazzı ortaya çıkmaz. Bu durum sadece sıkıcı değildir, aynı zamanda sığdır. Çünkü karşınızdaki metnin şeffaflığını yitirmesine neden olursunuz;

> ...bir şeyler olsun istersiniz ama hiçbir şey olmaz, çünkü *dilde olup bitenler söylemin içinde olup bitmemektedir*, (...) iki uç arasındaki çatlak, doyumun yaşandığı aralık, sadece dillerin bünyesinde, sözceleme sürecinde kendini gösterir, birbirini izleyen sözceler dizisinde değil: yalayıp yutmamak ama geviş getirmek, titizlikle ısırmak gerek bugünün yazarlarını okumak için; eskiden boş zamanlarda yapılan ve zamana yayılan okumaları yeniden keşfetmek, aristokratik okurlar olmak gerek (Barthes, 2007: 103).

Aristokratik okurlar olmayı savunur Barthes. O, bu tür bir okuma deneyiminden söz ederken, metin yeni bir çerçeveye oturur: Artık metin bir fetiş nesnesidir ve bu *fetiş beni arzular* (Barthes, 2007: 114). Sözü edilen aristokratik okur güçlü bir okurdur, metnin uğraklarında sürekli olarak çağın dışına taşar. Barthes'ın deyişiyle hazzın ve doyumun dizginlerini elinden bırakmayan okur, her zaman "İki çağa uymaz bir konum içine düşer, kültürün yıkımına katılır. İki misli bölünmüş, iki misli sapkın bir öznedir" (Barthes, 2007: 104-105). Haz ve doyum olarak okuma deneyiminden söz eden yazar bir kez daha erotizm ile bir benzeşiklik kurar; metin erotik bedenimizin bir anagramıdır. Verdiği haz ise sadece *feno-metinsel*[17], dilbilgisi kurallarına indirgenemez; "[t]ıpkı, bedenin sadece, aldığı hazzın fizyolojik gereksinime indirgenemeyeceği gibi." "Metnin hazla buluştuğu an, bedenimin kendi düşüncelerini izleyeceği andır - çünkü be-

---

17 *Feno-metin* Julia Kristeva'ya ait bir kavramdır. Kristeva metni *feno-metin* ve *geno-metin* olarak ikiye ayırır. *Feno-metin* Lacan'dan da hareketle, Sembolik Düzen'in diline işaret eder; dilin iletişimi sağlayan niteliğidir. *Geno-metin* kavramını ise yazar, dildeki, dilin iletişimsel geçişlerini dağıtan, delen ve bozan bir niteliği belirtmek için kullanır. *Geno-metin* ancak *feno-metin*'in varlığı aracılığıyla hissedilebilirdir (Allen 2004: 118). Daha önce de belirtildiği üzere, Barthes için metnin verdiği haz, sosyal iletişimselliği aşan bir hissellik ve bedensellik de taşır. Bu bağlamda yazı, *feno-metinsel* yapısı yanında *geno-metinsel* bağıyla bedene dokunur.

denim, benimle aynı düşünceleri paylaşmaz" (Barthes, 2007: 106). Aynı erotik izleği devam ettirirsek, bu, farklılıkları ayrıştıran ve dillendiren deneyim alanında, özne ve nesne ilişkisinin yittiği bir bütünleşme yaşanır. Barthes'ın deyişiyle, bu yaşanan haz anında, "Tanrıyı gördüğüm göz, onun beni gördüğü gözle aynı gözdür" (Barthes, 2007: 106).

Görülebileceği gibi Barthes için haz çok temel bir kavrama dönüşmüştür. Metnin basit bir öğesi değildir haz, metnin içinde bir yerde bekleyen bir unsur değildir.

> ...haz bir sürüklenmedir, hem devrimcidir hem de toplumdışıdır ve hiçbir topluluğun, hiçbir anlayışın, hiçbir özel söyleyiş biçiminin hesabına çalışmaz. *Tarafsız* mıdır? Metnin verdiği hazzın olay yarattığı açıktır: Bunun nedeni ahlakdışı olması değil, konudan bağımsız olmasıdır (Barthes, 2007: 111).

Bir kez daha yinelemek pahasına söyleyelim: *Doksa*'nın ve adlandırmanın, çoğulluğu ve farklılıkları hapseden ve baskılayan katılaştırıcı etkilerinden uzak durmak, Barthes'ın en önemli arzularından olmuştur (Allen, 2004: 101). Bu arzu, onun ilk yazarlık dönemlerinden itibaren vardır ve son dönemlerinde de devam eder. Fakat son dönemlerinde şüphesiz bazı temel farklılıklar ortaya çıkmıştır. Yazarın, yazma etkinliğini ve yazını sınayıcı kavramları ve araçları farklılaşmaya başlamıştır. Meydan okuyuşunun boyutları da değişmiş görünmektedir. *Encratic* yazının ve hizmet ettiği ideolojik ve ahlaki çerçevelerin şimdiye kadar yaptığı en basit haliyle, neşeyi, eğlenceyi, duyguları, mutluluğu ve hazzı metnin dışına itmek olmuştur (Allen, 2004: 101). Bu konuda sol yazın muhafazakâr sağ söylemlerden bütünen ayrışıyor denemez. Onlar da aynı ahlaki emir kiplerinden ve temellerden beslenmekte, yazının bedensellik, beden rejimleri ve bedenin sapkınlıklarıyla bağlantısı üzerine düşünmeyi kendilerine yakıştırmamaktadırlar. Provakatif bir soru sorar Barthes: Bugün kim, hiç korkmadan ve utanmadan, kayıtsız bir yüz ifadesiyle, ben hedonistim diyebilir ki? (Allen, 2004: 102). Haz ve doyumun tedavülden uzaklaştırıldığı bir toplumda yaşadığımızı hatırlarsak, bu iki terimi kullandığımız anda başucumuzda bitecek iki jandarmayı iyi tanırız; bunlar, siyasetin jandarması ve psikanalizin jandarmasıdırlar (Barthes, 2007: 128-135).

Haz sözcüğü bayağı bulunur, değinilmesi çok gerekli olması halinde, kullanılması uygun görülebilecek yegâne sözcük arzudur. İroniyle karışık, "arzunun epistemolojik bir saygınlığı olsa gerek", der Barthes (Bart-

hes, 2007: 135). Haz ise böyle bir saygınlıktan yoksundur; o büyük ve tekinsiz bir potansiyeldir. Haz, başlıbaşına silkeleyici bir sorudur, sapa bir yoldur, "yoldan çıkmıştır". Coşkuyla devam eder Barthes hazzı tanımlamaya. Haz tarafsızdır, der (yani şeytansılığın en sapkın biçimidir) (Barthes, 2007: 141). Haz sözcüğünü tabi olduğu sansürden kurtarmak istediğini belirtir. Onun bariyerini kaldırmak, onu baskılayıcı ve değersizleştirici etkilerden serbestleştirmek ister (Barthes, 1995: 205). Okumayı haz ve doyum kategorileriyle değerlendirmeye çalışır; bu bağlamda Barthes'ın dil kurma ve dili sistemleştirme çabaları şiddetlenerek sürmektedir.

Yazarın metinsellik döneminde beklenebileceği üzere okumak yeniden tanımlanmıştır. Bütünüyle bedensel bir tanım çıkar karşımıza: "Okuma bir iştir: Onu eğen bir kas vardır" (Barthes, 2006: 156). Barthes, hazcı okumanın ritimlerinden ve bu ritmlerdeki kopma, yakalama ve tutma durumlarından, nevrozlu ve cilveli olarak nitelediği metinlerin kendisine geçer. Metinlerin ortaya çıkardığı hazzın kendisi de, kendi içinde iki farklı haletiruhiye yaratır; yazar, "haz üreten okuma" ile "doyum üreten okuma" arasında yaptığı yeni bir ayrımla karşımıza çıkar.

Barthes özellikle doyum / zevk (*jouissance*) olarak okuma deneyiminin üzerinde daha yoğun olarak durur. Bu tür bir okumanın, özne ile nesnenin metnin içinde ve metnin dilinde erimesinin gerçekleştiği o özel ana denk düştüğünü belirtir. Bu an, özne ile nesnenin ayrımının yittiği andır (Barthes, 2007: 106). Birçok düşünsel yaklaşımda tutarlı bütün olarak görülmüş olan özne, burada bütünlüğünü yitirmektedir; bir anlamda kendinden geçmekte, kendini kaybetmektedir; bir esrime içinde kaybolmakta gibidir. Burada doyum, bedensel olarak cinsel doyuma benzer bir deneyim gibi anlatılmaktadır. Bu tür bir okuma durumunda özne kendini kurmaktan ziyade kırar, parçalar, kaybeder. Kişinin bütün sosyal tanımlama ve konumlama durumundan kurtulduğu bir andır; öznenin kimseye bir kimlik bildiriminde bulunmak durumunda olmadığı bir andır (Allen, 2004: 107). Bu söylem birçok sağ ve sol, hatta Marksist söylemleri ve onların geleneksel özne nosyonlarını rahatsız edecektir. Çünkü bu yaklaşım, onların *doksa*ları, stereotip ve basmakalıpları içine sığmamaktadır, hatta oralardan kovulmuştur. Okumanın doyumu ile parçalanan sadece özne de değildir, *doksa*nın, ahlaki ihtiyacın birliği de temelini kökten yitirmiştir (Barthes, 2007: 102-115).

Hem haz olarak okuma hem de zevk/doyum olarak okuma, Barthes tarafından yıkıcı bir dinamiğe sahip olmasıyla övülür. Bu okuma de-

neyimlerini çağıran metinlere tekrar baktığında bir kez daha bir sistemleştirme çabasına girdiğini izleriz. Yıllardır Klasik yazın'ı eleştirmiş olsa da onları okumanın zevkinden hiç feragat etmemiş olan Barthes, tam da bu Klasik edebiyatla arasındaki ilişkiyi zevk/doyum olarak niteler. Bu metinlerin okunması, metnin içine süzüldüğü bir benlik olarak eridiği mutluluk anlarına götürür onu. Aslında doyum ihtiyacını doyuran filmik anlatılar ve hatta müzikal eserler de vardır. Her ne kadar bu deneyimin içindeki kendinden geçmeyi dillendirmiş ve savunmuş olsa da, doyumsal okumanın ve bu yöndeki metinlerin, çoğunlukla eleştirellikle doğrudan bağ kuramadığını da belirtir. *"Eleştiri, her zaman haz veren metinleri ele alır, doyuma ulaştıran metinleri değil:* Flaubert, Proust, Stendhal her zaman yorumlanır ve fakat hiç eskimez (Barthes, 2007: 110). Okunabilir metinler okuyucuyu doyuma koşturur, yazılabilir metinler ise haz yaratır ve doyumu beklemede tutar gibidir. Onun Sollers ve Robbe-Grillet gibi yazarlar üzerine söyledikleri haz metinleri kategorisindedir. Yukarıda belirtildiği gibi birincisi özne olarak yaşanan bir parçalanma deneyimi iken, ikinci tür haz olarak okuma, devrimci yıkıcılığın gerçek anı olmaktadır (Barthes, 2007: 111).

Fakat bu çok yoğun, kavram ve kategorilerle fazlaca dolu kitap, "istediğine ulaşamadığı için taşkınlığa dönüşen bir edim gibidir" (Ossola, 2007: 16). Hırçın bir arzu ile yazını ve yazınsallığın konvansiyonel kategorilerini dağıtmaya devam eder. *Écriture* olarak yazı, anlatı, tümce dayatmayan bir yazıdır. Peki, bunun yazınsal görünürlüğü nasıl mümkün olur? Bunca kategoriden sonra, peki, Barthes'ın kendisi nasıl yazar diye bir yoklama sorusu sorulabilir.

Onun yazın türü, söyledikleri ile önemli ölçüde tutarlıdır: Yazıları, genellikle parçalı, alfabe sıralamasına göre oluşmuş fragman başlıklara bölünmüş biçimdedir. Hiçbir zaman bütüncül, yapılaşmış bir metin kurmaya çalışmaz. Barthes'ı okumak zordur, kalabalık noktalamalar, parantezler ve kesmeler metnin akışını sürekli durdurur.

Yazar yazılarına özellikle son dönemlerinde bir özellik daha ekler; metne duygular ve üçüncü şahıs anlatımlar girer. Dil ve metinsel kurgu romansılaşır. Nitekim romansal yazma Barthes'ın *Metnin Hazzı* kitabında dile getirdiği ve savunduğu bir yönelimdir. Bu tür bir yazınsal yönelimin yıkıcı etkileri onu cezp eder. "Bilim, kurmaca özellikleri taşıyabilir duruma gelemez mi dersiniz?" diyerek bilimin yapılanışını bozmak isteğini dile getirir (Barthes, 2006: 109). Bilime ters düşen şeyi, metni bilimin içine

katmak gerekmektedir (Barthes, 2007: 118). Buradaki metin, onun oyuncul, dokuma metnidir. Dilindeki romansılık da gene onun bilimi bozma yönündeki hamlelerinden biridir.

Özellikle 1970'lerin ikinci yarısından itibaren, kendi yazın iddialarını gerçekleştirmeye, *doksa*nın ve adlandırmanın şiddetinden uzak metinler üretmeye çalışmıştır. 1978'de, romana yönelmek istediğini dile getirmiştir (Allen, 2004: 108). Bu döneminde ortaya çıkardığı kitaplarının neredeyse tamamı romansı bir yazınsallık yaklaşımıyla yazılmıştır. Hatta bu konudaki en özel örnek kendi adıyla yazdığı kitabı olmuştur. *Roland Barthes* adlı kitabını kendisi R.B. hakkında bir roman olarak betimlemeyi tercih etmiş, bu kitabın bir biyografi olduğunu kabul etmemiştir (Barthes, 1995: 223). Gerçekten de biyografi özelliği göstermeyen bu kitap şu ifadeyle başlar: "Bütün bunlar bir roman kişisi tarafından söylenmiş gibi kabul edilmelidir (Barthes, 2006: 11). Kitaptaki fragmanların önemli bir çoğunluğu yaşamın romansı yüzeyi ile ilgilidir. Fragmanlarda sunulan veya sahnelenen şey parçalılık arzeder, bir tür imge-dağarcığı sunar okuyucuya (Barthes, 1995: 223). Allen onun imge-dağarcığı kavramlaştırmasını *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* kitabı üzerinden takip eder (Allen, 2004: 109-113). Bu kavram Lacan'ın imgesel kavramından gelir. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, aslında aşk söylemi üzerine değildir, âşık öznelerin söylemsel uğraklarını betimleme üzerinedir. Entelektüel düşün dünyası için sıra dışı bir konudur aşk. Âşık öznenin his ve bedensel geçişlerini, bu geçişlerin bedeni üzerindeki etkilerini gösterir. Aynen doyum içerikli okumanın öznesi, *Roland Barthes*'ın öznesi R.B. gibi, buradaki özne de, parçalıdır, tutarlı bir bütünlük sunmaz. Aşk söylemi içinde gezinen tekil özne kimi zaman "kendisi" dahi değildir. Bu değiniler bizi Barthes'ın düşüncesindeki öznelik durumuna getirir. Barthes, özellikle de postyapısalcı Barthes söz konusu olduğunda, "özne" ayrı bir başlık olarak görülmeyi hak etmektedir.

2.5.3. Özne: Okur: Beden

Bu ara başlık, Barthes'ın karmaşık kavramlar alanını özne etrafında toparlamaya çalışacaktır. Özellikle *Metnin Hazzı*'nda yoğun bir içerik olarak bir araya yığılan düşünsel uğrakların hepsinin en temelden etkilediği kavram ve durumun "özne" olduğunu gördük. *Roland Barthes* kitabı da bu konuda önemli değiniler içermektedir. Barthes'ın öznelik durumu ile bu

denli meşgul olması onun özellikle postyapısalcı düşünsel evresinde dikkat çekmektedir. Yapısalcı olarak bilindiği erken dönemlerinde bu konu onu çok meşgul etmiş görünmemektedir. Fakat bütüncül bir özne tasavvurunu hiç kaygısız benimsediği bir dönemi olduğunu da iddia ediyor değiliz.

Özne konumu ile ilgili en doğrudan etkilerin şüphesiz çağdaşı olan Lacan'dan ve Derrida'dan geldiği söylenmelidir. Bu bağlamdaki görüşleri, 1970'lerden sonraki metinlerinde, postyapısalcı anlayışın merkezsiz, parçalı, imgesel olan ile kırılmak suretiyle oluşmuş bir özne tasavvuru ile buluşur. Burada anılacak olan, onun özneyi parçalama arzusunu harekete geçiren, eylemsel bir çağrı niteliğindeki metinlerinden kesitler olacaktır.

Öznenin konumunu sogulayan eserlerinden biri, aslında ilk temel kitabı olan *Yazmanın Sıfır Derecesi*'nden bu yana üzerinde durduğu 'nötr/yansız yazı' ve 'eleştirel mesafe' kavramlarında aranabilir. Yazarın o zamanlarında söze dökülmüş bir özne yaklaşımı şüphesiz yoktur. Fakat Barthes'ın sezgisel olarak bütün yazın motivasyonunun, bir özne kurgusu ile bağlantılı olduğunu düşünmek güçlü bir fikri yönelim olacaktır. Onun yazar olarak özne kavrayışında, Maurice Blanchot etkisi görülür. Kısaca hatırlamak gerekirse, Blanchot'un yazın üzerine temel sorgu noktalarından biri, sessizliğin açığa çıkış noktası olmuştur. Blanchot'a göre, sessizliğin özünü metinsel olarak görünürleştiren yazar, "hiç kimsenin konuşmadığı, hiç kimseye seslenmeyen, merkezi olmayan, hiçbir şeyi ortaya çıkarmayan bir dile aittir" (Blanchot, 1993: 22). Kafka'yı örnekleyen Blanchot için yazar, ancak "ben" yerine "o"yu koyduğunda yazına katılabildiğini görür. Bu onda, şaşkınlık ve zevk uyandıran bir fark ediş olarak anlatılır. Yazın, yazara artık kendi kendisi olmadığı, hatta artık hiç kimse olmadığı bir yalnızlık getirir. ""O" hiç kimseye dönüşmüş ben, ötekine dönüşmüş başkasıdır, çünkü, bulunduğum yerde, artık kendime seslenemem ve bana seslenen kişi "Ben" diyemez, kendisi olamaz" (Blanchot, 1993: 23). Blanchot bu özel deneyimi "öz"ün yerini ve kaynağını bulmak adına sorgulamıştır, onun için bu soru, yazın deneyiminde, öze ve sessizliğe en yakın olan noktayı araştıran bir soru olmuştur (Blanchot, 1993: 35). Hatırlanırsa Barthes'ın "öz"e ilişkin reddiyesi yapısalcı dilbilim uğrağıyla birlikte hepten netleşmiştir. Barthes hep özdekselin peşinde olmuştur. Dolayısıyla Blanchot ile temel motivasyonlarının neredeyse birbirine zıt olduğunu söylemek mümkündür.

Der ki Barthes, öznellik ile narsizm sanki doğalmış gibi birbiriyle özdeşleştirilir. Bu fikri sürdüren kişi,

> ...öznelliğinin, kendinden söz etmekten ve kendisi hakkında iyi konuşmaktan ibaret olduğunu, düşünür kuşkusuz. Çünkü o, eski bir çiftin, eski bir paradigmanın, yani öznellik/nesnellik dizisinin kurbanıdır. Ne var ki günümüzde özne başka yerde takılıp kalır, "öznellik" de helezonun bir başka yerine geri döner: Yapısı bozulmuş, bölünmüş, yerinden edilmiş, demir atmamış olarak. "Ben" artık "kendi(si) olmadığına göre neden "ben"den söz etmeyecekmişim ki? (Barthes, 2006: 194).

Özne ve özdeşlik bağını kıran yazar, kendi kitabında bunu dilsel olarak da örnekler; kendisinden "o" diye söz eder. "Ben" dediğinde de aslında kastettiği kendisi değildir, R.B. dediği kişidir. Barthes'ın *Roland Barthes* kitabında dilsel olarak başvurduğu "ben" ve "o" geçişlerinde, esin kaynağı, yukarıda adı geçen Blanchhot'dan daha güncel ve çağdaş bir isimdir; Barthes bu kitabın dilini Sollers yazınından esinle oluşturmuştur (Allen, 2004: 106).

Kendisi üzerine yazmak denilen deneyimi çok özel bir deneye de dönüştüren yazar için kendisi ile arasındaki bağlantı tuhaf bir mesafe sunar:

> Kendi kendimin simgesiyim ben, başıma gelenin öyküsüyüm. (...) İnsanın kendisi üstüne yazı yazması iddialı bir düşünce gibi görünebilir: Ama bu aynı zamanda basit bir düşüncedir de: Bir intihar düşüncesi kadar basit (Barthes, 2006: 71).

Öznelik durumunu o hiç vazgeçmediği mesafe kavrayışı ile hırpalayan yazar, "Benim bedenim kendi kendisi için biraz yapmacıklıdır" (Barthes, 2006: 75), ifadesiyle birlikte bu kopmaya bir kez daha işaret eder. Kendisi ancak bir "o"dur, bir roman kahramanı gibidir bu kitapta artık. Sözkonusu "o" kişisi iki yerel bedene sahiptir; "Biri Parisli beden (çevik, yorgun), biri de sayfiyeli beden (dinlenmiş ve hantal)" (Barthes, 2006: 76).

Bir Aşk Söyleminden Parçalar'daki âşık özne de gene parçalılığı serimleyen bir özellik ve beden olarak belirir. Onun gezgin söylemi, farklı haletiruhiye geçişleri, farklı rasyonalizasyon sistemleri içinde ilerler. Özneyi dil/bilinç ve beden olarak parçalar; özne kullandığı dil ile birlikte

uygar ve olgun bir kişidir, fakat bedeni inatçı bir çocuktur. Diliyle yaptığı şeyi bedeni uygulamaz. "Dilimle gizlediğimi bedenim söyler" cümlesiyle aktardığı âşık özne, kendisiyle ve arzusuyla verdiği mücadelede bir bütünlük sağlamaya, dilini de bedenselleştirmeye çırpınmakta gibidir (Barthes, 1992: 70). Bir kişi yalnızlığı değil, bir dizge yalnızlığı içinde kıvranan âşıktan saçılan, ancak imge dağarcığında birikmiş hayali imgesel anlar, hissel durumlardır. Kişi kendini sıklıkla kendisiyle çelişirken, yanlış sanılar içinde bulur. Kimi zaman kendi dışında, başka biridir, kendi kendisinin tiyatrosudur; hayatın içinde bir rol alır "ağlayacak olan kişi" olarak kendisini izler (Barthes, 1992: 148).

Yazın hayatının sonlarına doğru, Barthes'ın temel kavramlarından biri haz ise diğeri de beden olmaya başlar. Hatta bu iki kavramı birbirine bağlar: Yazar hazzı, bedenin kendi fikirlerinin peşinden gittiği an olarak betimler. Culler'in yorumuna göre yazar, bedene göndermede bulunmak yoluyla, okuma ve yazmaya ilişkin özdekçi bir açıklama türetme çabasını sürdürür. Bunu yaparken, bir kez daha haz ile birlikte ortaya çıkan ayrıma dikkat yöneltirsek, "ben"in kendisinin bilincinde olan bilinç ve dil alanı, hazzın ise bedenin alanı olarak ortaya çıktığını görürüz (Culler, 2008: 105-107). Fakat gene Culler'e göre, bu tür bir zihin ve beden ayrımını, zihnin yerine geçen beden kurgusunu bir tür kaçış olarak yorumlamak mümkündür (2008: 107). Bu kaçış en genel anlamıyla entelektüel, politik sorumluluktan kaçmaya kadar açık uçlu yorumlanabilir. Daha da kritik olan nokta şudur Culler'e göre: Zihin ve beden ayrımı, Barthes'ı sorunlu olabilecek bir gizemleştirmeye götürmektedir; bedeni verili bir kaynakmışçasına sabit ve başvurulabilir bir zemin olarak görmek, yazarın tüm özdekçi arzusuna rağmen, bedeni bir kökene, bir gizeme dönüştürmek gibidir (Culler, 2008: 107-108). Nitekim bu konuya Barthes'ın son kitabı olan *Camera Lucida*'da tekrar rastlarız. Barthes bu kitabında zihnin ve düşüncenin değil, bedeninin bilgisini araştıran bir soru soracaktır; "Bedenim fotoğraf hakkında ne biliyor?" diyecektir (Barthes, 1996b: 21). Bu onun gerçek anlamda zihinden ve kültürden kurtulmuş olan beden yanını sormasıdır. Bu konuya bir sonraki başlıkta tekrar döneceğiz. Şimdi öznenin *doksa* ve *paradoksa* ile bağlantılı konumunu anlamaya çalışarak devam edelim:

Barthes'ın, özneyi bir taş katılığıyla işaretleyen *doksa*dan, tekinsizlik dolu *paradoksa*ya doğru geçiş yaptığı görüşleri aynı doğrultuda okunabilir. Tutarsızlığı savunur Barthes. Ona göre "tutarsızlık, özü değiştiren

bir düzenden" her zaman daha iyidir (Barthes, 2006: 112). Bir merkezde örülen bütünlükler ve tutarlılıklar dizgesi, özneyi de bütün ve tutarlı olarak konumlar: Bu *doksa*nın etki ve etkinlik alanıdır. Kesintisiz paradoks savunucusu olarak Barthes, bir yanıyla tutarsızlığı da kendi yazınında örneklemiştir. Düşün yolculuğu boyunca yazın etrafında dağılan bir konu sürekliliğini takip ettirmiştir, aynı konular üzerine düşünmeyi ve yazmayı sürdürmüştür. Fakat o, her döneminde daha önceki söylediklerileriyle çelişmiş, her iki dönemi arasında hep tutarsızlık inşa etmiştir. Bilim için hoşgörülemez olan bu özellik, Barthes için övünç kaynağıdır. Tekrar öznelik durumuna dönersek, Barthes parçalılığı sadece yazınsal örneklerinde, yazar-özne, ben-özne gibi ayrımlarda savunmaz: Okur da *paradoksal* bir varoluştur. Ona göre okur, "yaşayan bir karşıtlıktır": bölünmüş bir öznedir, metin aracılığıyla ulaştığı doyumun temelinde, hem kendi ben'inin sağlamlaşması hem de bu ben'in yıkımı bulunur (Barthes, 2007: 109).

Metnin hazzına doğru yola çıkmış olan Barthes için artık yazma etkinliği de, yapısalcı ve göstergebilimci dönemlerindeki gibi Marksist veya ütopik eleştirel bir sorumlulukla tanımlanmaz. Barthes artık o konumdan çoktan çıkmıştır. Meydan okuyuşları törel bir niteliğe dönüşür. Yazma nedenlerini öncekilerden çok daha başka sözlerle açıklar artık; "eğer yazmıyor olsaydım hiçbir değerim olmazdı", der (Barthes, 2006: 195). Barthes artık kendi sözcüklerinin peşinden gitmektedir, çünkü aşırma aracılığıyla bulduğu sözcükleri istememektedir (Barthes, 2007: 123). Yazmak onun için kaynağı tükenmeyen bir arzudur: "İnsan arzu ederse yazar, benim de arzularım bitip tükenmez", der (Barthes, 2006: 235). Barthes'ın son kitabına doğru ilerlerken bu cümlesi aklımıza yerleşir. Fakat son kitabı olan *Camera Lucida*, birkaç nedenle özel bir çalışma olacaktır. Detayları bir sonraki alt başlığa bırakmakla birlikte, bu bölümü şunu söyleyerek kapatalım: Bu kitap Barthes'ın bitmeyen arzusunu ölüm duygusuyla sınamakta gibidir.

2.6. Sona Doğru Geri Dönüşler: *Camera Lucida*

Camera Lucida (1980) Barthes'ın ölümünden önce tamamladığı son eseri olur. Annesinin ölümünden sonraki dönemiyle karakterize olan kitapta Barthes, daha önceki konu alanlarının oldukça dışında bir yere ulaşmış gibidir. Bu defa soruları ne dilin özdekliği içindedir ne de yazının haz noktalarındadır. Haz veren bir kederin, yasın izlerini sormaya yönelir

Barthes bu eserinde. *Camera Lucida*'nın en temel motifi ölüm ve fotoğraf olur.

Barthes için annesinin ölümü çok zor atlatacağı bir kayıp olur. Aslında yazar bu kederi hiç atlatamaz demek daha yerindedir. Annesinin ölümüyle birlikte, yaşam kuvvetini diri tutmak için artık bir nedeni kalmadığını düşünür; bir yalnızlık hastalığına tutulduğunu ve hiç iyileşemeyeceğini, tikelliğini hiçbir şeyle tümelleştiremeyeceğini yazar. Aslında annesinin yasını atlatmayı, içinde bulunduğu kayıp duygusundan bir yeniden başlama enerjisiyle çıkmayı hayal ettiği de olmuştur. İşte o zaman, ismini Yeni Roman (*Vita Nóuva*) koyacağı bir roman yazma fikri de yavaşça yerleşmiştir zihninde. Ne var ki o roman ancak sekiz sayfalık bir metin olarak yarım kalmıştır (Gülmez, 2008: 170-175). Onun yerine ise son döneminde, Yücel'in, bütün eserleri içinde en romansı bulduğu eseri *Camera Lucida* karşılamıştır okuru. Annesinin acısına gömülmeye yöneldiği bu kitabında Barthes, artık hayatta ölümü beklemekten başka yapabileceği hiçbir şeyi kalmadığını söyler (Barthes, 1996b: 71-72).

Camera Lucida, Barthes'ın bütün yazın serüveninde bir tür başa dönüş ve aynı zamanda da sona bağlanış gibidir. Bir kez daha, derin bir hayranlık duyduğu Michelet'i hatırlar; onun tarih ve ölüm üzerine yazdıkları bu kitabın iç atmosferinde önem kazanır. Ayrıca kitap, Sartre'ın *L'Imaginaire* (2004 – *ilk basım 1940*) adlı eserine ithafen yazılmıştır. Böylelikle, Barthes'ın, her ne kadar çoğu zaman farklı düşünsel taraflarda yer almış olsalar da, Sartre'ı hiç bırakmadığını bir kez daha görürüz. Fakat *Camera Lucida*'daki Sartre, politik söylemleriyle değil, bakış fenomenolojisiyle karşımızdadır.

Yazar en bireysel ve kurgusal eseri olarak anabileceğimiz bu kitabında fotoğraflara bakmak üzerine samimi bir düşün izleği sunar. Etkilendiği önemli fotoğrafçıların eserleri hakkındaki serbest düşünümlerini aktarır. En nihayetinde, etrafında gezindiği onca fotoğraf içinde, annesinin fotoğrafı önünde duracak, saatlerini, günlerini vererek, artık yaşamayan annesinin hakikatini keşfetmeyi arzulayacaktır. Yas duygusunun yoğunluğu, kitabın öne sürdüğü yeni kavramları da etkiler.

Aslında Barthes, fotoğraf üzerine daha önce de birkaç metin yazmıştır. Hatta konuyla ilgili ilk örnekleri bizi bir kez daha onun erken dönem eserlerine kadar götürür; *Çağdaş Söylenler*'de bir Fransız bayrağını selamlayan zenci görüntüsü üzerinden yaratılan söyleni ifşa etmeye çalışır. Bir diğer metninde fotoğrafın bir gösterge olmadığını iddia eder. Fo-

toğrafın kontrol edilemez niteliğinden söz eder, fotoğrafik içeriği sabit bir anlama bağlamanın, onun dilsel göstergelerle desteklenmesiyle mümkün olduğunu öne sürer. Bunu fotoğrafın bir anlama demirlemesi yoluyla kontrol altına alınabilir hale getirilmesi olarak yorumlar (1977a: 31-51). Fotoğrafik içeriğin anlam ve ideoloji ile olan bağını takip ettiğimiz yazıları ağırlıkla onun göstergebilimci dönemine aittir. O döneminde dil içine çekilmiş içeriklerle ilgilenmiştir, fotoğrafı da ancak onu betimleyen veya konumlayan altyazılarla, altbilgilerle birlikte görmüştür.

Fakat söylediğimiz gibi *Camera Lucida* ile birlikte karşımıza çıkan içerik, Barthes'ın ilgi ve yazın sürekliliği ile uyum göstermez. Bu kitabın meselesi, göstergeler ve dil kodlarından ziyade, dilin dışına taşan görsel imgenin kendisine, fotoğraf, beden ve fenomenolojik bir bilme arzusuna doğru açılır. Hatırlarsak Culler onun bedenselliğini *Camera Lucida* üzerinden takip ederken, "bedenim fotoğraf hakkında ne biliyor?" sorusunu öne çıkarmıştı. Ama bu *Camera Lucida*'yı yorumlamada yetersiz bir bağdır. Kitabın yoğunluğu daha dikkatle incelenmeyi hak eder. Hemen ilk paragraftan bir alıntıyla kitabın içine girmeye çalışalım:

> Uzun zaman önce bir gün, Napolyon'un en küçük kardeşi Jerome'un 1852'de çekilmiş bir fotoğrafı geçmişti elime. Ve bugüne dek hiç dindiremediğim bir şaşkınlıkla şunu fark etmiştim o zaman: "Ben İmparator'a bakan gözlere bakıyorum" (Barthes, 1996b: 17).

Erişilemez bir bakışın arzusuna kapılmıştır Barthes. Bakış ve gerçeklik, kitap boyunca Sartre'ın bakış fenomenolojisinin izleğinde yorumlanır ve farklı kavram alanlarına açılır. Barthes'ın hep karşı durduğu *doksa*yı açıklarken kullandığı "Medusa Bakışı", Sartre'ın bakış kavrayışında başvurduğu bir analojidir. Bakan baktığı şeye bir mekân çizer, onu tanımlar, adlandırır ve sabitler; bir taşa dönüştürür (Jay, 1993: 309). Medusa Bakışı *Camera Lucida*'da da kendini sezdirmektedir fakat bu kez bambaşka bir noktadadır. Barthes bu kez onun taşlaştırıcı bakışları altında bir hakikat etkisi arzular gibidir. Bakış, kaybettiği annesini yeniden versin, kederini dindirsin, fotoğraftaki annesi kendisine baksın ve kendisini tanımlasın ister (Barthes, 1996b: 101).

Camera Lucida'da da gene sistematize etme duygusu ve ihtiyacı onu yalnız bırakmaz. Bu kez, baktığı fotoğraflarla arasındaki etki, ilgi ve duygu akışını kategorik olarak betimlemeye yönelir. Fotoğrafın bakan kişiye

aktardığı içerikleri iki ayrı biçimde sınıflandırır. *Studium* diye nitelediği bakış, insanların genel bir bakma deneyiminde ortaklaşmasıdır. Fotoğrafların herkese söylediği şeylerdir bunlar; çekildiği döneme, çerçeve içindeki aktörlere, çekilen dönemin kültürel ve maddi kültüre ilişkin verilerine ilişkin bilgisel içerikler taşırlar. Bakanın "biçimlere, yüzlere, hareketlere, mekânlara ve eylemlere kültürel olarak" katılmasını sağlarlar (Barthes, 1996b: 34). Fakat fotoğrafın potansiyeli sadece *studium* içeriğiyle sınırlı değildir. Bir fotoğraf asla sadece özdeksel haliyle karşımızda duran bir fotoğraf değildir; o özdeği aşan bir potansiyeldir. "Göze nasıl görünürse görünsün, ne türden olursa olsun, fotoğraf görünmez: gördüğümüz şey aslında o değildir", derken Barthes onun kendi özdeğine ve bizim sosyal bilişimizi aşan niteliğine işaret eder (Barthes, 1996b: 19). Hep özdek içinde olanı görmeye çalışmış olan Barthes için bu bilinemez, farklı ve güçlü bir etkidir. Bedenin fotoğrafa kültürsüz ve vahşi olarak yakalandığı noktada ortaya çıkan bu etkiyi *punctum* olarak adlandırır. *Punctum*, fotoğrafın içinden bir ok gibi fırlayan ve beni delen, yaralayan, çarpan şeydir (Barthes, 1996b: 34-35). *Punctum*'un etkisini bedensel bir darbe ve tahribat gibi aktarır Barthes. *Punctum*'un gücü kodlanmamış oluşundan, adlandırılamazlığından, dolayısıyla bilinemezliğinden gelir (Barthes, 1996b: 54). Kültürün ve her türlü kültürel öğrenmenin ve bilincin dışında olandır. Kaynağı bilinemez olduğu için onu herhangi bir şekilde kontrol etmek de olanaksızdır.

Döneminin ünlü fotoğraf sanatçılarının fotoğraflarından örnekler verir ve her birinde *studium*'a ait ögeleri ama özellikle de *punctum*'u görmeye çalışır. William Klein'in New York'da çekilmiş olan *Küçük İtalya* (1954) fotoğrafında inatla kendini gösteren *punctum* bir çocuğun bozuk dişleridir (Barthes, 1996b: 49). Nadar'ın *Savorgnan de Brazza* (1882) adlı fotoğrafında ise kendisine bakanı çarpan *punctum* çocukların birinin kavuşturulmuş kollarıdır (Barthes 1996b: 55). Sanki fotoğraflardaki *punctum* "görmemize izin verdiğinin ötesinde bir tutku başlatmış gibidir" (Barthes, 1996b: 61).

Kitabın devamında Barthes, sanatsal nitelikli ve genel bir izleyiciye açık olan eserlerde aradığını kişisel fotoğraf albümlerinde de aramaya yönelir. Annesinin fotoğraflarını alır karşısına. Herkes ile ortak olan değil, sadece kendisine ait olan, biyografisine demirleyen bir bakış deneyimine girer; özlemekten hiç vazgeçemediği annesini keşfetmeyi arzular. Annesinin henüz küçük bir kız çocuğu iken çektirdiği *Kış Bahçesi* adlı fotoğrafta

bulur onu (Barthes, 1996b: 68). *Kış Bahçesi* sadece Barthes için özel ve önemlidir; onun kişisel *punctum*'unun kaynağıdır. Başka kimse onda Barthes'ın gördüğünü göremez. Barthes annesinin fotoğraflarında, fotoğrafın çekilmiş olduğu zamandan kendi zamanına ulaşan gecikmiş ışınımı yakalamayı arzular. Ölmüş olan annesinin fotoğrafına bakarken, *punctum*'un iğneleyen acıtan etkisi daha da şiddetlenir. Buradaki *punctum* ölümün kendisine bağlanmaktadır, bir daha hiç geri getirilemez olana.

Peki, fotoğrafın gücü nereden gelmektedir? Barthes'a göre fotoğraf göndergesini her zaman yanında taşır gibidir. Her zaman orada olma inadındaki bu gönderge, onun aradığı öze cevap verme iddiasındaki en önemli unsur olacaktır. Fotoğraftaki nesnenin ışınları geçmişten gecikmeli olarak bize ulaşır (Barthes, 1996b: 21). Böyle baktığımızda fotoğrafın bir temsil olmadığını, Barthes tarafından, gerçeğin gecikmeli ama gerçek ışınımı gibi yorumlandığını görürüz. 'Şimdi', fotoğrafın çekilmiş olduğu geçmiş için 'gelecek'tir. Fotoğrafta, *o nesnenin orada bulunmuş olduğunu* asla yadsıyamamam, der (Barthes, 1996b: 74). Bu anlamda Fotoğraf tam anlamıyla göndergenin fışkırması olarak yaşanır. Oradaki gerçek bir bedenden çıkan ışınım, en sonunda burada ve şimdi'de, kendisine bakan kişiye değer (Barthes, 1996b: 77). Fotoğrafa bakarken, gerçeklik ve geçmişin çakışması şimdi'de yaşanır. Bakış anında, fotoğraf kendisine bakan özneyi de dönüştürür;

> Fotoğraf, doğruyu söylemek gerekirse, benim ne özne, ne nesne, ama bir nesneye dönüştüğünü hisseden özne olduğum o gizli anı temsil eder: o anda ölümün (arada kalan olayın) bir mikro çeşidini yaşarım: tam anlamıyla bir hayalet haline gelirim (Barthes, 1996b: 24).

Hiçbir yazı bana bu kesinliği veremez, der Barthes. Hiçbir yazınsal tür bana fotoğraf kadar kati bir şekilde "neyin olmuş olduğunu" söyleyemez. Dolayısıyla fotoğrafın kanıtlayıcılığı nesneye değil zamana dayanır. Kanıtlama gücü onun temsil gücünün çok üzerinde bir niteliktir (Barthes, 1996b: 81-84).

İmge dağarcığı olarak ortaya çıkan kesintili hatırlamaları *biographeme* olarak gördüğünü belirten Barthes için *biyographeme* biyografi için ne ise, fotoğraf da tarih için odur (Barthes, 1996b: 36). Kendi bedeninin, dolayısıyla annesinin dünya üzerindeki varlığını fotoğrafik kanıt içinden görmeye çalışır, artık ölmüş olan annesinin gecikmiş gerçek ışınımını ya-

kalamaya çalışır, buradan bir tarihe ulaşmaya yönelir. Tarih, Barthes'a göre, Michelet'den esinle söylediği gibi, "kendisinin olmadığı bir dönem"dir. Şimdi annesinin olmadığı bir dönemde, annesinin tarih olduğu dönemin kapısını aralamaya çalışmaktadır, fakat fotoğraf ona ancak bir resim sunar. Kendisine bakanın hakikat arzusunu asla doyurmaz; gene de bu arzuyu hep canlı tutar.

Barthes, *Kış Bahçesi*'nde, annesinin çocukluk fotoğrafına bakar ve kendisine tekrar tekrar bu fotoğraftaki kişinin öleceğini söyler. Acımasız bir kehanettir fotoğraf; gördüğünüz kişinin öleceğini söyler ve bu onun verdiği en kati gerçektir; ölüm biliş ötesidir, fotoğrafın delici *punctum*'u buradadır. Fotoğrafa bakarken, "Ucunda Ölüm olan geçmiş bir geleceği dehşet içinde gözlüyorum", der (Barthes, 1996b: 88). Böyle baktığımızda fotoğraf, tarih olmanın patikasına girmiş dönüşsüz bir özdektir, içinden zamanın ışıkları saçılan bir özdek.

Ölüm ve tarih kavramları konusunda Barthes Michelet'den esinlenmiştir. Michelet'in tarihi ölüler üzerinden yükselir. O ölülere itibarlarını, neden yaşamış olduklarını teslim eder. "Ölülerin edimlerini, acılarını, özverilerini alıp, onlara Tarih'in evrensel belleğinde bir yer verir" (Barthes, 2009b: 28-29). Barthes *Camera Lucida*'da, adeta yaklaşan ölümünün anlamını çekip çıkarmak telaşında gibidir.

Bu kitabı okuduğumuzda şunu hissederiz: Yazarlık yaşamı boyunca bütün özcül dayanaklardan sıyrılmış Barthes, özün arzusunu içinden atamamış gibidir. Fotoğrafın onun bu arzusunu karşılamayacağını fakat hep diri tutacağını bilir. Fotoğraf Barthes için biricik varlığın olanaksız bilimini başarmıştır adeta (Barthes, 1996b: 70). Buradaki "adeta" sözcüğü yatıştırıcı bir ekleme değildir, yazarın özdeğin sınırında durması gerektiğini bilmesidir. Bir nesne gerçekliğe, nesne bakışa ilişkin arzusu ona, Descartes'ı tam olarak aşamamış olmakla eleştirilen Sartre'dan geçmiştir.[18] Kitap boyunca "başına gelenin ne olduğunu anlamak isteyen özne" hala dışsal bir tanımlayıcıyı, üçüncü bir gözün saptayıcılığını sormakta gibidir. Bu, özcül kategorilerin tamamını aştığı düşünülen postyapısalcı Barthes'e yönelik bir eleştiri olarak görülmelidir.

Camera Lucida'ya bir diğer eleştiri de gene Culler'den gelir. İçine doğduğumuz sosyal bilişe göre bilinmez, adlandırılamaz ve kodlanma-

18 Sartre'de bakış fenomenolojisi konusunda bkz. Jay, 1993: 263-328.

mış olan *punctum*'u dile aktarmak, Culler'e göre *paradoksal*dır. Barthes'ın fotoğraflara bakıp *punctum*'u aktarmaya çalışması, bu paradoksu daha açık kılar.

Eleştirilere rağmen, yazarın son dönemine ait bu kitabın, onun yazın ve düşün hayatında önemli bir yeri olduğunu bir kez daha yineleyerek sonlandıralım. Kitaptaki ağır yas ve ölüm duygusu Barthes'ın kısa bir süre sonra gelecek olan ölümünün de sinyalini vermektedir. Yaklaşık aynı zamanlarda tutmuş olduğu *Yas Günlüğü*'nde, annesinin ölümünden sonra hala yaşayabiliyor olmasını suçluluk duygularıyla yadırgamakta (Barthes, 2009a: 76), "hayat devam ediyor" sözcüğünden gittikçe daha çok yorulmaktadır (Barthes, 2009a: 156). Kaldı ki "Anneciğinin"[19] ölümünden çok korkarak yaşadığı bir zaman geride kalmıştır. Artık annesi ölmüştür. Fakat onu artık kaybetmişken, hala içinde bir korku duymaya devam etmekte olduğunu söyler. Peki neden korkuyorum şimdi?, diye sorar. Verdiği cevap şudur: "Kuşkusuz kendi ölümümden" (Barthes, 2009a: 213).

3. SONUÇ: BARTHES VE SONRASI

Sonuç bölümünde Barthes'ın parçalı dilindeki bazı gözden kaçan içerikleri toparlayarak devam edeceğiz. Son dönemlerine geldiğinde artık terk ettiği düşünülen bazı eleştirel izlekleri tekrar gözden geçireceğiz. Yazının devamında ise Barthes'ın entelektüel mirasını betimleyecek, onun düşüncesine ilişkin çeşitli görüş ve eleştirileri kısaca aktararak metni sonlandıracağız.

Barthes, özellikle postyapısalcı döneminin devamına eklenen haz ve törellik dönemiyle birlikte, ideoloji ve iktidara ilişkin eleştirel ilgisini kısmen yitirmiş gibi görünür. Hatırlanırsa bu konular onun yapısalcı ve göstergebilimci döneminin asıl konularından olmuştur.

Artık yapı arayışının korunaklılığını reddettiği bir dönemdedir Barthes. Hatta göstergebilim ile ilgili söyledikleri, kendi yazın tarihinde bir dönemin reddiyesi gibidir. Bir zamanlar, ideolojik analizin yegâne bilimsel yöntemi olarak savunduğu göstergebilimin, onun ruhunda yarattığı heyecan tamamen sönmüştür. Nedir ki bir göstergebilimcinin yaptığı? "Tıpkı sporcunun kendi iyi reflekslerinden dolayı sevinmesi gibi göster-

19 Barthes bu kitabında annesinden hep "anneciğim" diye söz eder.

gebilimci de bir paradigmanın işleyişini çabucak kavrayabilmekten hoşlanır" (Barthes, 2006: 177).

> [Artık]...O, göstergeler biliminin, coşmayı beceremediği olduğu için pek iyi gitmemiş, pek iyi etkinlik göstermemiş olduğunu düşünüyordu. Göstergebilim [semiyoloji] çoğu kez, önemsiz çalışmaların mırıltısından başka bir şey değildi; bu çalışmalar, nesne, metin, beden arasında bir ayrım yapmıyordu. Bununla birlikte, göstergebilim ile anlam tutkusu arasında bir ilişki olduğu nasıl unutulabilir... (Barthes, 2006: 186).

Son döneminde Barthes daha farklı bir yazınsallığı kışkırtmakta, yeni türdeki meydan okuyuşu, nötr olanın sınırını, beden ve haz noktasında aramaya kadar uzanmaktadır. Marksist düşünceyi ve Marksizmin düşün kategorilerini çoktan bir yana bırakmıştır. Gene de, sınıf'ı arada sırada anmaktan, cümle içinde geçirmekten bütünen vazgeçmez. Fakat nedense sınıf aklına hep trajik bir konum gibi işaretlediği örneklerde, ince ayrımlar yaratan bir unsur olarak gelir. Örneğin, bir yazarın artık söylenselleşmiş bir özelliği sayılan migren ağrılarını anarken, migrenin sınıfsallığından söz ediverir; emekçinin ya da küçük esnafın migreni olduğu hiç görülmüş şey midir?, diye sorar (Barthes, 2006: 146). Hatırlarsak *Çağdaş Söylenler*'de, söylene direnen, nötr/nesne dilin olanaklarını araştırırken, güç ve iktidar alanına dahil olmayanların dilince beslenen Yeni bir dile inancından söz ediyordu. O zamanlar dilin düzanlamsal gerçeğine inanç duyduğu zamanlardı. Postyapısalcı döneminden sonra ise dil artık savaşarak ele geçirilen bir şeydir; gerçeğin değil, söylemin yuvasıdır. Buradaki savaş tam anlamıyla sınıfsal tanımlanmaz belki ama Barthes bu savaşın sınıflararasında cereyan ettiğini örnekler. "Bilinen hiçbir dil elinizin altında değilse o zaman bir dil çalmaya karar vermek gerekir – tıpkı eskiden ekmek çaldıkları gibi. (Güç'ün dışında kalan bütün herkes –lejyon – dil çalmak zorundadır)" (Barthes, 2006: 193). Şu halde Barthes'a göre sınıfsal olarak yoksun olanın ekmek çalması ile dil çalmak aynı ölçüde politiktir ve töreldir.

Barthes'ın törelliği burjuva törelliği ile koşut gitmez şüphesiz, hatta sürekli olarak burjuva törelliğini rahatsız etmek ister. Kimi zaman değer ölçütlerini nasıl karşılaştırmalarla ortaya koyduğunu, metinleri içinden yakalanabilecek küçük ve sert detaylarda izlemek çarpıcıdır: Aşağıdaki alıntı bunu örnekler.

> Sade'ın bir yapıtında, papanın bir erkek hindinin ırzına geçmesi kadar büyük bir müstehcenlik çıkar ortaya. Ama duygusal müstehcenlik bu ölçüde garip değildir, onu daha iğrenç kılan da budur; "dünyada hala açlıktan ölen bunca insan varken, bunca halk canını dişine takıp kurtuluşu için savaşırken, vb.", ötekisi uzak bir havaya girdi diye yıkılan bir özne kadar uygunsuz bir şey yoktur (Barthes, 1992: 163).

Gene de, *Çağdaş Söylenler*'deki, Dominici ve Dupriez davalarında yaptığı ahlak ve adalet sorgulamasının, son dönemindeki sorgularından çok daha güçlü ve radikal olduğunu söyleyebiliriz. O son döneminde sadece devrimden değil, ütopyadan da uzaklaşmıştır. Sol içinden konuştuğu ilk zamanlarından beri dili bölmüş, parçalamış, gruplamış, kategorilendirmiş, ayrıştırmış, bir dil ütopyası ile hareket etmiş, kendi düşün evresinde de ütopik olana sıçrama sabırsızlığı göstermiştir. Bunu yaparken dil içi bir sürü farklılık durumları üretmiştir. Bu tutumu, Nietzsche'nin izinden giderek, "yalnızca farklılığın bilimi vardır" diyen ifadesince de desteklenir (Barthes, 2006: 186).

Onda nötr sadece bir yazınsal arayış değil bir konumsal arayıştır aynı zamanda. Ne var ki ütopik olana ilişkin fikri ve hissel motivasyonu, hızla atopik ve amatör zevk alanına evriliverir (Barthes, 2006: 62, 66). "Atopya ütopyadan üstündür (ütopya tepkilidir, taktik özelliklidir, yazınsal niteliklidir, anlamdan doğar ve onu harekete geçirir)", (Barthes, 2006: 62), derken, her tür tepkiselliği, taktiksel ve yazınsal niteliği, anlam ve dil alanını ardında bırakmak ister gibidir. Yazarın ütopya'dan atopya'ya geçişi belirsiz ve silik bir meydan okuyuşa dönüşür. Barthes'ın son döneminde artık postyapısalcı fikrin ütopik (ki bundan dolayı yer yer kudretsizlik görünümü verir) uzanımlarından da epey koptuğunu söylemek mümkündür. Artık başka kavramları sağaltmaya yöneldiğini takip ederiz. Örneğin, amatörlüğün, amatörce seven ve yine seven bir zevk sürekliliğinin bir tür karşı-burjuva niteliği taşıdığını ileri sürecektir. Aşk, amatör, haz, atopya, onun özel bir enerjiyle savunduğu yeni kavramlarından sadece birkaçıdır. Gücü yitmiş bu söylem adeta bir tür beyhudelik sınırı çizmekte gibidir. Yazarın ölümünü ilan etmiş olan Barthes'ın kendi yazarlık arzusunu da hatırladığımızda, onun kendisini imkânsızlığa dönüştüren bir paradoksun içine yerleştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Özellikle postyapısalcı eleştirilerden Barthes da nasibini alır. Postyapısalcılıktaki, cıva gibi her yere sızan zehirli bir madde olarak tanımlanan iktidar anlayışı, güçlü ama kudretsiz bulunur. Zaten, Eagleton'a göre postyapısalcılığın bizzat kendisi, 1968 coşkusu ile başlayan ve hüsranla süren bir dönemin ürünüdür. Eagleton, coşku ve hayalkırıklığı, özgürleşme ve dağılma, karnaval ve felaket karışımı ancak, postyapısalcılık gibi, siyasi sorunlardan kaçmanın elverişli yolunu sunan bir anlayışı getirebildi, demektedir (Eagleton, 2004: 176-180). Zaten hiçbir zaman derin bir ideoloji eleştirisi yaptığını düşünmediği Barthes'ın da bu konumu rahatça benimsemesini, burjuva tuzu kuruluğun olağan bir sonucu olarak değerlendirir. Barthes'ın burjuva tutarsızlıkları Culler'i de kızdırır. Culler'e göre, yazarın ölümünden söz etmiş bir düşün insanının, ömrünün son dönemlerinde, "Balzac'ın cübbesini, Flaubert'in not defterlerini, Proust'un duvarları mantar panellerle kaplı odasını" anlatması yadırgatıcıdır (Culler, 2008: 136-137).

Fakat Barthes'ı eleştirenlerin içinde bir kişi daha vardır ki o Barthes'ın kendisidir. Kendisini bir başkasının fikri izleği olarak sunduğu *Roland Barthes* kitabı bu konuda zengin bir kaynaktır. Bu kitabında Barthes sınıfsal olarak burjuva kökenini kabul eder, içinde bulunduğu yeni dönemi ise yeğlemecilik felsefesinin etkisi alanı içinde değerlendirir. "Dünyanın parçaları karşısında benim ancak yeğlemeye hakkım var", der. Oysaki 1957 senesinde "Günümüzde Söylen'de, "burjuva kendini yeğleyen kişidir" derken bunu güçlü bir eleştirellikle dillendirmekteydi. Son döneminde kendisini betimlemekte başvurduğu bu cümle artık o denli sert bir eleştirellik taşımamaktadır. Gene de, yeğlemeciliğin suçlu yanlarını sormaktan geri durmaz (Barthes, 2006: 183). Meydan okuma duygusundan uzaklaştığının farkında olan Barthes, kendisinin yalnızlaştıkça gerilemeye başladığını ima eder (Barthes, 2006: 122).

Barthes'ın son döneminde ortaya çıkan meydan okuma hamleleri güçsüz ve konformist uğraşlara dönüşmüş olarak değerlendirilse de, bunun adına onun parlak ışığını hiçlemek de şüphesiz doğru olmaz. O aşktan, hazdan, doyumdan söz açmış, hiç politik olmayan konuları politize etmiş bir yazar olmuştur. Todorov için ise Barthes teorinin pratiğini yapmaya yeltenmiş tek düşünür olarak özel bir önemi hakeder (Allen, 2004: 136). Yukarıda eleştirilerini aktardığımız Culler için ise Barthes'ın asıl dehası erken dönem yazılarındadır; özellikle *Çağdaş Söylenler* ile başla-

yan ve yapısalcılığının sonuna kadar olan dönemindedir (Culler, 2008: 167-170).

Barthes her tür kopyalanma, çoğalarak söylene dönüşme olasılığından sıyrılmış birisi olarak kopyalanamaz biri haline gelmiştir (Allen, 2004: 136-138). Kendi kendisini de asla kopya etmemiştir. Sabit bir konumdan yazıp bir tür tutarlı ve sistemli fikir insanı olmayı, bir okula dönüşmeyi hiçbir zaman istememiştir. Onun parçalı etkisi sosyal bilimler ve insan bilimleri içinde saçılmış; Barthes birçok çalışma alanı için bir başvuru kaynağına dönüşmüştür; medya ve görsel sanatlar, edebiyat kuramları, dil çalışmaları, temsil çalışmaları, kültürel çalışmalar Barthes'ın eserleri ile beslenmiş alanlardan sadece bir kısmıdır. Bu parçalılıktan da anlaşılacağı üzere, Barthes'ı bütünlüklü bir teorisyen olarak kullanmak mümkün olmaz. Onun her dönemi ilgiye göre seçimlik olarak ayrışır. Yapısalcı dönemi hazcı dönemi ile aynı eserde buluşamaz, göstergebilimsel analiz ile postyapısalcı ve metinselci dönemi bir araya gelemez. Fotoğrafa ilişkin söylediklerini bilenler ise yapısalcılığı veya postyapısalcılığı ile ilgilenme yükümlülüğü hiç taşımazlar bile. Eşcinsel kimliğini hiç açık etmemiş olan Barthes'ın metinleri, kendilerini her türlü *doksa* ve adlandırmanın dışında konumlamaya çalışan nitelikleriyle bugün Feminist ve Queer Çalışmaları'nın da dikkatini çekmektedir (Allen, 2004: 1-10).

Sonuç olarak, Barthes'ı bütünlüklü görmek mümkün olmadığı gibi bir gereklilik de değildir. O, parçalı bir benlik, 'tutarsız' bir özne olmayı doğrudan kendi varlığı üzerinde örneklemiş ve somutlamıştır. Fransa'nın en önemli düşünsel döneminin içinden geçmiş, bütün fikri alanları serüvenci bir gezgin gibi, adım adım arşınlamıştır. Ona sorarsanız sürekli gezinmesinin hatta söyledikleri ile çelişir noktalara gelmesinin bir açıklaması vardır: Öğrenilmiş olanı unutmak. Unuttuğu için yeniden okur o. Unutmanın tahmin edilemez değişmenin işlemesine olanak verdiğini düşünür. *Sapienta* diye andığı bu unutma durumunu övmeyi göze alır. *Sapienta*'da "iktidara yer yoktur, içinde biraz bilgi, biraz bilgelik ve en çok da tat barındırır" (Barthes, 2008b: 64).

Sonuç olarak Barthes hiçbir görüşü kendine tam bir adres edinmemiş, hiçbiriyle tam kaynaşmamıştır. Yola çıkmış ve hep Yeni'nin peşinde olduğu düşünsel serüveninde hiç geriye bakmamıştır. Zira Barthes'e göre tekrar edilen her dil, mutlaka eski bir dile dönüşür. Bu nedenledir onun kesintisiz ve yinelemesiz Yeni arayışı. Kendisi Yeni'yi geçici veya kon-

jonktürel bir moda gibi görmez. Yeni onu, nötr/yansız dediği ufkun yol göstereni gibi cezp eder. Şöyle der o: "Bugünün toplumundaki yabancılaşmadan paçayı kurtarmanın tek yolu vardır: *ileri doğru kaçmak*" (Barthes, 2007: 123). Fakat Barthes'ın kaçışlarının, kendi dediği gibi, hep *ileriye doğru* olup olmadığı, birçok düşünür tarafından tartışmaya açık olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Allen, Graham (2004). *Roland Barthes.* London & New York: Routledge.

Barthes, Roland (1972). "The Two Criticisms". *Critical Essays.* Çev: Richard Howard. Evanston: Northwestern University Press. 249-254.

Barthes, Roland (1977). *Image, Music, Text.* Çev. Stephen Heath. London: Fontana Press.

Barthes, Roland (1977a). "Rhetoric of the Image". İçinde: *Image, Music, Text.* Çev. Stephen Heath. London: Fontana Press. 31-51.

Barthes, Roland (1977b). "Death of the Author". İçinde: *Image, Music, Text.* Çev. Stephen Heath. London: Fontana Press. 142-148.

Barthes, Roland (1977c). "From Work to Text". İçinde: *Image, Music, Text.* Çev. Stephen Heath. London: Fontana Press. 155-164.

Barthes, Roland (1986). *Rustle of Language.* Çev. Richard Howard. Oxford: Basil Blackwell. 106-110.

Barthes, Roland (1986a) "The War of Languages." *The Rustle of Language.* Çev. Richard Howard. Oxford: Basil Blackwell. 106-110.

Barthes, Roland (1986b) "Preface to Renaud Camus's Tricks" *The Rustle of Language.* Çev. Richard Howard. Oxford: Basil Blackwell. 291-295.

Batur, Enis (1987). "Roland Barthes için Bir Cabinet Portrait" *Roland Barthes: Yazı Nedir.* İstanbul: Hil Yayın. 7-15.

Barthes, Roland (1987b) "Yapısalcı Etkinlik" *Roland Barthes: Yazı Nedir.* İstanbul: Hil Yayın. 57-65.

Barthes, Roland (1987c) "Yazı Nedir?" *Roland Barthes: Yazı Nedir.* İstanbul: Hil Yayın. 16-22.

Barthes, Roland (1987d) "Brecht'çi Eleştirinin Görevleri" *Roland Barthes: Yazı Nedir.* İstanbul: Hil Yayın. 66-72.

Barthes, Roland (1990). *The Fashion System.* Çev. Richard Howard. California: University of California.

Barthes, Roland (1992). *Bir Aşk Söyleminden Parçalar.* İstanbul: Metis.

Barthes, Roland (1995). *Grain of Voice: Interviews 1962-1980*. çev. Linda Coverdale. London: Jonathan Cape.

Barthes, Roland (1995b). "Kör Cesur Anne". *Yazarlar ve Yazanlar: Eleştirel Denemeler*. İstanbul: Ekin. 61-64.

Barthes, Roland (1995c). "Brecht'çi Devrim". *Yazarlar ve Yazanlar: Eleştirel Denemeler*. İstanbul: Ekin. 65-67.

Barthes, Roland (1996) *Göstergeler İmparatorluğu*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (1996b). *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*. Çev. Reha Akçakaya. İstanbul: Altıkırkbeş.

Barthes, Roland (2003) *Çağdaş Söylenler*. İstanbul: Metis.

Barthes, Roland (2005). *Göstergebilimsel Serüven*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2005a). "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş." *Göstergebilimsel Serüven*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: YKY. 101-144.

Barthes, Roland (2005b). "Göstergebilimin İlkeleri". *Göstergebilimsel Serüven*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: YKY. 23-100.

Barthes, Roland (2006). *Roland Barthes*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2006b). *S/Z*. Çev. Sündüz Öztürk Kasar. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2007) *Yazı Üzerine Çeşitlemeler: Metnin Hazzı*. Çev. Şule Demirkol. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2008). *Ara Olaylar*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Barthes, Roland (2008b) *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2009) *Yazının Sıfır Derecesi ve Eleştirel Denemeler*. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2009a). *Yas Günlüğü*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland (2009b). "Michelet". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 27-37.

Barthes, Roland (2009c). "Racine Üzerine". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 47-56.

Barthes, Roland (2009d). "Brecht'in Ana'sı Üzerine". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 58-60.

Barthes, Roland (2009e). "Yazarlar ve Yazmanlar". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 61-67.

Barthes, Roland (2009f). "Eleştiri Nedir?" *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 74-78.

Barthes, Roland (2009g). "Eleştiri ve Gerçek". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 79-91.

Blanchot, Maurice (1993). *Yazınsal Uzam*. Çev. Sündüz Öztürk Kasar. İstanbul: YKY.

Burnett, Ron (1995). *Cultures of Vision: Images, Media and the Imaginary*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Calvet 1994, Louis-Jean (1994). *Roland Barthes: A Biography*. Çev. Sarah Wykes. Cambridge: Polity Press.

Coward, Rosalind, Ellis, John (1985) *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*. İstanbul: İletişim.

Culler, Jonathan (2008). *Barthes*. Ankara: Dost.

Eagleton, Terry (2004). *Edebiyat Kuramı: Giriş*. İstanbul: Ayrıntı.

Fiske, John (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Gülmez, Bahadır (2008). *Edebiyat, Müzik ve Resimle Yaşamak ya da Roland Barthes*. İstanbul: Kırmızı.

İnal, Ayşe (2003). "Roland Barthes: Bir Avant-Garde Yazarı". *İletişim Araştırmaları*, 2003 (1/1), 9-38.

Jay, Martin (1993). *Downcast Eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought*. Berkeley: University of California Press.

Kayra, Erol (1995). *Roland Barthes, Yazarlar ve Yazanlar*: Eleştirel Denemeler. Ekin: İstanbul.

Ossola, Carlo (2007). "Etkili Araç". *Metnin Hazzı*. Roland Barthes. Çev. Şule Demirkol. İstanbul: YKY. 9-24.

Rifat, Mehmet (2008). "Roland Barthes'ın Yaşamöyküsü". *Roland Barthes: "Yazma Arzusu"*. İstanbul: Sel yayıncılık. 11-14.

Rifat, Sema (2008). "Roland Barthes'i Çevirirken". *Roland Barthes: "Yazma Arzusu"*. İstanbul: Sel yayıncılık. 67-70.

Sartre, Jean Paul (1995) *Edebiyat Nedir*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yay.

Saussure, Ferdinand de (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual.

Yücel, Tahsin (1982?) *Yapısalcılık*. İstanbul: Ada Yay.

Yücel, Tahsin (2009) *Metis Seçkileri: Roland Barthes*. İstanbul: Metis.

Ek Kaynakça:[20]

Barthes, Roland (1995b). "Robbe Grillet Okulu Diye Bir şey Yoktur". *Yazarlar ve Yazanlar: Eleştirel Denemeler*. İstanbul: Ekin. 122-127.

Barthes, Roland (1986c). "Outcomes of the Text". *The Rustle of Language*. Çev. Richard Howard. Oxford: Basil Blackwell. 238-249.

Barthes, Roland (2009h). "Sade, Fourier, Loyola". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 138-156. (Kitaptan kesit çevrilmiştir).

Barthes, Roland (2009i). "Her İki Yandan". *Roland Barthes: Yazı ve Yorum*. İstanbul: Metis. 67-73.

Barthes, Roland (1955). "Suis-je marxiste?" *Les Lettres nouvelles*.

Barthes, Roland (1970). "L'étrangère". *La Quinzaine littéraire*.

Sartre, Jean-Paul (2004) *The Imaginary. A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Trans. Jonathan Webber. London and New York: Routledge.

20 Bu başlıkta, makalenin içinde adı geçen fakat doğrudan gönderme yapılmayan eserler yer almaktadır.

4

Ernst CASSİRER

(1874 - 1945)

Milay KÖKTÜRK

HAYATI VE ESERLERİ

Breslau'da doğan Cassirer 1896'da Marburg Üniversitesi'nde Yeni Kantçılığın kurucusu Hermann Cohen'in öğrencisi olur. 1899'da Cohen'in yanında doktorasını Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis (Descartes'ın Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi) tezi ile tamamlar. Yenikantçı Marburg okulu mensubu olarak felsefe dünyasında yerini alan Cassirer Descartes, Leibniz ve Kant üzerine ayrıntılı çalışmalar yapar. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz'in Sistemi) (1902) eseri, Cassirer'in ilk bağımsız çalışmasıdır.

Bir bilgi problemi tarihi çalışması olan üç ciltlik Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (1906) (Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi)'in ilk cildi Cassirer'in doçentlik tezidir. O, Hamburg üniversitesine çağrıldığı 1919 yılına kadar, Berlin Üniversitesi'nde kadroya atanmamış doçent (Privatdozent) olarak görev yapar. Bu dönem aynı zamanda onun verimli ve üretici araştırma yaşantısına hazırlık dönemi olarak da görülebilir. Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910) (Töz ve Fonksiyon Kavramları), zamanının bilim felsefesi ve bilgi teorisindeki temel kavramların analizidir. O kendi bilgi teorisinin temellerini bu eserde atar. 1912'den itibaren Kant'ın eserlerinin basımı ile uğraşır. Bu dönemde Kants Leben und Lehre (Kant'n Yaşamı ve Öğretisi) (1918), Freiheit und Form (Özgürlük ve Form) (1916) eserlerini yayınlar.

Cassirer'in düşünce çizgisi, Hamburg Üniversitesi'nde göreve başladıktan sonra netleşir. Özellikle onun Warburg Kütüphanesi çevresinde toplanan bilim adamlarıyla ve kütüphanenin kültürel ortamıyla tanışması, bu konuda asıl belirleyici faktör olmuştur. Onun felsefî sistemine de adını veren temel eserleri; Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache, (1923) (Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil); Die Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken (1925) (Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme); Philosophie der symbolischen Formen III, Phanomenologie der Erkenntnis, (1929) (Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi), bu ortamda en verimli zeminini bulmuştur. Cassirer'in Hamburg'ta yaşadığı süre içinde yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: Die Begriffsform im mythischen Denken (Mitik Düşünmede Kavram Formu), Sprache und Mythos (Dil ve Mitos), Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Rönesans Felsefesinde Evren ve Birey), Die Philosophie der Aufklärung (Aydınlanma Felsefesi) Zur Einstein'schen Relativitatstheorie (1921) (Einstein'ın Rölativite Teorisi Üzerine).

1929-1930 yıllarında Hamburg Üniversitesi rektörlüğü yapan Cassirer, Nasyonal-sosyalistlerin baskısıyla İngiltere'ye gider ve 1933-1934 yıllarında Oxfort'ta ders verir. 1935'te oradan İsveç'e göç eden Cassirer Göteborg Üniversitesi'e geçer. 1939'da İsveç vatandaşlığına kabul edilir. Bu süre zarfındaki çalışmalarından bazıları şunlardır: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik (Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm), Descartes, Zur Logik der Wissenschaften (Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine), Die Platonische Renaissance in England und Schule von Cambridge (Cambridge ve İngiltere'de Platonculuğun Yeniden Doğuşu) Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (Sembol Kavramının Özü ve Etkisi) Philosophie und exakte Wissenschaft (Felsefe ve Kanıtlamacı Bilim)

1941'de ABD'ne göç edene kadar, bir kısmını yukarıda zikrettiğimiz kitapları yanında yüzü aşkın makalesi de yayınlanan Cassirer, burada, Yale ve Columbia üniversitelerinde felsefe dersleri verir. 1944'de İngilizce olarak yayınlanan An Essay on Man (İnsan Üstüne Bir Deneme) adlı eserinde kendi felsefesinin çok genel bir özetini yapar. 1945 yılındaki vefatından bir yıl sonra yayınlanan The Myth of State (Devlet Efsanesi)'de, hem devlet kavramına farklı bir bakış, hem siyasal düşüncenin tarihsel gelişiminin farklı bir yorumu, hem de nasyonal sosyalizm üzerine felsefî değerlendirmeler yer alır.

I. GİRİŞ

Sembolik Formlar Felsefesi hem Cassirer'in temel eserlerinin hem de onun felsefesinin adıdır. Kültür felsefesinin klasikleri arasında gösterilen Sembolik Formlar Felsefesi bir bütün olarak ve derinlemesine incelendiğinde, onun sadece kültür felsefesi içermediği, bilgi teorisinden dil ve bilim felsefesine, kavram teorisinden bilinç çözümlemesine kadar geniş bir yelpazeye yayılan problem alanlarıyla ilgili olduğu görülür. O aynı zamanda, merkezî problemi olan 'insanın üretimlerinin belirlenmesi' gayesine erişme yolunu, zihnin evrensel bir fenomenolojisinde görür. Bu fenomenoloji insan dünyası ve eserlerinin tarihselliğini ihmal etmeden, ama sırf tarihsel boyuta takılı kalmadan, insan kültürünün gelişim sürecini ortaya koyabilir. Böylece felsefenin ilk çağlarındaki birlik idesi, kadim bilgeliğin bütüncül gerçeklik kavrayışı modern çağlarda da gerçekleştirilebilecektir. Bu ide ve kavrayış dogmatik metafiziğin elindeydi, ama ondan alınmalıdır. Bunun yolu da, kuşatıcı bakış açısıdır. Bu düşünüş biçimiyle ortaya koyduğu felsefesinden hareketle Cassirer, geniş bilgi ve kavrayış sahibi, konulara tam hâkim olan bir yorumcu, felsefî geleneğin koruyucusu, -Habermas'ın deyimiyle- 'yüzyılın en son evrensel bilginlerinden biri' olarak nitelendirilmektedir.

Cassirer'i hedeflediği bütüncül kavrayışa götürecek yöntem fenomenolojidir. Daha önce zihnin evrensel fenomenolojisini hedefleyenlerin içinde Hegel öne çıkmaktadır. Bu yüzden o, Hegelci eğilime paralel bir yöntem izler. Ona göre Hegel, felsefî bilginin zihinsel formların bütününü kapsamasını ister. Bu bütünlük sadece bir formdan diğerine geçişte görülebilir. Gerçeklik bir *bütün*dür ama bu bütün bir defada verilmiş olamaz; düşünce tarafından, gerçek içsel hareketi içinde ve aynı içsel hareketin sistemli kımıldanışı gereğince gelişip açılmış olmalı, dolayısıyla da bilgiyi kendi ürünü ve salt üretimi içinde değil, saf süreç niteliği içinde anlamak söz konusu olunca, onun basamaklarının hepsi hesaba katılmalıdır.[1]

Sembolik formlar felsefesi, içinde geliştiği Kant geleneğine uygun olarak, bir ontoloji kurmak istemez; o, "dünyayı anlama sistemlerini, bu anlamanın çok biçimliliği içinde, çok biçimli anlamanın dışa vurduklarının tamamını içsel farklılıklarıyla birlikte, bütün halinde kavramaya çalı-

---

1 Ernst Cassirer. Bilginin Fenomenolojisi, Sembolik Formlar Felsefesi II, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005, s. VI-VII

şır. Ve bu noktada dünyayı *anlama*nın verili, gerçeklik sistemlerinin sırf tekrarı ve kabulü olmadığı onun, serbest bir zihin faaliyetini içinde taşıdığı anlaşılır."[2]

Görünüş dünyasının *arkasında*ki ve *öte tarafında*ki bir nesne, bir *kendinde şey* yerine, *görünenin kendisinin* içsel farklılığını ve çeşitliliğini arayan, bunların yalnızca insan zihninde, zihnin bizzat kendi içinde onların farklılığını vurgulama gücüne sahip olmasıyla kavranabileceğini kabul eden[3] sembolik formlar felsefesine göre insanın özüne ve doğasına ilişkin bir tanım varsa, bu tanım tözsel olarak değil, ancak işlevsel olarak anlaşılabilir. İnsanın karakteristik özelliğinin göstergesi metafiziksel değildir. İnsanlık halkasını tanımlayıp belirleyen, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence, din, sanat, bilim, tarih bu halkanın ögeleri ve çeşitli dilimleridir."[4] Bu dilimlerin sadece birinde ya da birkaçında takılıp kalmayan sembolik formlar felsefesi, kültürün içeriğinin sırf tek içerikten daha çok olduğunu ve bu içeriklerin genel bir form ilkesinde temellendiğini kabul eder ve kültürün tüm içeriğinin, zihnin aslî eylemine nasıl temel oluşturduğunu anlamayı ve göstermeyi dener.[5]

Ona göre burada şu soru sorulur: Zihnin çeşitli yönelimlerini yansıtan böyle bir merkezi alan ve aracı bir fonksiyon var mıdır? Eğer varsa, farklı formları bilmemizi mümkün kılacak özelliklere sahip midir? Bu soruların cevabı verildiğinde, aşkın eleştirideki a priori kategorilerle teşkil edilen birlikli yapı gibi bir yapının temeli bulunmuş olacaktır. Zihnin dışa vurduğu her form özü gereği birbirinden ayrı ise, bu takdirde onları birbirine bağlayan zihinsel bağ kurulamaz. Ama eğer onların ortak bir zemini varsa, o zaman birlik tasarımı sadece teorik bilgiyle sınırlı kalmaz; diğer zihin etkinlik ve üretimleri de bütüncül olarak keşfedilebilir. Cassirer bu ortak zeminin bağıntı formları olduğunu düşünür. İşte sembolik formlar felsefesi birlik talebini bu formlarla metafiziğin elinden alır. Bu bağıntı formları bilincin de birliğini oluşturur. Böylece bütüncül kavrayış nesne merkezli olarak ve nesne dünyasında değil, bilinç-

---

2 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 30

3 Ernst Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005, s.43

4 Ernst Cassirer. İnsan Üstüne Bir Deneme, Çev. Necla Arat. Yapı kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 90

5 Ernst Cassirer, Dil, Sembolik Formlar Felsefesi I, Çev. Milay Köktürk Hece Yayınları, Ankara 2005, s. 24

te gerçekleşir. Sembolik formlar felsefesi bu yüzden derinlemesine bir bilinç analizi yapmak ve bilincin birliğinin temellerini ortaya koymak zorundadır.

Sembolleri ve sembolik formları kuran bilinç algılayan, düşünen ve anlayan fonksiyonu ile kendini göstermekle beraber, onun saf mevcudiyeti ve içyapısı analiz edilmediğinde, sembol-bilinç ilişkisi tam olarak açığa çıkarılamaz. Bu güçlüğün nedeni bilincin bizzat kendisidir. Cassirer bilinç kavramını felsefenin gerçek Proteus'u* gibi görür. Bilinç birçok bilgi alanında ortaya çıkar ama her birinde anlamı ve yapısı farklı şekilde kavranır. Bilgi teorisi, metafizik, fenomenoloji, empirik psikoloji onu kendisi için talep eder. Bilinç etrafında hep yeni kavgalar olur. Sembolik formlar felsefesi ise bu problem içine batmak istemez. Bilgi eleştirisi gibi o da bilincin empirik kaynağını değil, salt mevcudiyetini sorar; bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, onda bulunan şeye, bilincin içyapı formlarının tasviri ve kavrayışına yönelir. Bu yönelim çevresindeki analizler sonucu görülür ki, bilincin sırrı, içinde binlerce bağıntının nabız atışının mevcut olmasıdır.[6]

Bilincin mevcudiyetinin temelinde algı bulunur. Dolayısıyla bilinç analizi algının analizini de zorunlu hale getirir. Ancak algı da, nesne ve ifade algısı olarak ikiye ayrılır. Kültür formları aynı zamanda ifade formlarıdır. Bu yüzden ifade algısı da bu analize dâhil olmalıdır. Cassirer'e göre her kültür formunun *ne*liği ve *öz*ü belirlenebilir. Daha sonra ise, formlardan her birinin anlamı, onların içeriği, fonksiyonları, birbirinden farklılıkları ve birbiriyle ilişkileri ve bağlantıları araştırılabilir. Sembolik formlar felsefesinde bu problemlerin cevabı aranmaktadır. Bu noktada bir kültür teorisine ulaşılır.[7]

Nesne algısına gelince; nesnelerin farklı algıları ancak bilincin oluşturduğu ölçü sistemiyle tek biçimli bilgi haline gelir. Kant tüm bilgiyi, bu ölçü sistemini de kuran a priori kategorilere bağlamakla, matematiksel doğa bilimlerinin ve matematiğin bilgisini garanti altına almıştı. Ancak Kant'ın çizdiği bu çerçeve, sembolik formlar felsefesi tarafından genişletilir. Çünkü sembolik formlar felsefesi sadece salt bilimsel, kanıtlamaya dayalı evren kavrayışına değil, dünyayı anlamaya çalışan tüm sistemlere

---

* Yunan Mitolojisinde çabucak şekil değiştiren kâhin deniz ihtiyarı

6 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.280

7 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.135

yönelir.[8] Teorik bilginin, dilsel, mitik, dinî düşünme ve estetik temaşasını farklı biçimde kavranması gerektiğini söyleyen Cassirer'e göre böyle bir kavrayışla, bu düşünme biçimlerinin hepsinde, nesnel bir anlam bağlamında ve nesnel bir seyir bütünü içinde, dünyanın tek biçimli ve kesin bir biçimlendirişinin değil, dünya hakkında bir biçimlendirmenin nasıl gerçekleştiği anlaşılır. Aklın eleştirisi böylelikle kültürün eleştirisine dönüşür.[9]

Akıl eleştirisi bilgi ve bilme yetisi ile ilgilidir. Eleştiride bilginin imkânı ve şartları tartışılmakla, dünyanın deneyim bilgisi ile biçimlendirilişi söz konusu edilmiş demektir. Bilgi zaten, temelinde zihinsel enerjinin yattığı bir şekil vermeyi ifade eder. O zaman yine arkasında zihin enerjisi olan, ama farklı formda dışlaşan başka zihinsel biçimlendirmeler için de eleştirinin temel mantığı ve yöntemi geçerli olmalıdır. Akıl eleştirisi bilginin oluşumundaki zihinsel süreçleri açığa çıkarmaktadır. Sembolik formlar felsefesi ise benzer yaklaşımla, kültür formlarının oluşma biçimlerini keşfetmek ister. Dolayısıyla sembolik formlar felsefesi geleneksel anlamda felsefî sistem olamaz ve olmak istemez. Bu felsefe doğrudan, *geleceğin bir kültür felsefesine prolegomena olma* denemesini ifade eder.[10]

II. KANT ve CASSİRER

Özgün bir Kant yorumcusu olan Cassirer aynı zamanda onun felsefesini eleştirmekten geri kalmaz. O, eleştirel felsefenin duruş noktasını ve problem alanlarını benimsemekle beraber, onlara getirdiği çözümler itibariyle zaman zaman Yeni Kantçı çizginin dışına da çıkar. Fakat Yeni Kantçılığın ve kendi çağının bilgi, kavram, bilim, kültür gibi güncel problemlerini eleştirel felsefenin düşünüş biçimiyle ve fenomenolojik bakış açısıyla yorumlar. Kant döneminde doğa bilgisi, doğa bilimi ve metafizik önemli problem alanları olarak görülmekteyken, Cassirer döneminde varlığın bilgisi anlamında metafizik problem olmaktan çıkmış, ancak doğabilimsel bilginin ve kültür bilimlerinin problem alanları genişlemiştir. Dünyayı doğa bilimlerinden farklı biçimde bilme çabası olarak kabul edilen kültür bilimleri doğa bilimine indirgenemeyecek bir yetkinlik kazanma yolu-

8 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 29-30

9 Cassirer. Dil, s. 24

10 Ernst Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956, s.229

na girmişlerdir. Ancak bu bilimler epistemolojik ve metodik bakımdan henüz temellendirilebilmiş değildir

Cassirer, Töz ve Fonksiyon Kavramları eserinde doğabilimsel düşünmenin içyapısını çözümler ve bu çalışmadaki sonuçları kültür bilimleri ile ilgili problem incelemeleri için verimli hale getirmeye çalışır. Bu çabasının sonunda o, genel bilgi teorisinin kavrayış tarzı ve sınırlılığının, bu bilimlerin temellendirilmesi için yeterli olmadığı sonucuna varır. Bu yüzden de ona göre genel bilgi teorisi genişletilmelidir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin temellerini araştırmak yerine, dünyayı *anlama* formlarının hepsini, onların kendine özgü yapısı içinde kavramaya ve onları birbiriyle karşılaştırıp içyapılarını belirlemeye yönelmek gerekir. Böylece genel bir zihinsel *formlar öğretisi*nin çerçevesi çizilebilir ve buna dayanarak kültür bilimleri hem metodik bakımdan hem de bilim olarak temellendirilebilir.[11]

Kant ne yapmıştı?

Kant'ın Eleştiri'si doğabilimsel bilgi örneğinden kalkıp deneyim bilgisini teminat altına almıştı. Kant'ın eleştirisi ve analizi öncelikle pozitif bilimle, matematik ve matematiksel doğa bilimiyle ilişkili oldu. Kültür bilimleri olgusunu 20. yüzyılın ilk başlarındaki şekliyle tanımayan Kant, bu bilimleri o zamanki formu içinde kabul edemezdi. Bu olgu 19. yüzyılın ilerleyen sürecinde ortaya çıktı ve onun asıl felsefî problemlerinin bilincine kademeli olarak varıldı. Sembolik formlar felsefesi bu noktaya el atmaya çabalar.[12] Bu bakımdan da, kültür alanını ve kültür bilimlerini Kant geleneğinden ayrılmadan temellendirme çabası, Cassirer'in ana çizgisi olarak kabul edilebilir. Hatta bu çabada, sembol ve sembolik form kavramı ve bu kavramın zihinsel temelleri açısından düşününce, dar anlamda doğa bilimlerinin, geniş anlamda bilginin konumlanışı değişir. Artık insan dünyasında birbiri ile mücadele eden farklı bilgi alanları yoktur; tam tersine, zihnin biçimlendiriciliği damgasını taşıyan üretimler vardır. Matematiksel doğa biliminde yahut matematikte nesnellik soruşturulurken, gerçekte bilginin temel ilkesi araştırılır. Sembolik formlar felsefesi ise bu bilgi alanlarıyla sınırlı kalmaz. Bilginin genel ve zorunlu ilkeleri sadece bilimsel dünya görüşünün şekillenişinde değil, ayrıca algı ve temaşanın bize taşıdığı dünya tablosunun varlık kazanışında da egemenliğini

11 Cassirer, Dil, s. 9

12 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 228

sürdürür. Bilimin penceresinin dışından dünyaya bakıldığında, onun olup bitmiş ve tamamlanmış olmadığı görülür. Daha önemlisi, Cassirer'in yaşadığı dönemde, dünyanın büyüsünü bozma yolunda büyük başarılara imza atan doğa bilimleri büyük bir kriz geçirmiş, onların nesnellik ve evrensellik gibi temel epistemolojik kavramları ağır biçimde sarsılmıştır. Doğa bilimsel bilgi bile Kant'ın yaşadığı çağdaki klasik fizikte cisimleşmiş bir bilgi değildir. Bu tabloyu da göz önüne alan sembolik formlar felsefesinin erişmeye çabaladığı tamamlanmış bir inşa yoktur; onun çizmek istediği çizgi, bir ana çizgidir.[13] O bu çizgi gereği, salt bilimsel ve pozitif evren kavrayışında durup kalmaz; evreni anlama sistemlerinin tümüne yönelir.

Gerçekte evreni anlama biçimleri aklın inşa ettiği sistemlerdir. Onlar dünyanın yapısını değil bilgisini bize taşırlar. Kant'ın akıl eleştirisindeki zihinsel faaliyet de nesnenin doğasını değil bilgisini ortaya koymuş, aklın dünyayı biçimlendiriciliğini temele almış, ancak doğabilimsel bakış açısıyla sınırlı kalmıştır. İşte Cassirer, eleştirinin temel mantığını zihnin başka faaliyet ve ürünleri için de geçerli sayar ve onların da bu bakış açısından anlaşılması gerektiğini dile getirir. O, bu konudaki kendi çabasını "*eleştiriyi genişletme*" olarak tanımlar.

Eleştirinin genişletilmesi

Eleştirel felsefe tamamlanmış halde bilince verilen nesne olmadığını, nesnenin, bilincin kendiliğinden eylemiyle, sentetik birlik vasıtası ile kurulduğunu kabul eder. Bu, Kant'ın *Kopernikvari devrim*idir ve sembolik formlar felsefesi de bu düşünceyi, onu geliştirmek için kabul eder.[14] Kant'ın bu yeni konumlamasında, nesnel varlık, deneyimin nesnesi olarak adlandırdığımız şey, sadece bilme yetisi temelinde ve a priori birlik fonksiyonları altında mümkün olabilir. Öyleyse nesnel bilmeden söz edilemez; sadece zihnin kendi içyapısı ile varlığı bilme çabasından bahsedilebilir. Bu bilme çabası, diğer yönüyle, zihnin varlığı kendi içyapısına göre biçimlendirmesi anlamına da gelir. Yani "sembolik formlar felsefesi Kant'ın eleştirel felsefeye göstermiş olduğu yolu takip etmeye çabalar. O, mutlak varlığın do-

13 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 229

14 Ernst Cassirer, Mitik Düşünme, Sembolik Formlar Felsefesi II, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005, s. 55

ğası ile ilgili genel bir dogmatik önermeden hareket etmek istemez; her şeyden önce, bilginin nesnesi hakkında, varlık hakkında her zaman bilgi anlamına gelen şeyi; nesnelliğe hangi yolla ve hangi vasıtayla erişilebileceği ve kolayca ulaşılabileceği sorusunu sorar."[15] Fakat sembolik formlar felsefesi bu noktada, eleştirel felsefenin *a priori formlar*la gerçekleştirdiği biçimlendirmeyi temel alıp kendini onunla sınırlamak yerine, bu biçimlendirme yanında başka zihinsel biçimlendirmeleri de kabul eder ve Kant'ın akıl analizini bütün bu biçimlendirmelerde gerçekleştirmeyi hedefler. Çünkü Cassirer'e göre Kant'ın Kopernikvari devrimi mantıksal yargı fonksiyonuyla sınırlı değildir; her türlü zihinsel biçimlendirme ilkesi ve sistemine doğru yayılır. Kavrama yetisinin a priori formları deneyimimizi mümkün kılmakla, dünyaya zihinsel bir biçim verme fiilini kendi yollarında gerçekleştirmiş olur. Diğer açıdan bakıldığında, bu formların mümkün kıldığı deneyimin bilgisi, yani teorik bilgi zihnin ürünüdür. O zaman, zihnin diğer ve farklı türden üretimlerinin de yine farklı bir biçimlendirmeler olduğu söylenebilir.

Sembolik formlar felsefesi, nesne bilinci kategorilerini sadece teorik-aklî etkinlik alanında aramaz; bunun yanında, izlenimler kaosundan doğru teorik dünya tablosunun biçimlendiği her yerde, nesne bilinci kategorilerinin etkili olmalarından hareket eder.[16] Daha önce belirtildiği gibi, Cassirer hem teorik bilgi fonksiyonunun, hem de dilsel, mitik, dinî düşünme ve estetik seyir fonksiyonunun farklı biçimde kavranması gerektiğini ve dünyanın tek biçimli biçimlendirilişinin değil, daha ziyade dünya hakkında bir biçimlendirmenin gerçekleşme yolunu kavramakla, akıl eleştirisini kültür eleştirisine dönüştürme amacındadır.

Cassirer'in teorik dünya tablosunun biçimlenişi olarak kabul ettiği sanat, dil, mitos ve bilgi birbirinden ayrı, birbirine karışıp kaybolmayan ve gerçek olanın bir yönünü kuran, zihnin kendini dışlaştırmasında takip ettiği yollar anlamında kavranınca, problem açık hale gelir ve bu problem genel bir kültür bilimleri felsefesine giriş yolunu açar. O, bunu temellendirmek için, Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği *zihniyet devrimi*nin analizini yapar.

Kant kendi zamanına kadar bilgi ile onun nesnesi arasında kabul edilen ilişkiyi radikal biçimde değiştirmiştir. Gerçekten de yapılması ge-

---

15 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 227-228

16 Cassirer, Mitik Düşünme, s. 55

reken, verilmiş olan nesneden hareket edip nesnenin özelliklerini ontolojik metafiziğin anladığı anlamda belirlemek yerine, hakikaten kolayca ulaşılabilecek olan bilgi yasasıyla başlamak; kavrama yetisinin analizi ile yargının temel formunu bulmak ve bu formu tüm genişlemeleri içinde belirlemektir. Kavrama yetisinin analizi, varlığın tüm bilgisinin ve kavramlarının dayandığı şartları ortaya çıkarır. Fakat bizi bu analizi yapmaya yönelten nesne, mantıkî olarak belirli bir nesnedir ve anlama yetisinin sentetik birliğine dayanır. O halde her nesnelleştirme kesin bir şey değildir; sadece, bilimin temel kavramlarında, özellikle matematiksel fiziğin temel önermelerinde ve kavramlarında ifade edilebilen nesnel yasalılık formu kesin bir şeydir. Fakat Eleştiriler'de nesne, Kant'a kendini sınırlı biçimde gösterir. Çünkü zihnin kendiliğindenlik fiilinin damgasını taşımayan matematiksel-doğabilimsel nesne, idealistçe kavranışı ve yorumu içinde her gerçekliği bulundurmaz. Her eleştiride gerçekliğin hep yeni bir tarafı ortaya çıkar. Eleştirel-idealist zihin ve gerçeklik kavramları Kant'ta derece derece açılır. Zihnin gerçek bütünlüğü de, analizin gelişmesinde kendini açar.[17] Bu durumda dünyanın tek biçimli belirlenişi değil, dünya hakkındaki tüm belirlemelerin, kendi mantıkî çerçeveleri ve zeminlerinde taşıdıkları değerin kabulü öne çıkmak zorundadır. Böylece kendine özgü her belirleme, yani her sembolik form insan zihninin farklı boyutta bir faaliyeti olması itibariyle, özel bir konum kazanır. Halbuki Kant doğru bir noktadan başlamış, ama bunu atlamıştır.

Doğa dünyasındaki nesne dışında bir de insan dünyasındaki nesneye yahut olguya ısrarla dikkat çeken Dilthey, bunu yapmakla Kantçı düşüncedeki boşluğa Cassirer'den önce işaret etmiştir. Fakat Dilthey ile Cassirer arasındaki en önemli fark, Dilthey'in salt kültür ve tarih alanında kalarak ve bu alanların özniteliklerini ortaya koyarak metodik anlamda bağımsızlık talep etmesine karşılık, Cassirer'in, bizzat doğa bilimi üzerine felsefî incelemeler yaptıktan ve onlardaki dönüm noktası anlamına gelen değişimi bilgi teorisi açısından yorumladıktan sonra, farklı bir kültür kavrayışı ve yöntem anlayışı geliştirmiş olmasıdır. Dilthey *tarihsel-tekil*in bilimine yer açmak için, onun *doğabilimsel-genel* ile farkını kanıtlamak, özel-tekilin kendi doğasından kalkarak yeni yöntem talep etmek zorundadır. Cassirer ise bu farkları Dilthey gibi vurgulamakla beraber, sadece onlara dayanmaz; yeni doğa bilimi anlayışından da destek alır. Çünkü

17 Cassirer, Dil, s. 23

problemin kaynağı olan doğabilimsel bilim ve bilgi anlayışında, onun evren tasarımında bir çatlama olmuş; mutlaklık, indirgemecilik ve tek biçimlilikten göreliliğe ve çok boyutluluğa geçiş gerçekleşmiştir. Bu geçiş kültür bilimlerinin kendisinden kaynaklanan herhangi bir etkiyle değil, doğa biliminin kendi gelişim sürecinde gerçekleşmiştir.

Dilthey'ın Kant tarafından salt akıl varlığı haline getirilmiş olarak gördüğü insan, Cassirer'de saf aklın a priorilerini genişleten ve dünyayı zihinsel olarak farklı veçhelerde -sembolik formlar halinde- biçimlendiren ve bunu ifade halinde dışa vuran bir varlık olarak tasarlanmış olmaktadır. Onun bütün biçimlendirme tür ve nitelikleri aynı derecede önem taşır. Bu etkinliği gerçekleştiren bir 'sembolleştiren varlık'ta da a priori kategorilerden de söz edilemez. Bu açıdan bakıldığında, bazı yorumcuların (R.A. Makkreeş) Cassirer'i Kant ile Dilthey arasında konumlaması çok isabetli gibi görünmektedir.

III. VARLIK

Bazı felsefe tarihi okumalarına göre, varlık-düşünce ilişkisi, felsefenin başlangıçlarından beri öznel-nesnel ya da somut-soyut karşıtlığı gibi çeşitli karşıtlık biçimleri içinde ortaya çıkmış, farklı felsefi eğilimler bu problemi çözme çabalarında farklı noktalardan hareket etmişlerdir. Cassirer de felsefe tarihini bu bakış noktasından gözlemler. Ancak o ontoloji tartışması yapmaz. Varlık verilidir. Varlığın bilinmesinden ve bu bilme çabası içinde varlığın anlamından söz edilebilir.

Sembolik formlar felsefesi, sembolik formları, varlığı kendine has özellikleri içinde deneyimleyerek varlığın kesinliğini ve karakteristiğini zihne taşıyan kırılmalar olarak kabul eder ve bu kırılmalardan her birinin kırılma endeksini göstermeyi dener; farklı yansıtma araçlarının doğasını tanımak; onların her birini yine onların kendi içyapısının yasalarına ve özelliğine göre anlamak ister.[18] Bu bakımdan sembolik formlar, salt dolaylılığın oluşturduğu bir dünya sayılır. Onlar varlığı, kendinde ve kendi niteliklerine sahip şey olarak bilince taşımazlar. Burada kırılmaya yol açan şey, -ışık kırılması örneğinden hareket edersek- zihin prizması olarak düşünülebilir. Nasıl prizmada kırılan her ışık kendi kırılma eğilimi ve yönüne, yani görülebilir bir kırılma gerçekliğine sahip ise; nasıl her ışık

18 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 13

demeti, ayrı doğaya sahip olarak, aynı kaynaktan gelen ışığı yansıtmaktaysa; deyim yerindeyse, zihin prizmasında kırılan varlık yansıması da kendine özgü gerçekliğine sahiptir. Bu açıdan bakılınca teorik bilgi veya mitos ya da sanat, nesnel gerçekliğin zihindeki dönüşümü ve bunun dışa yansımasıdır. Onların her biri kendine özgüdür. İçerik olarak farklı, ama form olarak aynı niteliğe sahip olması itibariyle, onlar arasında öncelik-sonralık, değerlilik-değersizlik ayırımı yapılamaz.

Başka açıdan düşünülünce, ışık prizmasının yansıttığı şeylerin her birinin, ışığın içyapısının unsurlarından sadece birisi olduğu sonucuna varılır. Bu ışık demeti ilk kaynaktaki ışığın aynısı olarak görülemeyeceği gibi, onun ilk kaynakla ilişkisiz olduğu da söylenemez. Farklı yansıma yönlerinde ortaya çıkan ışınlar, ışığın kendisinde içkindir. Bu anlamda prizma sadece ayrıştırıcıdır. Zihin prizmasında ise bu anlamda bir "sırf ayrıştırıcılık" yoktur. Ondan yansıyan, varlıkta bir yönüyle içkin olmakla beraber, zihin onları kendine göre yeniden ve gerçek anlamda oluşturur, biçimlendirir. Ürün artık kaynağın aynısı, tıpkıbasım gibi yansıması olmaz.

Sembolik formlar felsefesi, bu probleme çözüm teklifinde, farklı bir hareket noktası seçer. O, "...donmuş karşıtlıktan oluşan, sabit, adeta kendi içine kapanmış bir ben ile aynı şekilde var olan, bu benin karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve -eğer yapabilirse- yeterince mevcut olması gereken şartları bulmak ister. Sembolik formlar felsefesi bu noktada bu şartların aynı cinsten olmadığı; karşıtlık gösteren olguların farklı düşünme, anlama, kavrama boyutları olduğu ve bu farklılık dolayısıyla ben ile dünyanın bağıntısının da birçok ifade ve biçimlendirmeye uygunluk teşkil ettiği sonucuna varır."[19] Yani sembolik formlar felsefesi, varlığın kendisiyle ve onun tözel anlamda varoluşu ile ilgilenmez; onun bilinç tarafından farklı yollarla şekillendirilmesi sürecinde, bizzat bu yolların içyapısını ve şekillenen kırılmanın doğasını düşünce nesnesi haline getirir. Bu incelemede varlığın varoluşuna fiilî müdahale olmadığı gibi, varlığın, kendi var oluşunun dışına taşınması da söz konusu değildir. "Sembolik formlar felsefesi dünyayı anlama sistemlerini, bu anlamanın çok biçimliliği içinde, çok biçimli anlamanın dışa vurduklarının tamamını içsel farklılıklarıyla birlikte, bütün halinde kavramaya çalışır. Ve bu noktada dünyayı anlama-

19 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 208

nın verili, gerçeklik sistemlerinin sırf tekrarı ve kabulü olmadığı, onun, serbest bir zihin faaliyetini içinde taşıdığı anlaşılır."[20]

Buradaki hareket noktası dıştaki bir varlığın gerçekliği veya bu varlık üzerine yapılan herhangi bir türden belirlemenin öznel ve nesnel temeli ya da bunların önceliği-sonralığı değildir. Bu anlamda Cassirer, ilk başta beraber olduğu Kant'tan da ayrılmış olmaktadır. Kant'ın erişilemeyen, nüfuz edilemeyen "kendinde şey"ini kabul etmeyen Cassirer'in hareket noktası, varlığın zihinsel olarak biçimlendirilmesi vakıasıdır. Semboller halinde dışa vurulan bu biçimlenmişlikte ne zihinsel ne de nesnel olanın önceliği vardır. Düşünsel olanı zihin, kendi oluşturduğu duyusal şeylerde açık hale getirmektedir. Bu, semboldür. Sembolik olan şeyde, somutu aşan içerik somut formda dışlaşmıştır. Sembolik olan şey hiçbir zaman bu tarafa ya da öbür tarafa, aşkının ya da içkinin alanına ait değildir, sembolik şey biri ya da diğeri de değildir. O, diğerindeki birini .e birindeki diğerini ifade eder.[21] Hayalî, keyfî tasarımlar olmayan, nesne ile ilişkilenmişlik zeminine dayanan gerçek sembolde metafiziksel nitelikli ikici ya da çoğulcu bölünmeler olmaz.

Bu yaklaşımdan hareketle, sembolik formlar felsefesi, varlığın kendisiyle ve onun tözel anlamda varoluşu ile ilgilenmez; onun bilinç tarafından farklı yollarla şekillendirilmesi sürecinde, bizzat bu yolların içyapısını ve şekillenen kırılmanın doğasını düşünce nesnesi haline getirir. Bu incelemede varlığın varoluşuna fiilî müdahale olmadığı gibi, varlığın, kendi var oluşunun dışına taşınması da söz konusu değildir. Sembolik formlar felsefesi buradaki zihinsel süreçte zihnin sentez formunu görür. Ayrıca o, sentezin sadece bilim verilerinin düzenlenişinde ortaya çıkmadığını, sentezin başka formlarının olduğunu; yani başka oluşturma biçimlerinin mevcudiyetini kabul eder. Zihnin diğer şekillendirmeleri nesnellik ve genel-geçerliliğe farklı yollarla erişirler.[22] Bu, yani dış dünyayı salt öznel değil, nesnellik iddiasıyla yeniden biçimlendiren oluşturma fiili, zihinsel hayatın bütününde gerçekleşen temel fonksiyondur. Herhangi bir nesnenin veya olayın herhangi bir şekilde ifadesiyle, nesnel gerçeklik zihne taşınmış ve yeniden biçimlendirilmiş olmaktadır. Kimyada demirin simgesi olan Fe ile demir maddesi arasında hiçbir illiyet bağlantısı veya somut

20 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 30

21 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 524-525

22 Cassirer, Dil, s.22

ilişki olmadığı halde, Fe, nesnenin yerine geçmektedir. Ayrıca bizim açımızdan nesneyi belirleyici gibi görünen nitelikler, gerçekte nesnede olmayabilirler de. Mesela renk, renk olarak nesnede olan bir özellik değildir. Renk gerçekte ışığın farklı dalga boylarında nesne tarafından yansıtılması olmakla beraber, mesela mavi bir nesne ışığı x dalga boyunda yansıtan nesne değil, mavi nesne olarak anlatılır. Burada ifade, pasif bir varolanın bir zihnin nesneyi yansıtması değil, nesneyi belirleyen bir zihnin enerjisi haline gelir. Bu enerji sayesinde, sıradan bir görünüş, anlam ve kendine özgü bir zihinsel içerik kazanır. Artık öznel-nesnel karşıtlığı da anlamını kaybeder. Varlık esas itibarıyla, bu ikisinin kesişme noktasıdır.

Öznel-Nesnel Karşıtlığının Aşılması

Varlığın bilinmesi problemi ile başlayan, varlık-düşünce, görünüş-gerçeklik ilişkisi gibi isimlendirmeler altında tartışılan öznel-nesnel olanın ilişkisi, düşünce tarihi boyunca farklı şekillerde konumlanmıştır. Değişik adlarla adlandırılmışsa da, düşünce ya da görünüş özne kutbunu, varlık ya da gerçeklik nesne kutbunu temsil eder. Bu ilişkinin zaman içinde karşıtlık şekline dönüştüğü ve düşünürlerin bu problemi bazen nesneyi, bazen özneyi temel alarak çözmeye çalıştıkları görülür.

Antik felsefenin ilk devri her şeyden önce bir tabiat felsefesidir; yani bu devrin felsefesi öncelikle cisimler alemini bilmek ister.[23] Herakleitos bu anlamda varlığın aslını sorar. Herakleitos'a göre âlem bitmeyen bir değişme içindedir. Bu âlemde sabit olan, devam eden bir şey yoktur. Sabit sandığımız her şey sadece bir görünüştür. Âlemdeki bu sürekli oluş da eşyanın zıtlarına dönüşümü ile gerçekleşir. Bu zıtlıktan âlemdeki sürekli oluş doğar; âlemdeki her şey akış halindedir. Sabit kalan tek şey bir madde olmayıp, bütün değişmeyi idare eden kanundan ibarettir.[24] Hareketsizlik, durma, bir kelime ile varlık duyuların bir yanılgısıdır. Aynı nehre iki kez girmek mümkün değildir. İçine daldığımızı sandığımız dalgalar artık bizden uzaktadırlar.[25]

Bunu nasıl bilebiliriz?

---

23 Ernst von Aster, Felsefe Tarihi Dersleri, Yayına Hazırlayan: Macit Gökberk, İ. Ü. Edebiyat Fak. Yay., İst.,1943, s.68

24 Aster, age, s.35-37

25 Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev.: H Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst.,1993, s.22

Herakleitos duyusal algı ve akılsal sezgi ve kavrayış (logos) arasında ayırım yapar. Gözlemi bilgimizin zorunlu ön koşulu olarak görür ama onu bilgiyi temellendirmekte yeterli kabul etmediği söylenebilir.[26] Duyular bize, durmayıp geçen şeyi gösterirler ve yalnızca duyuma dayanan bilim aldatıcıdır. Duyular tek algı aracımız değildirler ve bundan başka akla sahibiz: Ezelî ve ebedî oluşta tek hareketsiz nokta olan tanrısal kanun.[27]

Parmenides ise varlığın neliği sorusuna verdiği cevapta, Herakleitos'un kesin biçimde karşısındadır. Parmenides felsefesinin başına, diğer bütün düşüncelerinin kendisinden çıkarılabileceği kilit mahiyetinde olan şu önermeyi koyar: Varlık vardır, yokluk yoktur. Bu önermeye aykırı olan, varolmayanı var yapmaya kalkışan her felsefe daha ilk adımda yanlış yola sapmış olur.[28] Varlığın var olmadığını söylemek imkânsızdır. Çünkü var olmayan düşünülemez, bilinemez ve dile getirilemez.[29] Önceki bütün filozoflar ve özellikle Herakleitos bu prensibe aykırı hareket etmiştir. O, değişmeyi, hareketi ana prensip yapmıştır. Halbuki böyle bir prensibi kabule kalkarsak, zorunlu olarak çelişkiye düşeriz. Değişmeyi prensip diye düşünmek bir şeyin önce belirli bir şey, sonra da başka bir şey olduğunu düşünmek demektir. Bir objenin değiştiği kabul edilirse, bu obje hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey olur.[30] Değişmede değişen şey bir an önce ne ise o şey olmaktan çıkmakta ve başka bir şey olmaktadır. O halde önceki şeyin neyse o olarak ortadan kalktığını, buna karşılık bir an önce olmayan yeni bir şeyin ortaya çıktığını kabul etmek gerekir. Bu, bir an önceki şeyin var olmadığını, ortaya çıkan şeyin, önce var değilken şimdi var olduğunu söylemek demektir. Bu, akılsal bakımdan imkânsızdır. Varolan nereye gitmiştir ve varolmayan nereden ve nasıl varlığa gelmiştir?[31]

Eleacı varlık kavrayışında düşünce ve varlık öyle kavranır ki; onlar sadece birbiriyle ilişki içinde değildirler, aynı zamanda onların birbirine uygun olmaları gerekir. Düşünce ve varlık birbiriyle örtüşür. Varlık olan şeydir; kendi saf özüne göre anlam kazanır; doğrudan düşünme vasıtasıyla kavranabilir ve sadece düşüncede gözlenebilir. Bu yüzden varlık ve

---

26 Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, İzmir,1995, s.110

27 Weber, age, s.23

28 Aster, age, s.39

29 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.118

30 Aster, a.g.e. s.39-41

31 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.120

düşünce sıkı özdeşlik ilişkisi içinde bulunur. Eleacı anlayışta düşüncenin gerçek-özdeş, değiştirilemez varlığa bağlanmasından şu sonuç çıkar: Düşünce oluşu meydana getirmemiştir ve bu oluşu kavrayamaz. O zaman düşünce oluşu inkâr etmeli ve kendi içinde çelişkili bularak reddetmelidir. Bu sonucu Eleacı mantığın öncüllerinden çıkaran Zenon'un aporileri kabul edildiğinde, duyum dünyası tüm bağımsız gerçekliğinden yoksun bırakılır; fenomene herhangi bir biçim verme denemesi reddedilir ve duyu dünyası kendi içinde boş bir fenomen haline gelir.[32]

Parmenides'e göre değişmenin, hareket ve çokluğun olduğuna inanmamızın kökü, bizi devamlı olarak yanıltan duyusal algılarımızda bulunur. O, bu noktada Herakleitos ile aynı düşüncededir.[33] Her şeyin aktığı anlayışı bizi görünüş âlemi ile reel âlemi birbirinden ayırmak gerektiği fikrine ulaştırır. Görünüş âlemi duyularımızla kavradığımız âlemdir, bu âlemin arkasında gizlenen reel âleme ise ancak akılla varabiliriz. Görünüş âlemi sabit ve devamlı eşyadan oluşmuş gibi görünür. Halbuki gerçek âlem devamlı oluş halindedir. Duyularımız bize bir nehri hep aynı nehir olarak gösterirler ve böylece bizi yanıltırlar. Fakat akıl bize hakikati, âlemin asıl manzarasının nasıl olduğunu gösterir.[34] Bu anlayışta Herakleitos ve Parmenides birleşirler. Fakat bu iki âlemden hangisinin gerçek, hangisinin görünüşte olduğu noktasında iki filozofun yolları birbirinden tamamen ayrılır. Herakleitos'a göre sahte ve görünüşte âlem içinde eşyanın sabit kaldığını sandığımız âlemdir; asıl gerçek âlem ise sürekli değişme içinde bulunan âlemdir. Parmenides'e göre ise sahte ve görünüşte olan âlem değişme halinde bulunandır; ancak değişmeyen, duran ve bir olan âlem hakiki âlemdir.[35] Parmenides'te akıl için bölünmez bir birlik olan evren, duyulara göre rakip iki âleme veya elemana ayrılır.[36]

Parmenides'in akılsal bilgi-duyusal/deneysel bilgi ayırımında daha önceki filozoflardan, bu arada Herakleitos'tan daha ileri gittiğini söylemek zorundayız. Bu tutuma göre deneyden hiçbir veri almaksızın ve ona hiçbir şekilde itibar etmeksizin, hatta ona tamamen ters düşerek sadece ve sadece mantıksal akıl yürütmelere dayanılmalıdır. Çünkü her tür-

32 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.204-205

33 Aster, age, s.40

34 Aster, age, s.37

35 Aster, age, s.40

36 Weber, age, s.18

lü duyu-deney bilgisi en iyi ihtimalle bir sanı vermekten daha ileri gidemez. Sanı ise doğrunun ve hakikatin zıddıdır.[37] Parmenides varlığı düşünceye, düşünülmeye özdeş kılmaya çalışmamaktadır. Onun için asıl olan, temel olan, önce gelen varlıktır ve varlık var olduğu için düşüncenin konusudur. Buna karşılık var olmayan da var olmadığı için düşünülmez ve ifade edilmez.[38]

Herakleitos ile Parmenides veya Herakleitosçular ile Elea mektebi arasındaki zıtlık felsefe tarihinin ilk gerçek ve şuurlu görüş ayrılığını ifade eder.[39] Sonraki filozoflar Herakleitos-Parmenides çatışmasının ortaya koyduğu varlık-oluş arasındaki ilişkiler problemini kendi felsefelerinin merkezi problemi olarak konumlamak zorunda kalırlar.[40] Herakleitos'un kendinden sonrakiler üzerinde etkisi çok büyük olmuştur. Onun oluşu tanrılaştırması Parmenides'in tepkisini ve oluşun inkârını doğuracaktır. Herakleitos-Parmenides zıtlığı ise Yunan felsefe tarihinde bundan sonra ortaya çıkacak olan çoğulcu materyalistlere yol açacaktır. Platon ve Aristoteles'in öğretileri Herakleitos'un oluş öğretisi ile Parmenides'in varlık öğretilerinin birleştirilmesi denemeleri olarak tanımlanabilirler.[41]

Oluş ve oluşun inkârı ile başlayan, varlığın özünü bilme çabaları görünüş-gerçeklik ayırımını, buna bağlı olarak da duyusal-akılsal bilgi ve varlık ayırımını doğurmuştur. Artık düşünme faaliyeti bu öznel-nesnel karşıtlığının aşılmasına yönelir. İnsanı her şeyin ölçüsü kabul etmekle sofistler, özne kutbunu temsil ederler. Ama bu ölçü içinde bütün özneler için aynı şekilde bilinebilecek bir nesnelliğin olmadığı ve olamayacağı sonucuna varmakla, karşıtlığı adeta görmezden gelmekle ya da nesnel şeyin bilinme imkânını reddetmekle aşmaya çalışıyor görünürler.

Bu süreçte duyuların öznelliği ve tek tek somut varlıkları bilebileceği de kabul edilir. Ama bu bilgi gerçek bilme sayılmaz. Akla ise, kendine taşınan verilerin dışına çıkıp nesnel olan şeyi bilmesi görevi yüklenir.

Platon'da varlık-düşünce ilişkisi ve oluş daha farklı yorumlanır. "Eleacılığın duyu dünyasının boş bir fenomen olduğu sonucu Platon tarafından da kabul edilir. Platon'a göre de... bilgi eğer değişmez bir nesne-

---

37 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.113

38 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.119

39 Aster, age, s.38-41

40 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.113-114

41 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.111

ye, saf özdeşlik içindeki bir sabit olana yönelmezse, kendi içinde hiçbir sağlamlığa, hiçbir sınırsız doğruluk değerine erişemez. Bundan dolayı istikrarsız görünüş içinde süzülen, doğru anlamda hiçbir zaman **kendi kendisiyle aynı** olmayan duyu nesnesinden bilgi alınamaz. Ondan sadece, ...Platon'un **inanma** ya da **sanı** adıyla işaret ettiği belirsiz kavrayış alınır. İnanma ve sanı dışında, oluşun bilgisine asla erişilemez."[42] Yani "...varlığın oluşla ilgisi ne ise, gerçeğin de inanla ilgisi odur."[43] Fakat Cassirer Platon'un bu sonuçta durup kalmadığını, onu aştığını ifade eder.

Platon'a göre algılarımıza konu olan objeler devamlı değişme halindedirler. Bu gibi objeler için Herakleitos'un görüşü, yani eşyanın sürekli bir akış içinde olduğu iddiası doğrudur. Özel algılarımız bize sadece tek tek objeleri gösterirler. Fakat her türlü bilgi her şeyden önce genel kavramlar teşkil etmek demektir. Genel kavramları düşünmeden hiçbir bilgi meydana gelmez. Bu tek tek objeler düşünce sayesinde genel bir kavram altında toplanırlar. Genel kavramlar gerçek bir varlığa sahiptir ve ezelî ve ebedî olan bir alem vücuda getirirler. Platon bu genel kavramlara ideler ismini verir. İdeler aynı zamanda mükemmel olan varlıklardır. Bir objeyi bilmek onun idesini, dolayısıyla idealini bilmektir.[44] Mağara benzetmesinde görünen, duyunun konusu olan evren ile gerçek, aklın konusu olan evren ayırımını Platon çok açık biçimde yapar.

Platon'un ideaları düşüncenin konusu olan, düşünülen şeylerdir. Ama bundan dolayı onların yalnızca düşünce nesnelerinden ibaret oldukları, ideaların sadece düşünsel varoluşa sahip oldukları sonucu çıkmaz. Platon ideaların veya kavramların dış dünyada insan zihninden bağımsız olarak, gerçek bir varlığa sahip olduklarını düşünmektedir. Onlar böyle bir varlığa sahip oldukları içindir ki, zihnin de konusudurlar. Ancak idealar duyusal dünyadan ayrı bir yerde ve duyular tarafından kavranamayacak bir varlık tarzında bulundukları için, yalnızca akıl veya düşünce tarafından görülebilir.[45]

Eğer Platon, Eleacı düşüncedeki birlik-çokluk karşıtlığında birliği kesinlikle var olan olarak gösterseydi, saf idealar dünyası düşüncesi reddedilecekti. İdealar düşüncesi gerçi oluş kavramını dışta bırakır ama fark-

---

42 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.205

43 Platon, Timaios, Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay, MEB Yay., İst.,1989, 29 c

44 Aster, age, s.125-129

45 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.119

lılık kavramını talep eder. Düşüncenin, doğruluğun dünyası, hepsi farklı olan fakat bir diğeriyle sıkı ilişki taşıyan bir konumlama çeşitliliği içinde kurulur. Her idea elbette kendinde belirli bir şeydir ve kendi içine kapalıdır; sarsılmaz, sadece kendine bağlı, tek biçimli ve benzersiz yapıya sahiptir. Fakat bu tek biçimlilik niteliğinden, ideanın mutlak olarak kendi kendisinin sonucu olduğu yargısı çıkmaz. İdeanın salt-varlığı ve öyle-varlığı, bir başkasıyla ilişki taşır. Bu ilişkinin olabilirlik şekli ve onun kesin bilgi içeriği haline getirilebilirliği, çözülmeye çalışılan bir problemdir.[46] Platon oluş ile varlığı, akıl ile duyuyu başka bir zeminde buluşturmaya çalışmıştır. Bu ilişki tarzında duyusal varlığın gerçekliğin inkarı pahasına düşünce-varlık ilişkisi kurulmuş; karşıtlık, varlığa başka bir âlemde tözel nitelik tahsis edilerek aşılmaya çalışılmıştır. Ancak gölge varlık-idea karşıtlığı yine de sürmektedir.

Aristoteles duyusal kalitelerin duyudan ayrı olarak nesnel bir varlığa sahip olduğuna inandığı gibi, zihinsel varlıkların, yani formların veya özlerin de düşünen varlıktan ayrı ve bağımsız olarak var olduklarına inanmaktadır. Ona göre bilgide esas olan, özne ve onun tasarımları değildir, nesne ve onun özne üzerinde meydana getirdiği izlenimlerdir. Bilgi bilene değil, bilinene görelidir. Bu hem duyusal bilgi, hem akılsal bilgi; hem duyusal varlık, hem akılsal varlık için geçerlidir.[47] Aristo için reel olan bireysel olandır. Küllî kavramlar realite sahibi değildir; objelerin kendisinde gizlidir.[48] Bilgide duyuların yerini reddetmeyen Aristo'ya göre, bilmek dediğimiz şey ispat vasıtasıyla bilmektir. İspattan kastedilen ise ilmî kıyastır. Eğer ilmî bilgi gerçekten böyle ise, ispatçı ilmin doğru, ilk, doğrudan doğruya, sonuçtan daha çok bilinen, ondan önce ve sonucun sebepleri olan öncüllerden hareket etmesi gerekir.[49] Kanıtlama da mantığın konusudur ve zihinsel bir işlemdir.

Düşünme dediğimiz şey, objelerin zihinde tasavvurudur. Konuşma da düşünmeye uygun olduğuna göre, dil düşünmenin emrindedir. Dil ve düşüncenin formları aynı zamanda eşyanın da formlarıdır.[50] Yani dil, nihaî olarak nesneyi ve onun ilişkilerini taşımaktadır. Niteliği ne olursa ol-

---

46 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.205-206

47 Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi I, s.119

48 Aster, age, s.157

49 Aristoteles, İkinci Analitikler, Çev.:H.Ragıp Atademir, MEB Yay., İst.,1989, s.6

50 Aster, age, s.159

sun mantıkî düşünmenin ürünleri arasındaki ilişki esas itibariyle zihinde değil, varlıkta bulunur. Başka bir deyişle, zihindeki işleyiş varlıktaki işleyiştir. Varlığı metafizik incelese de, bu inceleme zihne yansıyacağı ve varlıktaki zorunluluklar zihinde de zorunluluk olacağı için, zihin ontolojik alandan kopamaz.

Aristoteles'in mantığı zihnin objeye mutlak bir tabiiyetidir. Aristo reelden bağımsız formel bir mantık düşünmez. Onun mantığı daima reelle temasını muhafaza eder. Önermeler ancak nesnelerin kendisine uygun olduğu takdirde doğrudur. Düşüncenin kanunları varlığın kanunları olduğu gibi, akıl yürütme de nesnelerin zincirlenmesidir.[51] Aklın ilkeleri değişmez, düşüncenin kendilerine göre işlemekte olduğu ilkelerdir. Ancak bunlar düşüncenin değil, cevherin zorunluluğu gibi görünmektedir. Eşyada zorunlu olan, akılda prensip haline gelmiş ilkeler olarak düşüncede de zorunludur. Tam bilme düşünce ile varlık arasında tam bir denklik kurulduğu anda gerçekleşir.[52] Yani Aristo'da varlık-düşünce özdeşliği söz konusu değildir ve aralarında uygunluk vardır. Varlık kendi tözelliğine sahiptir. Onun duyusal yolla neliğinin bilinmesi mümkün olmaz; duyusal olarak algıladığımız verilerden, zihinde/düşüncede akıl yürütme, ispat ve tanım ile onun ilk ilke ve nedenlerinin bilgisine ulaşırız. Bu süreçte düşüncenin bizzat kendinden bir şey katması söz konusu değildir. Onun kategorileri varlıktan gelmektedir. Dolayısıyla varlık ve düşünce kendi varoluşlarına sahiptir. Ama bilgi, nesne merkezli olarak elde edilen bir şeydir.

Aristo'ya göre değişme, bir şey olmaya doğru değişmedir. Değişen şey maddedir. Maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey, formdur.[53] Oluş maddenin form değiştirmesi, bir formdan başka bir forma geçmesidir ve bir gerçekliğe sahiptir. Ama varlık oluş veya sırf sabit kalma durumlarından birinin içinde değerlendirilmez. Onda değişen şey farklı formlara girme, değişmeyen şey ise form içinde varolmadır. Varlığın tözü, formu duyusal olarak değil, düşünsel olarak kavranabilir.

Aristo'nun varlık-düşünce ilişkisini bu şekilde belirleyişi ve karşıtlığı varlık-düşünce karşılıklılığıyla aşma çabaları çok etkili olmuştur. Ancak bu çözüm tarzında öznellik nesnelliğe bağımlı hale getirilmiştir.

---

51 H. Ragıp Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, AÜİF Yay., Ankara,1974, s.93-96

52 Mübahat Türker-Küyel, Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, A.Ü. DTCF Yay., Ankara,1959, s.42-43

53 Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay. İstanbul 1996, 1069 b, 35

Descartes'ta özne-nesne veya varlık-düşünce karşıtlığı daha başka biçimde ortaya çıkar.

Cevher ve bu cevherin nitelikleri ayırımını yapan Descartes, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam niteliklerinin, cisimli cevherin özünü; düşüncenin ise düşünen cevherin özünü teşkil ettiğini ifade eder. Yani ruhun temelli sıfatı düşünce, cismin sıfatı ise uzamdır.[54] Düşünce ile uzamı, akıllı ve cisimli cevherin özünü teşkil eden başlıca şeyler olarak da düşünebiliriz. Ve o zaman onları, düşünen ve uzamlı cevherlerin kendinden, yani ruh ve maddeden başka bir şey olarak tasavvur etmemeliyiz.[55]

Bu noktada varlık ve düşünce tamamen farklı bir zeminde, iki ayrı cevherde temellendirilmiştir. Düşünce kendi başına tözel bir şey değil, bir tözün, ruhun niteliği; bizim bilebildiğimiz uzam ise cismin niteliğidir. Burada öznel-nesnel karşıtlığı daha da derinleşmiş ve birbirine indirgenemez tözel varoluşlara bağlanmıştır.

Kant'ta Aristo'nun tam tersi bir görüşle karşılaşıyoruz. Düşünme eşyayı düzenlemedir; zihnin bu faaliyeti belirli düzen formlarına göre gerçekleşir. Bu formlar eşyanın kendisinde bulunmaz.[56] Nesne deneyimi mümkün kılan a priori kategorilerde şekillenmiştir. Kavrama yetisi kategorileri ise deneyim zihinde bulunurlar. Bu bakış açısıyla Kant, özne-nesne ilişkisini felsefe tarihindeki temellerinden tamamen koparmış olmaktadır.

Aristo düşünceyi nesneye bağımlı kılmıştı. Kant ise tam tersine, nesneyi düşünceye bağımlı hale getirmiş ve bütün bilgiyi öznenin bilme imkânlarında temellendirerek bu karşıtlığı ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Modern felsefede gerçekleşmiş olan **öznel** değişim, yani uzun süre nesne etrafında konumlanan bilme ve bilgi anlayışının özneye kaydırılması, özne-nesne ilişkisini yeni bir zemine taşımıştır. Cassirer'e göre eski metafizik ve ontoloji, şeylerin birliğini tözel bir birlik olarak kabul eder. Şey, durumların değişiminde direnen kendi özdeşidir; bu konuma dayanır ve bağımsız, kendisi için varolan ilinekler o çekirdeğe sadece dıştan doğru girerler. Aşkın mantık ise, şeylerin analitik birliğini sentetik birlik haline getirir. Şey artık, değiştirilebilir belirlemelerin dizildiği -deyim yerindeyse- maddî bir iplik değildir; tersine bu iplikte dizilenmenin formu-

54 Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev.: Mehmet Karasan, MEGSB Yay., İstanbul,1988, s.60

55 Descartes, age, s.67

56 Aster, age, s.159

nu, sistemini ifade eder. Artık mutlak nesne olarak nesne değil, nesnel anlam merkezî problem teşkil eder; kendinde bir şey olarak nesnenin özelliği değil, bir nesneyle ilişki imkânı sorulur. Bilgi tekil, bireysel bir burada ve şimdi içinde durup kalmayınca; görünüşü deneyimin bağlamında dokuyunca gerçekleşir.[57]

Metafiziğin karakteristik davranışı bilgi alanını tümüyle aşmaktan ibaret değildir; tersine, bizzat bilgi alanında bir diğeriyle ilgili olarak belirlenmiş olan birbirine bağlı bakış açılarını birbirinden ayırmak ve mantıkî-bağıntılığını şeysel-nesnel şey halinde aksettirmekten ibarettir. Bu durum hiçbir yerde, bilginin nesnesinin ve öznesinin, düşünme ve varlığın ilişkisi sorusundaki kadar açıkça ortaya çıkmadı ve önemli olmadı. Bu karşıtlık bütün diğer karşıtlıkları kendi içinde taşır ve diğer karşıtlıklara doğru açılabilir. Şeyler ve zihin bir kez soyut olarak ayrılınca, onlar hemen, iki ayrılmış mekânsal çevrede, aralarında hiçbir anlaşılır nedensel aracılık olmayan içteki ve dıştaki ayrılmış dünyalar halinde ortaya çıkarlar. Ve burada en keskin biçimde uzlaşmazlık etkili olur. Temel düşüncenin aslî biçimlenişinde önceden gerçekleşen bu ayrılığı hiçbir diyalektik çözüm ortadan kaldıramaz.[58]

Dogmatik ontolojide karşıtlık varlık kavramında odaklanmıştır. Varlığın dogmatik biçimde kabulü ve böyle bir varlıktan hareket edilmesi zorunlu olarak düşünce-varlık düalizmini doğurur. Kendi tözel varoluşuna sahip bir varlık varsa, onun karşısında yine kendi tözelliğine sahip düşünce de var olmak zorundadır. Karşıtlığı çözme çabaları bu tözel ayrılıktan kalkıp, bu çatlağı ya varlıkta ya da düşüncede birleştirmeye çalışmışlardır. Cassirer'e göre modern felsefe, karşıtlık problemini varlık kavramının birliğinde değil, yaşantı kavramında odaklamıştır. Fakat nesnelliğin ve öznelliğin karşıtlığı dogmatik ontolojideki gibi bir formda çözülmeye çalışılırsa, o zaman yaşantının kendi çevresinde bir radikal karşıtlık oluşur. Yani karşıtlık varlık-düşünce ekseninden yaşantıya geçer.

Yaşantı adeta dogmatik varlık gibi kabul edildiğinde, sadece kendi saf doğrudanlığında var olan ve bu doğrudanlıkta kesinleşmiş bir şey olur. Yaşantının her yakalanışı ise bu doğrudanlığı tehdit eder. Çünkü varlığa ilişkin tasarlanan bilgi imgelerinde varlığın gerçekliğinin bireye

---

57 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.432-433

58 Ernst Cassirer, Subtanzbegriff und Funktionbegriff, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin,1910, s.359

düşen kısmı muhafaza edilince, tam ve upuygun olmasa da, varlık, kendisinin bir parçasıyla bu bilgi imgesine girmiş görünür. Ancak yaşantının saf doğrudanlığı bunun gibi bir bölünme ve parçalanmayı kabul etmez. Doğrudanlık bizim ona ilişkin oluşturduğumuz tanımlara girmez; gözlenemez. Hayatın aslî içeriği herhangi bir temsil formunda değil, sadece saf sezgide kavranabilir. Bu noktada iki karar gereği doğar: Zihnin tözelliğini, onun saf aslîyetinde; yani bütün dolaylı biçimlendirmelerde önceden var olan aslîyetinde arayıp aramama veya artık bu aracılıkların çeşitliliğine ve doluluğuna kendimizi vermek isteyip istememe. Zihnin tözelliğini onun bu saf aslîyetinde aramaya karar verdiğimizde, onun asıl nüvesini; ama mutlak biçimde yalın, kendi içine kapalı olarak ortaya çıkan nüvesini elde edebiliriz gibi görünür. İkinci kararda; yani tözelliği aracılıkların çeşitliliğine kendimizi vererek yakalama tercihinde ise, zihnin tüm gelişim manzarası önümüzden geçmekle beraber, bu manzaraya kendimizi derinliğine kaptırdığımızda, manzara, bağımsız bir gerçeklik ve tözlük olmaksızın yansıyan salt kopya haline gelir. Yaşantının çevresinde oluşan bu çatlak hiçbir uzlaştırıcı düşünceyle kapanamaz.[59]

Karşıtlık probleminin öznellikte ya da yaşantıda konumlanması onun aşılmasının teminatı olmadığı gibi, o zeminde karşıtlığın ele alınış şekli, çatlağı burada oluşturur. Cassirer'e göre, öznel-nesnel karşıtlığı doğmatik ontolojideki gibi tözelleştirici form içinde incelenirse, yani yaşantı ve düşünce ayrı tözel varlıklar olarak kabul edilirse, o zaman sembol-düşünce karşıtlığına düşülür; tözelleştirmede varlık içeriğinin sembolik içerikten adeta soyutlanması gerekir. Bu durumda da semboller kendi arkasındaki şeyin örtüsü olarak nitelendirilmelidir. Böyle bir yaklaşımda bu karşıtlık kendini kültür ve hayat arasında bir gerilim ve bir çatışma olarak gösterir. Artık, kültürün sürekli ilerleyen biçim verme ve oluşturma sürecinde oluşturduğu şeylerin hepsi, bizi hayatın aslîyetinden giderek uzaklaştıran şeyler olmaya mahkûm olur. Zihnin şekillendirici olarak bütün yoğun ve enerjik çalışması, onu kendi gerçek varlığının menşeinden o kadar uzağa götürür gibi görünür. Zihin artık tedricen, ince ve narin ama yırtılamaz örtüyü kendi etrafına yerleştiren kendi eserlerinde, kendi gerçek oluşturduklarında -dilin kelimelerinde, sanatın ya da mitosun tasvirlerinde, bilginin aklî sembollerinde- tutuklanmış görünür.[60]

---

59 Cassirer, Dil, s. 71

60 Cassirer, Dil, s.72

Herhangi bir şeyi dogmatik ontolojideki tözelleştirme formunda ele almak, o şeyi kendi olmayan içerikten soyutlamak, öz-ilinek ayrımı yapmak demektir. Tözde sadece töze ilişkin şey, yani tözlük bulunur. Yaşantı tözel bir şey olarak kabul edilirse, bu kabul onun kendi saf doğrudanlığında varolan bir şey olduğu kabulünü de içerir. O halde yaşantının bilinmesi ve tanımlanması için, onu bize taşıyan aracılardan soyutlanması gerekir. O zaman yaşantıyı doğrudan kavramak gerekir. Onu bir varlığı gözlediğimiz gibi de gözleyemeyiz. Çünkü o bir süreçtir. Yaşantıyı sembollerle ifade edemeyiz; zira semboller onun doğrudanlığını parçalayacağı için, varlık bir kısmıyla sembollerde yer alabildiği halde, kendi doğrudanlığında var olan ve kesinleşen yaşantı sembollerde yer alamaz. Geriye sadece saf sezgi yolu kalmaktadır. Bu da onun tanımlanmasını imkânsız kılar.

Problemin diğer boyutu ise, bu bakış açısı altında, yaşantıyı kavrayacak olan zihnin de ona eklenmiş bir şey değil, tözel bir şey olması gereğidir. Yaşantı kendi kendinde bir şey ise, zihin ya onun bir niteliği ya da kendi tözelliğine sahip bir varlık olmalıdır. Zihnin tözelliği nerede aranmalıdır? Tözellik biçimlendirmelerde önceden var olan saf kaynakta aranınca, zihnin mutlak biçimde yalın, kendi içine kapalı nüvesini elde edebiliriz. Burada aslında elde edilen, bilen bir zihnin değil, soyutlanmış bir özün bilgisi olur. Şayet zihnin tözelliği, yaşantı ile aracılık anlamına gelen sembollerde aranırsa, o zaman bu semboller nitelik olarak kabul edilmiş olur. Bu da, sembollerin kendi arkalarında töz barındırdıkları anlamına gelir. Burada zihin, kendi örtüsünü üretip -ki semboller zihnin ürettiği şeylerdir- arkasına gizlenmiş demektir. Başka açıdan bakıldığında ise; semboller duyusal şeylerdir. Onların arkasında başka bir gerçeklik kabul edilirse, duyusal başka bir duyusalı kendi örtüsü haline getirmek yerine, kendisi kendi duyusallığında ortaya çıkabileceği için, bu gerçeklik maddî değil, ruhsal bir şey olmalıdır. Yani bu kabulle, sembollerin arkasına gerçeklik olarak ruhsal bir şey yerleştirilmiş olur; semboller de ruhsal bir şeyin salt bir kopyası haline getirilir. Çünkü duyusal şeyin nasıl sırf düşünsel şeyin niteliği olduğu, sırf düşünsel şeyin reel bir şeye dayanmaksızın nasıl duyusal şey ürettiği açıklanamaz.

Daha önemlisi, semboller salt ruhsal şeyin kopyası haline getirilince, bu sembollerden oluşan kültürün tümü, zihnin kendi ürettiği örtüsü, adeta sır barındıran ve açılması gereken bir yapı haline gelir. Bu noktada zihin, semboller ve yaşantı birleştirilemez. Böyle bir tabloda kendi örtü-

sünü üreten zihin yaşantı ile arasına hep bu engelleri yerleştirir. Özetle söylemek gerekirse, tözelleştirici bakış açısı öznel-nesnel karşıtlığını ortadan kaldıramayacağı gibi, onun yaşantı veya özne temelinden kalkarak korunması yeni karşıtlıkların kaynağını oluşturur.

Cassirer bilen ve bilinenin veya özne ile nesnenin varlığının reddedilmesi gerektiği düşüncesinde değildir. "Teorik-bilimsel evren incelemeleri için deneyimin **nesneleri** sürekli ve zorunlu deneyim unsurlarıdır. Fakat bu unsurların bazı içeriklerine zorunluluk ve süreklilik verilir. Kendisine süreklilik ve zorunluluk tanınan unsur, bir taraftan düşünmenin deneyime dayandırdığı genel metodik kıstasa bağlıdır; diğer taraftan bilginin şu ana has durumunun, emprik ve teorik açıdan kesinleşmiş tüm bilgi incelemelerinin kaçınılmaz sonucudur. Bizim doğanın inşasında, deneyim dünyasının şekillendirilmesinde **öznel** ve **nesneli** soyut karşıt olarak kullanma ve uygulama özelliğimiz bu bağlamda incelenince, bilgi probleminin çözümü olarak değil, daha ziyade eksiksiz ifadesi olarak kendini gösterir."[61] Deneyimin nesneleri olarak kabul edilen özne ve nesne kutbu, deneyimin unsurları olmuş olur. Bu unsurların içeriklerinin tümü sürekli ve zorunlu kabul edilmez. Hangi içeriklerinin sürekli ve zorunlu olacağı bir taraftan düşünmeye, diğer yandan da empirik-teorik incelemeye bağlıdır. Düşünme bu zorunluluğu keyfi olarak değil, deneyim temeline dayandırır. Yani sonuçta nesnedeki zorunlu içeriklerin belirlenmesi esastır. Bilen özne ve bilinen nesnenin kesin ayrılığı, bölünmüş dünyalardan hareket etmeyi kaçınılmaz hale getirir. Bu ayrılıktan hangi amaçla hareket edildiği önemlidir. Karşıtlıktan, onun çözümü için hareket edilmesi, önceden mutlak, kesin bir şey olarak görülen ve kabul edilen bir durumun, yine bu kabulden vazgeçmeden ortadan kaldırılması çabası anlamına gelir. Bu da çelişkilidir. Bu hareket amacı karşıtlığın çözümüne değil ifadesine yönelirse, o zaman problemin konumu değişir.

Algı nesneyle doğrudan temas ettiğini sanır; o, şeylerin temsil edici işaretleriyle değil, kendisiyle ilişkilidir. Kavram ise kendini işaretlerden ayırmaz ve kendi yeterliliğini işaretlerde bulur. Burada bir sınır vardır. Algı ve seyrin doğrudanlığı ile mantıkî-çıkarımsal düşünmenin dolaylılığı arasındaki bu sınırın reddedilmesi ya da ortadan kaldırılması isteği, bilgi eleştirisinin, en keskin kavrayışlardan birini yerinden oynatması; yüzyıllar boyu süren bir gelenekte klişeleşmiş, gerçekten klasikleşmiş ayrımı bı-

61 Cassirer, Dil, s. 40

rakmak anlamına gelir.[62] Çünkü aslında sınırı koyan, geleneksel anlayıştır. Oysa bilgi eleştirisi algı ve düşünce arasındaki sınırı ortadan kaldırmak ister. Cassirer'e göre idealizm düşünülür dünyayı öteden beri duyulur dünyanın karşısına koymaya ve her iki dünyanın sınırlarını keskin biçimde ayırmaya yönelmiştir. Sınırlar da çok uzaklaşmıştır. Düşünülür dünyada zihinselliğin kendiliğindenliği, duyulur olanın dünyasında duyusal algılamanın pasifliği egemendir. Problemi en genel çerçevede önümüze koyan genel nitelik için bu karşıtlık uzlaşmaz ve çelişkili bir durum değildir. Duyusal ve düşünsel arasında, yeni bir karşılıklı ilişki ve bağıntı formu ileri sürülebilir. Duyusal ve zihinselin metafiziksel düalizmi, eğer zihinselin saf fonksiyonunun kendi somut gerçekleşmesini duyusalda araması gerektiği ve bu fonksiyonun gerçekleşmesini burada bulabileceği gösterilirse, aşılır. Duyusalın kendi çevresinde ifadenin ve izlenimin etki alanına ait olan şey ayrılmalıdır. Böylece bu karşıtlık belirlemesi idealizmin gelişmesini de kendinde taşır.[63]

Cassirer idealist bakış açısından ayrılmadan ve bir idealizm eleştirisiyle problemi çözme eğilimindedir. İdealizmin iki dünya ayırımı da birbirinin karşısına konmuş, tözel hale getirilmiş dünyaları içermesi itibariyle bu çatlağı derinleştirmiştir. İki farklı niteliğin egemen olduğu iki dünyanın varlığı ortadan kaldırılamaz. Ancak onlar arasındaki ilişki mutlak ayrılığın temeli olan unsurlar açısından değil, daha başka bir tarzda kurulmalıdır.

Eleştirel düşünüş için şimdi bu seçenek diyalektik bir görünüme bürünür. Bu düşünüş içsel ve dışsal deneyimin yabancı ve ayrı şeyler olmadığını, aksine, ortak şartlara dayandığını, bu deneyimin sadece bir diğeriyle ve birbiriyle sürekli ilgili olarak teşkil edebildiğini gösterir. Burada tözel ayrılma yerine karşılıklı ilişki ve tamamlayıcılık ortaya çıkar. Fakat bu karşılıklı belirleme niteliği sadece bilimsel bilginin etki alanında geçerli değildir; o, teorik kavrayışın ve bilmenin çerçevesi dışında gördüğümüz yerde de vardır ve varolmaya devam eder. Dilde de, sanatta da, hatta bizzat mitosta ve dinde bile ben ve dünyanın yalın bir karşı karşıya oluşu hâkim değildir. Burada da her ikisinin konumlanışı, iki kutbun sürekli gelişen bir uzlaşmasını sağlayan aynı süreçte şekillenir. Düşünüş tarzı ben ve dünya ilişkisini kaldırırsa, özne ya da nesne kutbunun soyutla-

62 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 72

63 Cassirer, Dil, s. 35

nışına neden olursa, bu uzlaşma gerçek anlamıyla yok olur.[64] Öznel ve nesnelin soyut karşıtlığı, kendi tüm zenginliği ve çeşitliliği içinde, ancak biz karşıtlığı kendi özel kavram vasıtasının ve teorik düşünmenin sınırları dışında soruşturunca ortaya çıkar. Sadece bilimin değil, dilin, sanatın, mitosun, dinin de kendi temel taşlarını tedarik etmeleri kendine özgü olur. Gerçek olanın dünyası, düşünsel olanın ve benin dünyası o temel taşlardan bizim için inşa edilir. Biz onları yalın ürünler şeklinde, verilmiş dünyaya sokamayız; aksine, onları varlığın her zaman kendine özgü bir biçimlenişini, varlığın özel bir ayrılma ve bölünmesini gerçekleşmeyi sağlayan fonksiyonlar olarak kavramak zorundayız.[65] Düşünsel olanın dünyasının inşasını sağlayan bu temel taşlar nesnel şeyler değildir, ama nesne dünyasından sağlanır.

Cassirer karşıtlık probleminin veya teorik bilginin dayandığı ve inşa edildiği farklı yetiler arasındaki çatlağın başka şekilde aşılması gerektiği kanaatindedir. Saf teorik alanda öznel ve nesnel dünyanın sınırlarının belirlenişi, bilimsel düşünme metotlarıyla gerçekleşir. Sınır belirleme öznel ve nesnel varlığın donmuş, ayrılmış, içerik bakımından tümüyle belirli etkinlik çevreleri olarak birbirinin karşısına konmadığını; aksine, her ikisinin bilgi sürecinde ve sürecin şartlarına ve vasıtalarına göre kendi kesinliğini kazandıklarını gösterir. Böylece ben ve ben-olmayan arasındaki kategorik ayrılık, teorik düşünmenin iç içe geçmiş, sürüp giden etkili fonksiyonu olarak ortaya çıkar. Teorik düşünmenin fonksiyonu olarak ortaya çıkan bu ayrılığın kendi gerçeklenmesini bulma niteliği; sonuçta öznel ve nesnel varlığın içeriklerinin bir diğeri karşısında kendini sınırlandırma niteliği, erişilen bilgi aşamalarına göre farklı olabilir.[66] Şimdiye kadar yapılan, öznel ve nesnelin alanını, özelliklerini belirlemekti. Bunun yerine onların sınırlarını belirlemeye yönelince, öznel ve nesnelin öznitelikleri itibarıyla ayrı oluşları söz konusu edilmez. Klasik ayırımda öznel ve nesnel teorik bilme sürecinde kendi varlıklarının kesinliğini kazanmaktadır. Sınır belirleme gerçekleştirilince, ayrılık artık teorik düşünmenin fonksiyonu olur ve kategorik bir ayrılık haline gelir.

Cassirer'e göre bilince kendini gösteren zamansal olgularda sürekli bir değişim söz konusudur. Ama bu akışta aynı zamanda durma ve din-

64 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.56

65 Cassirer, Dil, s. 41

66 Cassirer, Dil, s. 40

lenme noktaları arayan düşünsel çaba, sembolik form ürünleri halinde süreklilik kazanır. Sembolik işaretlerin oluşturulması ve kullanımında, düşünsel çabanın hem durma/dinlenme noktalarını elde etmesi, hem de süreklilik kazanması gerçekleşir. Bu noktada artık duyusal ve düşünsel olanın önceliği ya da birbiri yerine geçmesi söz konusu değildir. Düşünsel temel fonksiyonlar duyusal olan malzemede görünür ve bu malzemeye sırrını söyler. Buradan bakılınca, idealizm ve empirizmde bu temel ilişkinin tümüyle gelişmemiş olması hem soyut idealizmin, hem empirizmin dar görüşlülüğüdür. Onlarda bir taraftan, tek başına olan ve olgu kavramı, bütün bu kavramların herhangi bir genelin belirlemesini ve unsurlarını açık veya gizli ama zorunlu olarak kapsadığı bilinmeksizin, ortaya konulur; diğer taraftan bilinç ortamı dikkate alınmaksızın, bu belirlemelerin zorunluluğu ve geçerliliği iddia edilir. Buna karşılık herhangi bir soyut kabulden hareket etmek yerine, düşünsel hayatın kendi somut temel formundan hareket edilirse, bu düalist karşıtlık ortadan kalkar; görünüş ve düşünce arasındaki, duyulur ve düşünülür olan arasındaki temel ayrılık tablosu kaybolur.[67]

Cassirer "...donmuş karşıtlıktan oluşan, sarsılmaz, adeta kendi içine kapanmış bir ben ve aynı şekilde var olan, bu **ben**in karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve -eğer yapabilirse- yeterince mevcut olması gereken şartları bulmak ister. Sembolik formlar felsefesi bu noktada bu şartların aynı cinsten olmadığını, daha ziyade fenomenlerin, düşünmenin, anlamanın, kavramanın farklı **boyutları** olduğunu ve bu farklılık gereğince ben ve dünyanın bağıntısının da birçok ifadeye ve biçim vermeye uygun olabileceğini bulur."[68]

Hayat organik çevreden çıksa bile orada durup kalmaz ve zihnin formu haline dönüşür. Sembolik formlar felsefesi bu hayatın içeriğini kavramak amacındadır. Bunun için de düşünsel formları tahrip etmeden; yani onlara herhangi bir şekilde müdahale etmeden; ama varolan formların pasif seyircisi de olmadan, onların etkinlik merkezine yerleşir. Formların oluşturduğu yapılar farklı ve ayrı cinsten yapılar olmasına rağmen, bu biçim vermenin sürekli ve tipik ortak ana hatlarını belirlemek gerekir. Bu da, formları biçim vermenin enerjileri ve fonksiyonları olarak kavra-

---

67 Cassirer, Dil, s. 73

68 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.208

makla sağlanabilir.[69] "Ben ve dünyanın karşı karşıya oluş durumuna sebep olan tartışma teorik bilginin, sanatın, mitosun çerçevesinde, her zaman onlara özgü form içinde gerçekleşir. Ve bu süreçte kullanılan vasıtalar farklı olduğu gibi, aynı şekilde, erişilen amaç da farklıdır. Bütün dünyayı anlama ve kavrama formları nesnel seyiri hedef tutarlar. Fakat seyredilen nesnenin kendisi de, nesnelleştirmenin yönelişi ve niteliğiyle değişir. Buna göre, sembolik formlar felsefesi başından itibaren nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili belirli bir dogmatik teori kurmak istemez; tersine, onun yerine sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme niteliklerini -ki bunlar bilimin, dinin, sanatın gerçek ve bu yüzden karakteristik olan nitelikleridir- yakalamak ve tasvir etmek ister."[70]

Cassirer'in hareket noktası dıştaki bir varlığın gerçekliği veya varlık yahut düşünce merkezli empirik veya idealist belirlemenin nesneye-özneye uygunluğu; bunların önceliği-sonralığı değildir. Bu anlamda o, ilk başta beraber olduğu Kant'tan da ayrılmış olmaktadır. Onun hareket noktası varlığın düşünsel biçimlenişi; yani zihnin varlık hakkındaki bir etkinliğinin ürünü olan sembolik formlardır. Formlarda ne düşünsel, ne de nesnel olanın önceliği vardır. Düşünsel olanı zihin kendi oluşturduğu duyusal şeylerde açık hale getirmektedir. Sembolik olan şeyde, somutu aşan içerik somut formda dışlaşmıştır. Sembolik olan, somut ve soyut olanın birleşip buluşmasıdır.

Sembolik formlar felsefesinde özne-nesne karşıtlığının aşılması yönündeki adım sembol-nesne ilişkisi adeta zorunlu kabul edilerek atılmış görünür. Hayalî, boş ve sadece tasarımdan ibaret bir sembol söz konusu olamayacağına göre, sembolün duyusal temeli, daha doğru bir nesnenin mevcudiyetine dayanması gereği vardır. Bu noktada artık sembol ya da nesne şeklinde yapılan ikiye ayırma anlamsızlaşır. Tek bir sembolden değil, sembolik haldeki formlar sisteminden söz edildiğine göre, düşünsel biçimlendirmenin aynı karakteristikteki şekilleri olarak ayrılan bu formlar, kendi sistemlerinde nesnelerin bütününü kapsıyor olmalıdırlar. Cassirer'e göre bu anlayışta gerçeklik ve görünüş arasındaki karşıtlık da başka bir nitelik ve başka bir anlam kazanır. Mesela sanat görünüşten kesin olarak vazgeçmek istediğinde, bununla sanatsal bakışın ve şekillendirmenin nesnesi de, görünüşü de kaybolacaksa, bu durum sanatta doğ-

69 Cassirer, Dil. s.51

70 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.209

rudan belli olur. Sanat renkli yansıtılmışlıkta ve yalnızca onda kendine göre ve kendine özgü bir yaşantıya sahiptir. Kendi benindeki ifadeyi kullanmaksızın, hiçbir sanatçı bu tasvirde ve bu tasvir vasıtasıyla, doğayı tasvir edemez. Maddîlik bütün nesnelliği ve görselliği içinde önümüzde durmaksızın, ben'in sanatsal ifadesi mümkün olamaz. Büyük bir sanat eserinin ortaya çıkışında öznellik ve nesnelliğin, duygu ve biçimin birbirine geçmesi ve tümüyle birbirine açılması gerekir. Dolayısıyla burada sanat eserinin niçin hiçbir zaman nesnelliğin ya da öznelliğin, ruhsal ya da nesnel dünyanın yalın bir resmi olmadığı; tam tersine, burada her ikisinin gerçek bir keşfinin, genel nitelikleri bakımında teorik bilgiden geriye kalmayan bir keşfin gerçekleştiği ortaya çıkar.[71] Sanat dıştaki bir gerçekliğin taklidi veya içtekinin ifadesi olarak kavransa bile, sanatta öznel ve nesnel, saf duyu ve saf biçim birbirine açılır ve bu açılmada yeni bir varlık ve içerik kazanır.

Dil ve mitosun analizi sembolik şekil verme ve sembolik kavrama formlarını incelemeye yol açar. Bu formlar soyut düşünmenin formuyla asla örtüşmez; tersine, tamamen başka bir özellik taşır; pozitif bilimde, özellikle matematik ve matematiksel doğa biliminde oluştuğu gibi bir soyut işaret sistemi ile sınırlı değildir. İlk planda dil ve mitosun işaretleri kavram işaretleri dünyasına karşıt gibi görünür. Ancak onların hepsinde her şey temsil etme çerçevesine aittir. İşte bu, ortak belirlemedir. Sembolik formların sembolleri, -yani mitosun sembol dünyası, dilin ses ürünleri, teorik bilginin işaretleri- gerçek bir temsil boyutunu belirler. Bu boyutlar da kendi bütünlükleri içinde düşünsel görüş mekânının bütününü tesis eder.[72] Dil, mitos, sanat her zaman sadece zihnin kendiliğindenliğinin, özgürlüğünün ifadeleri olarak anlaşılabilen ürünlerden hareketle, bir dünya açığa vururlar. Zihin bu formların içinde, kendini yaratıcı ilke olarak teşhis etmeden, dilsel, mitik, sanatsal biçimler dizisini oluşturur. Sonuçta bu dizilerin hepsi zihni bağımsız bir 'dıştaki dünya' haline getirir. Burada benin şeylere, mikro-kosmosun makro-kosmosa yansıması söz konusu değildir; tersine, burada ben kendine özgü üretimleri içinde, kendine tamamen nesnel ve somut olarak görünen karşıdaki biçimi oluşturur.[73] Fakat buradaki öznellik ve üretilen nesnel şey tözel bir varoluşu an-

71 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.56-57

72 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.73

73 Cassirer, Mitik Düşünme, s. 315

latmaz; o sadece bir fonksiyondur. Her kültürel formun temelinde bulunan bu fonksiyon, dış dünyanın farklı biçimlenişine yol açar. Ancak bunların biri diğerine göre daha doğru ve gerçektir denilemez.

Farklı düşünsel üretimler; dil, din, sanat ve bilgi birbirleriyle değil, kendileriyle, kendi talepleriyle mukayese edilmelidir. Onlar tözel farklılıktan ziyade, aynı temele dayanırlar ve bütünü tamamlarlar. Cassirer'e göre teorik bilginin, sanatın, mitosun, dilin dünyasının zihin ve dünyanın bir sentezi olması, modern felsefenin baştan beri mücadele ettiği öznel-nesnel karşıtlığı problemine yeni bir aydınlık getirir.[74] Sembolik formlar zihnin ürettiği aynı nitelikteki sembollerden oluşur ve nesnedeki temele sahiptir. Burada bilinç duyusal bir içeriğe yalın biçimde sahip olmakla yetiniyor değildir. Bilinç, içeriği kendinden doğru üretmektedir. "Bu üretim gücü, saf duyumlama-algı içeriğini sembolik içerik haline getiren şeydir. Bu noktada salt bir dıştan alıcılık tablosu son bulur. Tablo, içinde özgür şekillendirmenin egemen olduğu içsel üretme haline gelir."[75] Üretilen tözel bir şey değildir; semboldür ve hem özne, hem nesne kutbunun buluşma zeminidir.

Hakiki ve asıl anlamdaki 'sembolik olan' kavram geleneksel metafizik bölünmelere ve düalizme uymaz; tersine, bu bölümlemeyi ve düalizmin çerçevesini kırar.[76] Gerçeklik dediğimiz şeye sembol dünyası içinde sahip oluruz. Bu dünyanın ilkesi ve kaynağı zihnin özerk/özgür oluşturma faaliyetinde aranabilir. Zihne açılan an yüksek nesnel gerçeklik, kendi gerçek eyleminin formudur. Bu dünya da onun kendi eylemiyle oluşmuştur. Sembole ayrıcalık veren, onun bir ifade olmasıdır. İfadenin kendisi duyusal algılanabilir bir şey olduğu halde, bu duyusal nitelik onun gerçek varlığını oluşturmaz. Onun gerçek varlık temeli ve nedeni, taşıdığı anlamda, bir şeyi temsil etmesinde bulunur. İfadede duyusal düşünselle iç içe geçmiştir ve bu bir zorunluluktur. Çünkü ifade ya da sembol kendindeki düşünsel içeriği nesnel hale getirmek için duyusal malzemeye muhtaçtır; onun içinde oluşur ve yaşar. Bu yüzden sembolde düşünce-varlık karşıtlığı ortadan kalkar. Bir sembol zemininde bulunmak, sadece sembolün işaret ettiği nesnede veya sembolü zihinde bulunmak değildir. Sembolde egemen olan, öznellik ya da nesnellik değildir. Sembol

---

74 Cassirer, Dil, s. 69

75 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.177

76 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.524

bir bilinç olgusudur ve düşünsel ile nesneli kendinde birleştirir. Onlar sembolde karşılıklı fonksiyonel bağıntı içinde bulunurlar. Cassirer, daha önce belirtildiği gibi, beden-ruh ilişkisinde, onların birer töz olarak konumlarını görmez. Onların arasında fonksiyonel ilişki vardır ve her ikisi birbirine muhtaçtır. Bu da ifadede açık hale gelir. Bu örnekten hareketle düşünülünce, nesnel ve öznelin fonksiyonel, zorunlu ilişkisinin sembolik olanda, daha doğrusu sembolik formlarda somut hale geldiği anlaşılır.

Cassirer, sembolik formlarda özne ile nesnenin yeri ve sembolik formların nitelikleri düşünüldüğünde, Kant'tan farklı biçimde bu karşıtlığı aşmış gibi görünmektedir. Kant'taki saf akıl kategorileri salt zihne ait şeyler olarak herkeste aynı şekilde var olduğu halde, sembolik formlar sırf zihinsel şeyler ve bütün öznelerde tıpkıbasım kategoriler değildir. Öznenin, saf aklın kategorilerinin varoluşu üzerinde hiçbir etkinliği yoktur. Oysa sembolik formlarda, zihnin sadece biçimlendirme gücü tüm öznelerde ortaktır ve onların varlık kazanmaları, bireyin nesne dünyasını biçimlendirme iradesine bağlıdır. Saf aklın kategorilerinin tüm öznelerde a priori var oldukları kabul edilir. Bunun diğer anlamı, onların tek biçimli ve evrensel olmalarıdır. Zihnin üretimi olan formlar ise bir ilişki sistemi olarak öznelerin katılımıyla oluşmuş, kullanıldıklarında ya da üretildiklerinde nesnel hale gelebilen, salt akıl varlığı olmayan şeylerdir. Onların evrenselliği aynı biçimde var olmalarında değil, hepsinin ifade özelliği taşımalarında aranabilir. Sembolik formlar ne sırf özneye, ne sırf nesneye aittir; tersine, düşünsel/öznel ile duyusal/nesnelin birbirine zorunlu bağıntısını ifade ederler.

IV. BİLGİ VE MANTIK

Acaba dünya hakkındaki bilgimizin niteliği nedir? Nesneye uygun, nesnel bir bilmeden söz edilebilir mi? Bilgide nesnel kesinlik temeli olarak gösterilen nesne kategorileri nesnede var olan şeyler ise, o zaman biz, bir tözler topluluğunu, bir kendinde şeyi biliyoruz demektir ki, bu tür bir bilme, problemli olmaktan kurtulamaz. Çünkü kendinde şeye ulaşılıp ulaşılamadığı asla bilinemez. Bu yüzden, böyle bir bilme çabası daima metafiziksel bir temel taşımak zorundadır. Cassirer'e göre bilgiyi metafiziksel temelden kurtarmak isteyen Kant, kendisine ulaşılamayacak olan bir "kendinde şey" ile başlamak yerine, kolayca ulaşabileceği "kavrama yetisinin ilkeleri" ile işe başlamış, bilgiye saf aklın a priori kategorilerinden

hareketle bir nesnellik ve kesinlik sağlamıştı. Fakat bu kategoriler adeta bir imalathane gibi çalışmaktadır. Ayrıca herhangi bir duyum bu kategorilere girmeden önce varlığından hiç söz edilemeyen, adeta ölü bir şey olduğu ve bu kategorilere girdikten sonra bilgiye dönüştüğü için, bu kategoriler deyim yerindeyse "ölü duyumları canlandıran sihirbaz" gibi iş görmektedir.[77] Duyumun onların içine neden girdiği sorusu cevaplanamaz. Yani Kant'ın kategorileri bir nevi tözel formlar haline gelmiştir.

Diğer taraftan bakılınca, Kant'ın öznede temellendirdiği bilgi, zihnin bir ürünü; aklın dış dünya hakkındaki bir tür belirlemesidir. Fakat - daha önce de ifade edildiği gibi- zihin dış dünya üzerine başka tür belirlemeler de gerçekleştirir. Bu yüzden de genel bilgi teorisi genişletilmelidir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin genel temellerini araştırmak yerine, dünyayı *anlama*nın farklı formlarını, bu formların kendine özgü eğilimleri ve yapısı içinde kavramaya ve onların bir diğeri karşısında sınırlarını belirlemeye geçmek gerekir. Bu noktada Cassirer'in kültüre ve kültür bilimlerine, dünyayı bilme çabasına bakışı farklılaşmaya başlar. Doğruluk ve nesnellik ile saf aklın kategorileri ilişkisi artık geleneksel çizgide düşünülmez. Akıl yine kurucu-sentetik vasfa sahiptir. Ancak onun artık *yargılar üretmek*ten daha başka bir niteliği; dünyayı farklı şekillerde biçimlendirme özelliği öne çıkar. Yani akıl kendi donanımlarıyla nesneye girerek onu bilme işinin ötesine geçer; nesneye, kendi enerjisi ile oluşturduğu sembolik formlarla farklı düzeylerde yeni biçimler verir. Kültür dünyası da budur. İnsanın zihinsel çabası söz konusu edildiğinde de teorik-bilimsel bilgi bile bir *sembolik form*dur ve o da *dünya hakkında bir belirleme*dir. Her belirleme kendi payına düştüğü ve muktedir olabildiği kadarıyla dünyayı kendince şekillendireceği için, kesin ve evrensel bir belirlenmişlikten veya böyle bir belirleme imkânından söz edilemez ve ayrıca farklı belirlemelerin değerliliği ya da değersizliği şeklindeki yaklaşımın anlamı kalmaz.

Sembolik formların kavranışında mantıksal birlik talebi belirleyici olursa, tek tek formların özelliği ve kendine özgü ilkeleri mantıkî formun genelliği içinde kaybolmaya yüz tutar. Buna karşı bireyselliğe dalıp onun incelenişinde takılıp kalırsak, bizi, bireylikte kaybolma ve geri dönememe tehlikesi bekler. Bu metodik ikilemden kurtulmak, her zihinsel formda elde edilen ve diğer yandan onların hiçbirinde kesinlikle aynı biçimde tek-

77 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 269

rarlanmayan bir unsura sahip olmayı ve yakalamayı başarınca mümkün olur. Aşkın eleştiri bilginin gerçekleşme vasıtası olan, özel doğası ve niteliği sabitlik taşıyan bir dayanak bulduğu için, bilginin imkânı ve şartı problemini çözmüştür. Halbuki tek tek zihinsel yönelimlerdeki gerçekleşme vasıtasını teşkil eden ve kendi özgülüğü içinde sabitleşmiş olan bir zemin bulunabilirse, o zaman aşkın eleştirinin başardığı şeyi zihinsel formların tümüne taşıyacak bir dayanak bulunur. Burada şu soru sorulur: Zihnin çeşitli yönelimleri için böyle bir merkezi alan ve aracı fonksiyon var mıdır? Eğer varsa, formları bilmemizi sağlayacak özelliklere sahip midir?[78] Bu soruların amacı, aşkın eleştirideki a priori kategorilerle oluşan birlikli yapıya benzer bir yapıyı gerçekleştirecek bir temel aramaktır. Her form alanı mutlak bir ayrılık içinde olunca, onları birbirine bağlayan zihinsel bağ kurulamaz. Ama eğer onların ortak bir zemini varsa, o zaman birlik tasarımı sadece teorik bilgiyle sınırlı kalmaz; diğer zihin faaliyetleri de birlikli yapı içinde görülebilir. Cassirer bu ortak zeminin bağıntı formları olduğunu düşünür.

Sembolik formlar felsefesi varlıktaki müştereklikliere değil, anlamdaki müştereklikliere ulaşmaya çalışır. Bu yüzden farklı türde sembolik fiilleri tözleştirmez; onları *temel gücün* dışlaştırmaları, *mutlak sembol yetisinin* farklı faaliyetleri olarak görür.[79] Kant'ın analizi ise tek bir anlama biçimiyle ilgilidir. Bu açıdan da, "Sembolik Formlar Felsefesi bilginin metafiziği değil fenomenolojisi olmak ister. Bu noktada o, 'bilgi' kelimesini en geniş ve en kuşatıcı anlamda kabul eder ve bu meyanda sadece teorik açıklama ve bilimsel kavrayış fiilini değil, bunun yanında, kendimize karakteristik oluşumu ve kendi düzeniyle, 'öyle-varlığı'yla bir 'dünya' inşa ettiğimiz bütün zihinsel etkinlikleri anlar. Sabit karşıtlıktan oluşan, değişmez ve adeta kendi içinde bütünleşmiş bir ben ve aynı şekilde kendinde varolan, bu benin karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, Sembolik Formlar Felsefesi, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve -eğer yapabilirse- mevcut olması gereken şartları bulmak ister. O bu noktada, bu şartların tek biçimli olmadığını, fenomenleri düşünmenin, onları anlama ve kavramanın farklı 'boyutları'nın var olduğunu ve bu farklılık gereğince, ben ile dünya ilişkisinin de çok yönlü bir çerçeveye ve biçim vermeye uygun olduğunu bulur. Öncelikle ben ile dünyanın kom-

78 Cassirer, Dil, s. 31

79 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 381

şu oluşuna götüren 'tartışma', teorik bilginin, sanatın mitosun çevresinde her zaman kendine özgü bir biçimde gerçekleşir; bu süreçte kullanılan vasıtalar farklı olduğu gibi, buradan ulaşılan amaç da farklıdır. Dünyayı anlama ve kavrama formlarının tamamı somut temaşayı hedeflerler; fakat temaşa edilen nesnenin kendisi de, cisimleştirmenin yönü ve niteliğiyle birlikte değişir. Buna göre Sembolik Formlar Felsefesi başından itibaren nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili belirli bir dogmatik teori kurmak istemez; onun yerine, sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme biçimlerini, bunun nasıl bilime, dine, sanata özgü olduğunu, bunun onlar açısından nasıl karakteristik olduğunu kavrayıp tasvir etmek ister."[80]

Cassirer dünya kavrayışında etkili olan zihinsel güçleri keşfetme probleminin bir darbeyle çözülemeyeceğinin farkındadır. "Zihnin gerçek tözelliği, onun, her türlü duyusal-sembolik içeriği salt bir ilinek olarak değerlendirip onlardan kurtulmasında ve bu türden içerikleri boş bir yansıma olarak görüp işe yaramaz diye bir kenara atmasında değil, bu ilineğin karşıt ortam içinde kendi yerini korumasında yatar. Bundan dolayı felsefe açısından, her türlü biçimlendirme fiilinin dışında ve öncesinde olarak yaşantı, varlığın düşünce yoluyla tanımlanması, hiçbir zaman belirleme işinin amacını ve özlemini teşkil edemez. Onun açısından, biçim verme ve yaşantı ayrılmaz bir birlik teşkil eder. Çünkü zihnin damgası, yaşantının salt doğrudanlığına, formlarla ve formlar aracılığıyla kazınır. Zihnin gücü ise -Hegel'in bir sözüyle ifade edelim- onun dışa vurduğundan daha büyüktür."[81]

Cassirer zihnin evrensel bir fenomenolojisini ortaya koyarak her türden zihinsel üretime kendi yerinin verilebileceğini düşünmektedir. Zihin kendini ancak kendisinin dışa vurduklarında bildirir. Mitostan sanata ve modern bilimsel bilgiye kadar insan aklının tüm üretimleri, zihnin kendi içeriğini dışa vurmasıdır. Bu da, Kant'ta mevcut olmayan tarihselliği işin içine sokar. Zihin sırf şimdideki duyumlamaları kendindeki kategorilerle bilgiye dönüştüren bir mekanizma değildir; bunu yapmakla beraber o, aynı zamanda farklı türden üretimler gerçekleştirir ve bunları duyusal olarak algılanabilir ürünler halinde dışa vurur. Bütün bunlar, zihnin kendiliğindenliğine dayanır. Bu noktada, ifade kavramının anlamı prob-

80 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 208-209

81 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 200

lemi yanında, bu oluşturma biçimlerinin tarihsel süreçteki karakteristik özelliği ve bunun temelindeki bilincin içyapısı soruları ortaya çıkar.

Kavram ve oluşumu

Cassirer bilgi taşıyıcı dilsel unsurların formel yapısı ve ilişkileri üzerine bir mantık sistemi geliştirmez. O, mantığı herhangi bir şeyin mantığı olarak, o şeyin içyapı unsurlarının düzeni ve o şeyin bilgisinin kavramsal çerçevesi olarak anlar ve bilginin içyapı özellikleri, dayanakları ve bunların birbiriyle ilişkisi şeklinde düşünür. Kavramı da bilgi teorisyeni olarak inceler. Çünkü bilginin ve tüm bilgi türlerinin doğasını açığa çıkarmak için kavramın nasıl oluşturulduğu ortaya konmalıdır. Zihnin evrensel bir fenomenolojisi onun tüm zamanda kendinden dışa vurduğu ifade biçimlerinde kendini göstermektedir. Zihindeki içerik kavramlara yüklenerek bilinir hale gelir.

Cassirer kavramın "zihindeki tasarım" olarak görülmesine itiraz etmez. Ancak bu zihindeki tasarım, işlev olarak ele alınınca, dış dünyanın zihne taşınmış hali olarak görülür. Dış dünya kendini zihne/bilince kendinde varolan olarak dayatmış değildir. Taşınma yahut taşıma işini zihnin kendisi icra eder. Dolayısıyla zihin kavram oluşumunda pasif bir rol üstlenmez, tam tersine asıl kurucu rolü oynar.

Kavramı kendi bilgi teorisi ve mantığı çerçevesinde ele alıp onun soyutlama yoluyla oluşturulduğunu iddia eden Aristoteles'in bu açıklaması binlerce yıl rakipsizce doğru kabul edilmiştir. Ancak Cassirer, ortaya koyduğu hayli kapsamlı kavram teorisiyle, Aristotelesçi kavram ve kavram oluşumu tezini şiddetle eleştirmiş, bu probleme, ona karşıt bir açıklama getirmiştir.

Kavramlar nihayetinde belirli problemlerin çözümü için oluşturduğumuz ve daima yeniden nakletmemiz gereken araç-gereçlerden başka bir şey değildir. Onlar duyusal algıya eşit değildir ve şu andaki somut bir durumun, tekil bir verilmiş olanın yerine geçmez; daha ziyade mümkünün çevresinde hareket eder ve adeta mümkünün çevresini sınırlamak ister. Kavramı her yönüyle görebilmek için, insanî ifade, kanaat taşıma, düşünme ve değerlendirmenin ufku genişlediği ölçüde, ihtiyaç duyduğumuz terim zincirleri sistemi de karmaşık olur.[82] Bu yüzden de kavram

82 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 51

taklit eğilimiyle açıklanamaz ve bu eğilimle sınırlandırılamaz. Bu sınırlama seyir ve saf temsil fonksiyonu alanında bile imkânsızdır. Her emprik bilgi ve algı teorisi üretici hayalgücü fonksiyonunu yardıma çağırır. Üretici hayal gücünün başarısı kavramda önümüze serilmektedir.[83]

Soyutlama teorisine göre kavram, duyusal gerçekliğin karşısına yabancı biçimli bir şey olarak çıkmaz; tersine kavram, işte bu gerçekliğin bir parçasını, bu gerçekliğin içinde doğrudan içerilmiş olan şeyin özetlenişini teşkil eder. Kanıtlamacı matematiksel bilimin kavramları, bu bakımdan, yalnızca verilmiş olanın apaçık düzeni ve sınıflanışıyla meşgul olan tasvir edici bilimlerin kavramlarıyla aynı aşamada bulunur. Nasıl ağaç kavramını biz, palamutlar, gürgenler ve kayın ağaçları vs.nin tamamından ortak karakteristikler kümesini belirgin hale getirmek suretiyle teşkil ediyorsak, aşağı yukarı aynı şekilde, dörtgen kavramını, kare ve dikdörtgende, eşkenar dörtgen ve eşkenar paralelde, simetrik ve asimetrik yamukta gerçekten mevcut olan ve burada doğrudan görsel olarak gösterilebilen kendine özgü özellikleri soyutlamak suretiyle teşkil ederiz. Kavram teorisinin bilinen ana hatları, bu temel üzerinde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.[84] Yine soyutlama teorisine göre, soyutlama işleminde sadece, sonsuz çeşitlilik taşıyan şeylerin varoluşundan ve tek başına bireysel varoluşların mevcudiyetinden, onların çokluğuna müştereken ait olan unsurları açığa çıkaran zihin yetisi rol oynar. Biz, ortak mülkiyet dolayısıyla aynı özellikleri taşıyan objeleri sınıflar halinde birleştirip bu yöntemi üst aşamalarda sürekli tekrarlamak suretiyle, tek tek nesneleri kuşatan şeysel benzerliklerin kademelenişine göre, daima varlığın sabit bir düzenini ve düzenlenişini oluştururuz. O halde düşünmenin bu noktada harekete geçirdiği asıl fonksiyonlar, yalnızca verili duyusal çeşitlilikleri ayırma ve karşılaştırma fonksiyonlarıdır. Asıl nitelikleri kesinleştirmek için objeler arasında oraya-buraya gidip gelen içe dönüşlü düşünme fiili, bu akraba nitelikleri, birbirine benzemeyen bileşenlerle karışmışlık durumundan çözüp ayırır, bu nitelikleri salt kendinde olarak kuşatıp açığa çıkaran soyutlamayı gerçekleştirir.[85]

Soyutlama ile oluşan tasarımın, belirtildiği gibi sadece zihinde oluşup orada zihinsel mülkiyet olarak kalmaz. Zihinde şu veya bu şekilde

---

83 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 420

84 Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 6

85 Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 5-6

oluşan tasarımların dışa yansıması bir ifade fiilidir. Kimi dil denilen biçimlenmiş ses sistemi ile duyusal kimliğe bürünür. Buna terim dendiğini ifade ettik. Bu tasarımların bazıları ise başka biçimlendirme vasıtalarıyla başka yollarda duyusal kimliğe bürünür. Sanat eserleri gibi. Ancak onlar kavramı değil daha genel bir tasarımı anlatırlar. Sorun şu ki, bu kavram yahut kavramlar bileşimi şeklindeki zihin içerikleri neden farklı yollarla dışa vurulur? Tasarımla onun dışa yansıyan duyusal biçimi, tasarımla, dolayısıyla tasarımın bilinç aynasına yansıması olarak düşünme ile terim, yani tasarımın dil sesiyle açığa çıkışı demek olan konuşma arasındaki ilişki nedir?

Aristo mantığında konuşma ile düşünmenin birbirine tekabül ettiği kanaatinden hareket edilir. Düşünme objenin zihnimize yansımasıdır. Konuşma da düşünmeye uygun olduğuna göre, dil ve düşünmenin formları aynı zamanda eşyanın formlarıdır.[86] Çünkü zihindeki tasarımlar sadece duyusal algılama üzerine yapılan işlemlerin ürünüdür ve onların asıl kaynağa, yani obje dünyasına birebir uygun olmaktan başka bir varoluş biçimleri olamaz. Aksi takdirde zihnin kendi iç gücü, izlenimlerle işlem yapmanın yanında kendiliğinden yeni imgeler üreten ve gerektiğinde bunları izlenimlerle birleştirebilen bir yaratıcı/üretici etkinliği olmalıdır. Şayet zihnin böyle bir içyapısı varsa onun gerçekliğini kanıtlama zorunluluğu doğar. Bu ise kanıtlayanla kanıtlananın aynı olması demektir. Sonuçta ortaya konacak yargı, gerçeklik temeline değil sadece yargıyı ortaya koyanın bizzat kendine dayanmış olur. Bu da sadece varsayım olabilir. Dolayısıyla zihindeki tasarımların nesneye uygun olmalarından başka bir seçenek düşünülemeyeceğine göre, bu tasarımların özel biçimlenmiş ses ile dile gelişi de nesneye uygun olmalıdır. Soyutlama teorisi bizi bu sonuca götürür. Oysa kavramların ifadesinde, hiç de karşılık geldikleri nesneyle duyusal yoldan algılanabilir bir benzerlik gözlemlemiyoruz. Diğer yandan, nesne algısı merkezli bir kavram oluşumu tezi, zihne/bilince sadece 'ayrıştırıp birleştirme' işlevi yükler. Hem de zihin bunu kendine özgü bir işleyişle, yaratıcı bir etkinlik sergileyerek gerçekleştirmez. Onun bu ayrıştırıp birleştirme fiilinde asıl belirleyici unsur duyu verileri olmaktadır. Zihin kendi başına, kendi iç gücüyle bir "birleştirme" fiili icra etmez. Buradan çıkan sonuç da, bu görüşün, zihni eşya dünyasına tabi kılması vakıasıdır.

86 Aster, a.g.e. s. 159

Cassirer'e göre, tam bilimsel ve gerçek anlamda "felsefi" bir mantığın tarihsel başlangıçları, özdeşlik kavramının keşfinde yatmaktadır. Mantık hayretle, düşünmenin özdeşlikleri keşfedip sürekli hale getirme başarısına duyulan felsefi "şaşkınlık"la başlar. Algı bu konuda hiçbir açıklama ve savunma içermez. Çünkü algının içerikleri böyle bir değişmezlikle ilgili, bir "bizzat kendisiyle aynı kalan" ile ilgili hiçbir şey bildirmez. Algı içerikleri genel bir farklılığı gösterir ve daima bir değişim içindedir. Bundan dolayı, algı içeriği bakımından, "şeylerin akışı"yla ilgili Heraklitçi öğreti geçerlidir. "Güneş her günde yenidir." Elea Okulu'nun varlık anlayışı bu öğretiye karşıttır ve onun dile getirdiği iddia, mantığın tarihsel başlangıcı ve sistematik konusudur.[87] Yani mantığın temelinin inşası aynı zamanda felsefi düşüncenin gelişiminde bir sıçrama noktasıdır. Kendisiyle özdeş olanlar tözlerdir. Dolayısıyla Aristo mantığı ontolojik gerçeklik olarak töz kabulüne dayanır. Bu yüzdendir ki, Cassirer Aristoteles mantığını "tözler mantığı" olarak da nitelendirir.

Soyutlama teorisinin eleştirisi

Geleneksel mantık teorisi bize, kavramı şeylerin değişmez özelliklerini göz önüne alarak, onları birbiriyle karşılaştırarak ve onlardan ortak olanları seçip ayırarak teşkil ettiğimizi söyler. Bu ilke, salt mantıksal bakış açısı altında yetersiz görünür ve dikkati bilimsel, özel-mantıksal düşünmenin dar çerçevesi dışına, başka düşünme alanları ve istikametlerine çeker. O zaman da, "özellik" diye adlandırdığımız şey öncelikle kavramın formu vasıtasıyla belirlendiği için, kavramları hiçbir zaman şeylerin özelliklerinden aracısız olarak toplayamayacağımız hususu açıkça ortaya çıkar. Tüm karakteristik belirtiler ve objektif özelliklerin konumlanışı, düşünmenin belirli bir özelliğine dayanır. Böylece 'varolan'da varlığını kabul ettiğimiz ilişkiler ve kesin şekilde belirlenmiş nitelikler de düşünmenin istikametine ve ona egemen olan bakış açısına göre değişir.[88]

Her kavram oluşumu, önümüzde bulunan çok sayıda objeden, diğer özellikleri bir yana bırakıp sadece birbiriyle uyuşan karakteristik nitelikleri alıp birleştirmekten ibaret olunca, bu yola ilk baştaki görsel bütünlüğün yerine sırf bir bileşimin ortaya çıktığı apaçıktır. ...Gerçekte bize hiç-

87 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 204

88 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 59

bir şey, objelerin karmaşık bütünlüğünden hareketle inşa ettiğimiz ortak karakteristik işaretlerin, karmaşık bütünlüğün genel yapısına egemen olan ve onu belirleyici kılan asıl karakteristik ana hatları içerdiğine dair bir garanti veremez.[89] Özellikle farklı kültür çevrelerinde sınıflama biçimlerine bir bütün olarak bakınca, farklı ilkelere dayanan sınıflamalar yapıldığı görülmekte, bu nedenle çok çeşitli sınıflama biçimlerine rastlanmaktadır. Soyutlama teorisi bu türden farklı sınıflama biçimlerini açıklayamamaktadır. Dolayısıyla sınıflamayı görsel imgelerin yahut sair duyu verilerinin belirlemediği, sınıflamada bütünlüğe ulaşmak için başka düşünsel bağlantıların kurulduğu sonucuna varmak gerekir.

Mesela Zuniler'in varlık sınıflaması sisteminde varlığın tamamı, kabile üyeleri, hayvanlar, bitkiler, elementler, renkler mekânın bölgelerine göre yedi parçaya ayrıldığı gibi, tek bir çevrenin içinde de aynı kendine özgü "yedi bölümlü" ayrım bir kez daha yapılır. Kendisine belirli bir totem hayvanı tahsis edilen bir klanın mensupları, bu hayvanın farklı organlarını, mesela onun başını, sağ ya da sol bacağını özel totemistik işaretler olarak kullanmak suretiyle kendi aralarında ayrışabilirler. Ve burada da bir organ kuzeye başka bir organ batıya, bir diğeri "yukarı" bir diğeri "aşağı" dünyaya vs. karşılık gelir.[90]

Kavram oluşturma ilkesi: Seçme

Aristoteles canlı yahut cansız nesneler dünyasını terk ettiğinde, onun kavram teorisi diğer kavramları açıklayamaz. Mesela matematiksel kavramlar, yalnızca şeylerin verili gerçekliğindeki herhangi bir şeysel ana niteliklerin benzeşiği olma eğilimindeki empirik kavramlardan ayrılır. Çünkü onlar fiziksel olarak varolan cismin doğrudan bileşeni olarak gösterilemez ve bu nedenle cisimden basit bir "soyutlama"yla elde edilemez. Sayı kavramını elde etmek için, zihin, mevcut nesnelerin niteliklerini değil, çeşitliliğini soyut bir ideyle ve dilsel bir ifadeyle ilişkilendirmeli, ardından bu çeşitlilikleri konumlamalı ve sistematik bir bağlantıya ulaşmalıdır. Böylece zihin çeşitliliği zihinde sistemli biçimde inşa etmiş olur. Bu noktada artık soyutlama ürününden değil, gerçek bir düşünme fiilinin bağın-

89 Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 8

90 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 39

tılı üretiminden söz edilir.[91] Yine bu noktada, artık soyutlama öğretisinin ilk başta bize evrensel geçerli gibi gelen tezi geçerliliğini kaybeder. Çünkü zihin/bilinç bu işleminde, çeşitliliği kendisi konumlamaktadır.

Dilin, kendi kavramlarını oluştururken ve sınıflamalar yaparken izlediği yolu incelediğimizde, mantıksal düşünme alışkanlıklarımıza bakarak anlaşılamayan ve alıştığımız mantıksal kıstaslarla ölçülemeyen bazı unsurlar karşımıza çıkmaktadır. Kendimize en yakın ve güvenilir bulduğumuz kültür dillerinin, ad soylu sözcüklerin tamamını farklı 'cinsiyetler'e ayırma biçimi pek doğrudan anlaşılabilir bir şey değildir.[92] Dil kelimelerini doğanın ve tasarım dünyasının tekrarı olarak değil, bir sistem dâhilinde belirleyen bilinç, duyusal etki bütünüyle pasif olarak karşı karşıya değildir; tersine, bu etkilere nüfuz eder ve kendi içsel yaşantısıyla izlenimleri doldurur. Böylece onlara anlamın damgası vurulmuş olur. Bu nedenle kavram oluşumunun ilkesi soyutlama değil, seçme ilkesidir. Bu ilke, dil kavramlarının oluşumu için de geçerlidir. Bilinç bu oluşumda herhangi bir şekilde oluşan farklılıkları sabitleştirmez; farklılıkların çerçevesi bilinç bütününde kendisi belirir. Böylece doğrudan-duyusal duyumlama dünyası içten doğru aydınlanan dilsel ve görsel olarak biçimlenmiş dünya haline gelir. Mitos için de aynı vakıa söz konusudur. Mitik kavramlardaki nesne temeline bakınca, onların seçme ilkesine göre oluştukları daha açık görülmektedir. Ona göre mitos, gerçekten belirsiz tasarımlar ve duygulanımlar çevresinde takılıp kalmamakta ve nesnel şekillendirme izlerini taşımaktadır. O, belirli bir şekillendirme niteliğine; -"nesne belirleme"nin mantıki formuyla pek az örtüşse de- belirli bir "çeşitlilik sentezi"ni ve duyusal unsurların belirli ölçüde karşılıklı uygunluk ve özetleniş biçimini kendinde taşıyan bir nesnelleştirme yönelimine sahiptir.[93]

Sınıflama da aslında bir soyutlama ve soyutlama ürünü olarak görülmektedir. Oysa Cassirer'e göre temaşa ettiğimiz ve bir sınıfa dâhil olarak gördüğümüz çeşitli nesneleri, onlar yan yana bulununca değil, belirli bir başlangıç unsurundan ürettiğimiz temel bağıntıya göre konumlayınca, soyut olarak kavranıp düzenlenmiş diye adlandırırız. Kavramın kendine özgü formu, tek tek ve değişebilir içeriklerden sabit halde kalanları arasında özdeşlik bağıntısı kurulmasıdır. Oysa bu özdeşlik bağıntısından

91 Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 15

92 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 11

93 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 9

en sonunda soyut bir nesnenin, benzer ana hatların birleştirildiği genel bir tasarım imgesinin gelişip gelişmemesi sorunu psikolojik bir sorundur ve kavramın mantıksal niteliğiyle ilişkili değildir. Pekala, tek biçimli olarak türettiğimiz imge farklı şekilde oluşturulan bir bağıntıyla çelişebilir. Bu bağlamda, soyutlama teorisinin asıl eksikliğinin, onun, denklik ilkelerinden benzerlik ilkesini öne çıkartma şeklindeki tek taraflılığında yattığı anlaşılmaktadır.[94]

Varlığın sınıflarının ve türlerinin, doğal realizminin kabul ettiği gibi ilk ve son kez ve kendinde olarak mevcut olmadığı; tam tersine, onları tanımlama ve ayırıma tabi tutma şeklinin öncelikle kazanılması gerektiği ve bu kazanımın, zihnin çalışmasına bağlı olduğu görülür. Gerçek fundamentum divisionis* en sonunda şeylerde değil zihinde yatar. Dünya bizim için, zihnin ona verdiği şekildir. Ve zihnin birlikli yapısında asla yalınlık olmadığı ve zihin farklı biçimli yönelim ve etkinliklerin somut çeşitliliğini kendi içinde taşıdığı için, varlık ve onun sınıfları da, onun bağlamları ve ayrımları da, onun farklı zihinsel ortamlarda müşahede edilişine göre, başka bir şey olarak ortaya çıkmak zorundadır.[95]

Kelimenin gerçek anlamındaki teorik kavram, nesne dünyasının gözlemlenmesine dayanarak oluşturulup nesnelerin düzenini kendi içinde basitçe yansıtmakla yetinmez. Çeşitli olanın "özeti" yahut özetlenişi, nesnelerden hareket ederek düşünme fiiliyle bir taslak hazırlamak değildir. Bu özetlenişte gerçek ve bağımsız bir düşünme etkinliği vardır ve özet, düşüncedeki norm ve kıstaslara göre oluşturulur. Her özel konumlama, her tek tek kavram yapıları, en sonunda birlikli ve geneli kuşatan bir düşünme bağlamına eklenir. Düşünce, seyrin dünyasında adeta tamamlanmış olarak gördüğü oluşumlarda artık uzun süre takılıp kalamaz; o, tam bir özgürlük ve bağımsızlık içinde, bir semboller dünyası inşa etmeye geçmek zorundadır. Düşünce, onlarda ve onlardan doğru kendi dünyasının tamamını yönlendirecek şemalar tasarlar. Bu şema temsil edici işleve sahiptir. Bu şemayı oluşturma yetisi de bilincin temsil fonksiyonu olarak adlandırılır. Bir şeye, onunla duyusal bir bağlantı yahut benzerlik taşımayan başka bir şeyi yerleştirmek... Mesela bilimin gerçek yasaları bu türden şemalar, kavramsal yapılardır.

---

94 Cassirer, Subtanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 19-20

* Ayırıcı temel

95 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 60

Doğabilimsel kavram, kendi özel oluşum ilkesi gereğince, tarihsel kavramdan ayrılır; ancak bilgi kavramları olarak her ikisi, birbiriyle yeniden ilişkilenip birleşir. İlişkilenme aynı cinsin içindeki türler arasında olunca değil, iki farklı cins arasında olunca, bu ayrım çok net biçimde ortaya çıkar. Burada hakikaten bir boşluk doğar: Metodik farklılık ilkesel karşıtlığa dönüşür. Fakat işte bu çelişkililik, iki karşıt üyenin kendine özgülüğünü, karşıtlığa dayalı uyum vasıtasıyla apaçık belirlemeye yarar. Dar anlamda mantıki kavram teşkiliyle sınıflama teşkilinin sınırları dışına çıkmaya iten şey, bu anlamda, hakiki bir mantıksal etken ve ilgidir. Mantıksal olanın kategorilerini kendi özgünlüğü içinde araştırmakla ve incelemekle meşgul olmayıp, onların karşısına başka düşünme alanlarının ve düşünme kipliklerinin kategorilerini, özellikle mitik bilincin kategorilerini yerleştirirsek, o zaman mantıksal olanın kategorileri, kendine özgü özellikleri içinde, kolayca anlaşılabilir hale gelir. İlerideki açıklamalar mitik bilincin bu türden kategorilerinden söz etmenin paradoksal olmadığını, mantıksal-bilimsel bağlantı kurma ve yorumlama formlarından vazgeçmenin yasasızlık ve mutlak keyfilikle aynı anlama gelmediğini, mitik düşünmeye hakiki bir biçim verme yasasının temel teşkil ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır.[96]

Teorik bilgi kavramları mitik kavrayışla değil, dilsel kavram teşkili ile ilişkilidir. Cassirer'e göre dil kavramından bilimsel kavrama ilerleme dil oluşumunun dayandığı düşünsel süreçlerin yalın bir dönüşü değildir; dilin düşüncede yükselişi ve devamıdır. Görsel kavramlardan dilsel kavramları ortaya çıkartan aynı zihinsel temel güç, en sonunda bilimsel kavramların formunu dilsel kavramlara da verir.[97] Teorik bilginin her kavramı adeta sadece bir başka tabaka içinde, dil kavramlarının tabakasında temellenen mantıkî bir üst tabakadır. Aklî olarak görünüşlerin anlaşılması ve kavranması çabasından önce, adlandırma çalışması yol almalı ve belirli bir noktaya kadar gelişmelidir. Çünkü bu çalışma duyusal etkilerin dünyasını düşünsel bir dünya, tasarımların ve anlamların bir dünyası haline getirir. Her teorik bilmenin başlangıcı dil vasıtasıyla biçimlenmiş bir dünyadır.[98] Teorik bilgide bağlantılar, nesnelerin duyusal algısı veya kendisiyle değil, onların adlarıyla kurulur. Adlandırmayla nesneler dil için

96 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 11

97 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 451

98 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.99

var olan şeyler haline gelir. Zira işaret edilmeyen şey, dil açısından olmayan bir şeydir. Ad verme fiiliyle sistemli biçimde düzenlenen nesne dünyası soyut bağıntıların imkânlar alanıdır. Bu sistemli bağıntının üzerinde teorik bilgi gerçekleşir. Dolayısıyla teorik bilginin kavramları da dil sisteminde oluşan tabakanın üstünde yer alır.

Bu ayrıntılar, ele aldığımız genel problem açısından önemlidir. Çünkü bu ayrıntılarda, duyusal izlenimlerin çeşitliğini zihinde düzenleme ve ayrıştırma kıstası olan ilkelerin, bizzat bu izlenimlerin doğasına dayanılarak tasarlanan ve varlık kazanan şeyler olmadığı; zihinsel ve aynı zamanda fiziksel evren olarak dünyanın yapısının belirlenmesi, kendine özgü keşif/sezgi ve görme olduğu, çok açık biçimde ortaya konur. Modern sosyoloji bu temel ilişkinin anahtarını, düşünme fiilimizdeki tüm mantıki bağlantıları ilk başta mevcut ilkel bağlantılara dayandırmakta bulduğuna inandı. Acaba şu anda incelediğimiz bağlantı ilişkileri için açık bir kanıt ve belge mevcut mu? Mantıksal sınıflamalarımızla belirli toplumsal sınıf formları ve yaşama biçimlerinin tepkilerinden başka bir şey olmayan cins kavramlarımızın, bu bağlantılarda yattığı açıkça gösterilebilir mi?[99]

Her kavram teşkilinin karakteristik vasfı, gerçekleşmesi mümkün 'nesnel' deneyim ya da 'öznel' tasarımlarda, belirli bir bağlantı ve 'dizileniş' ilkesini kendi içinde taşımasıdır. Belirli 'ürünler' ve yapılar, sabit çerçevesi ve 'kendine özgülükleri' ile birlikte, sürekli akan etkilerden çekilip çıkarılarak, öncelikle bu ilke vasıtasıyla oluşturulur. Dizileniş formu bu noktada kavramın türünü ve cinsini belirler. Oysa dizileniş biçimleri çok çeşitli olabilir. Mantıktaki geleneksel kavram öğretisi, bu durumu görmezden gelme eğilimindedir. Çünkü bu öğreti bize, kavramı aynı biçimli ya da benzer algıların tamamını tüm aşamalarıyla yaşayıp onlardaki farklılıkları derece derece belirleyerek sadece ortak bileşenleri ortaya koyarak oluşturduğumuzu öğretir. Böylece benzerlik ya da benzemezlik sanki duyusal etkilerin basit içeriğinde varmış ve bunların bu içerikten doğrudan ve tek anlamlı biçimde okunması gerekiyormuş gibi bir kabulden yola çıkmaktadır. Apaçık bir çözümlemede bunun böyle olmadığı; bakış açımıza göre, duyusal unsurların benzerlik taşıyan kısımlarının tamamen farklı şekillerde özetlenebileceği görülür. Kendinde varolan hiçbir şey, kendinde varoluşu itibariyle benzer ya da benzemez, aynı yada farklı ni-

99 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 28

telikte değildir. Düşünme öncelikle bunu ortaya koyar ve bu nedenle, şeylerin kendinde varolan benzerliğini, kavram formunda kopyalamaz. Tam tersine düşünme, ortaya koyduğu özetleme ve karşılaştırma ilkeleri vasıtasıyla, öncelikle benzer ve benzemez olarak geçerli sayılması gereken şeyi belirler. Başka bir deyimle kavram, şeylerin benzerliğinin üretilmesi değildir. Tamamen farklı bir şey de herhangi bir ilişki içinde benzer ya da aynı olarak, tamamen benzer şey de herhangi bir ilişki içinde farklı olarak değerlendirilebilir.[100]

Kavram, görüntülerin "benzerliği"ni ya da onlar arasındaki diğer görsel-kavranabilir ilişkileri kendi eline veren kesintisiz yön çizgilerini basitçe izlemez. O, açılmış bir yolda değildir; tersine o, bizzat güzergâhın bir fonksiyonudur. Seyir belirli bağlantı yollarına gidei ve işte onun saf formu ve şematizmi, bu noktada yatmaktadır. Kavram, bu yolu bilme anlamında seyrin dışında kavrandığı gibi, ayrıca kavramın kendisi, seyri gösteren bir şey olma anlamında da kavranır. Kavram iyi inşa edilmiş, iyi bilinen yola adımını atar ve ayrıca o yolun önceden hazırlanışına da yardım eder.[101]

Cassirer kavram oluşumunun sıralı bir yol izlediğini söyler. Önce mitik kavramlar, sonra dilsel kavramlar ve sonra da teorik bilgi kavramları oluşur. Teorik bilgide de, doğabilimsel ve tarihsel kavramlar vardır.

Mitik ve dilsel kavramları mantıkî kavramlardan ayıran ve mitik-dilsel kavramı bağımsız bir tür halinde şekillendirip toplayan şey, onların her ikisinde aynı düşünsel kavrayış sisteminin görülmesi durumudur.[102] Mitos ve dilin gelişiminde etkili olan aynı ya da benzer yasaları gösterebilmek için, her ikisinin geliştiği ortak kökü belirlemek gerekir. Bu yüzden gelişim geriye doğru izlenmelidir. Mitos ve dilin içeriği o kadar çok ayrı olmasına rağmen, her ikisinde aynı düşünsel kavrayış formu; mecazî düşünme formu etkilidir. Mitik ve dilsel dünyanın bir yönüyle birliğini, diğer yönüyle farkını kavrayabilmek için, mecazın özü ve anlamından hareket etmek gerekir.[103] Mecaz herhangi bir şekilde benzer olan veya dolaylı benzerleri ifade eden bir içeriğin ismi vasıtasıyla, başka bir tasarım içeriğinin bilinen karşılığının, aynı ismin/kavramın altına girmesi halidir.

---

100 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 9-10

101 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 395

102 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.102

103 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.145

Bu durumda mecazda gerçek bir nakletme söz konusudur. Mecazın aralarında oraya buraya gittiği her iki içerik, kendisi için belirli ve bağımsız anlamlar olarak iyice yerleşir ve onlar arasında birinden diğerine geçmeyi, ifadeye göre birinin diğerinin yerine geçmesini sağlayan tasarım hareketi gerçekleşir.[104] Mitik mecaz ise mitik tasarımlara dayanır. İlkel kavimlerin mitolojisinde bir türün hepsi tasarlanır ama tek bir tür bireyi çağrılır. Yani parça vasıtasıyla bütün, nitelik vasıtasıyla tür gösterilir. Fakat bu noktada salt bir karşılıktan daha başka bir şey, gerçek ve doğrudan özdeşlik olan bir dilsel figür söz konusudur. İşte mitik tasarımdaki bu mecaz, dilin mecazî fonksiyonunu da anlatır. Mecaz fonksiyonu dilin parçasını oluşturmaz, dilin bütününü içine alır ve bu bütünü işaret eder. En genel anlamda mecazın dildeki belirli bir sistem olmadığı, onun, dilin kurgusal şartlarının sistemini teşkil ettiği kabul edilince, mecazın kavranışında dilsel kavram oluşumunun formu öne çıkar. Nihayetinde mecaz her tek tek dil kavramının oluşması için zorunlu kabul teşkil eden yoğunlaşma fiiline, görsel-olgunun daraltılmasına dayanır.[105]

Mecazdaki iki anlam arasında gidip gelen tasarım hareketinin doğuş nedenine nüfuz etmek ve fevkalâde zengin ve çeşitli kullanımını açıklamak için, mitik düşünme-hissetmenin temel tabakasına inmek gerekir. İlkel düşünme ve dil formu mecazın kullanımını, kendinde farklı olarak kavranan ve bilinen iki içeriğin bilinçli özdeşleştirilmesinde gerçekleştirir. Mecazın, anlam içeriği önceden belirlenmiş unsurların bir diğeriyle değiştirilebilmesi olduğu iddia edilse de, mecaz, dilsel ve mitik kavrayışın şartıdır ve dilin tamamlanmış kelime hazinesini istediği gibi tasarruf etme demek olan bu değiştirme fiilinden ayrılır. Gerçekten, en ilkel mitik şekillendirmenin dışlaşması, bu içeriğe yabancı, hatta aykırı bir iletim vasıtası gerektirir. Burada artık sadece dönüşüm değil, ayrıca gerçek bir oluşturma vuku bulur. Bu noktada önceki ve sonraki aranmaz; mitik formun dil formuna bağlılığı, birinin diğerine müdahale edip onu kendi içeriği içinde sınırlaması söz konusudur.[106] Mitik şekillendirme olağana bağlı bir şey değildir. Ancak onun dışlaşması olağan bir formla/dille mümkün olur. Yani bu süreçte "...dil oluşumu mitik düşünme ve tasarlamaya akraba olarak ortaya çıkar; aynı zamanda dil mitik düşünme-tasar-

104 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.147

105 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.153-154

106 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.147-148

lama karşısında bağımsız sistemini ve özel düşünsel eğilimini korur. Mitos gibi dil de temel etkileme formü ve deneyiminden hareket eder. Fakat dil dünyayı geriye doğru sormaz; o, dünyaya yeni bir form verir."[107]

Dilsel kavram oluşumu incelendiğinde, dilin somut duyusal işaretlerden doğru, saf ilişkili ve soyut anlam uygunluğu ifadesi zemininde hareket etmek için, somut-duyusal işaretlerle başladığı görülür.[108] Dil veya mitos saf soyut düşünceye dayanan, düşüncede kalan biçim verme olarak başlamaz. Onlar duyusaldan etkilenen zihnin farklı şekildeki biçimlendirmeleridir; "...aynı temel düşünsel şekil verme eyleminden ortaya çıkan aynı sembolik şekil verme unsurunun farklı kademeleridir. Başlangıçtaki mitik biçimlendirmeler gibi, dil sesinde de aynı içsel süreç bulunur. Her ikisi içsel bir gerilimin çözümü, ruhsal coşkunun ve eğilimin belirli nesnel oluşumlar ve ürünler içinde ifadesidir."[109] Fakat duyusal etkiyle başlayan dilin gelişmesi sırf bu etkilerle açıklanamaz. Cassirer'e göre dilsel kavram teşkili, algı içeriklerinin mantıkî mukayesesinin ve bağlantısının başarısı değildir; dil fantezisinin başarısıdır. Dizi teşkili, tek tek içeriklerin nesnel benzerliğiyle oluşmaz; öznel hayal gücünün niteliğidir.[110] Dildeki kavramlar dizisi veya cümle dizisi teşkili aynı şekilde hayal gücüne bağlıdır.

Mitik şekillendirmeyle mecaz zemininde buluşan dil formu, aynı zamanda mitosun kendini ifade vasıtası olur. "Mitoloji araştırıcıları ... dilsel kavramların mitik kavramlardan önceliği sonucunu çıkarırlar. Buna göre mitoloji dilin bir ürünü haline gelir. Her mit oluşumunun temelinde bulunan **radikal mecaz** esaslı bir dilsel ürün olarak yorumlanır ve kendi zorunluluğu içinde anlaşılmaya çalışılır."[111] Fakat dil de kendi gelişimine devam eder. Somut-duyusal işaretlerle başlayan dilsel kavram teşkiline, işaretlerden doğru yavaş yavaş soyut anlam taşıyan ifadenin yolu açılır.

Dil kavramlarının teşkili, duyusal fenomenlerin kendisinde de görülen yalın bir temel benzerlik ya da benzemezlik, yakın ya da uzak ilişkisine bağlanır. Fakat iyice düşünülünce, bu kavramlarla yeni bir bütün

---

107 Cassirer, Dil, s.320

108 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 317

109 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.149

110 Cassirer, Dil, s.333

111 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.146

kavrayışı değişikliği başlar. Çünkü adlandırma, fenomenleri gösteren yeni bir sınıflama anlamına gelir. Dilsel işaret algı dünyasının içteki değişimiyle el eledir. Somut etki artık içteki değişime bitişik değildir. Mavi ya da kırmızı isimleri özellikle çeşitliliklerin gruplandığı merkezlere işaret edince, isim olarak görev yaparlar. Ancak bunlar renk kategorileri için de işaretler olur.[112] Dilin kelimeleri, doğanın ve tasarım dünyasının belirlenişinin tekrarı değil, belirlemenin kendisinin yön çizgisi ve sistemidir. Burada bilinç duyusal etki bütünüyle pasif olarak karşı karşıya değildir; tersine, bu etkilere nüfuz eder ve kendi gerçek içsel hayatıyla onları doldurur. İçsel etkinlikle ilgili ve onun için anlamlı olan duyusallık, anlamın damgasını dilsel olarak da alır. Kavram oluşumunun ilkesi soyutlama değil, seçme ilkesidir. Bu ilke, dil kavramlarının oluşumu için de geçerlidir. Bilinç bu oluşum formunda herhangi bir şekilde oluşan farklılıkları sabitleştirip damgalamaz; farklılıkların sınır çizgileri bilinç bütününde kendisi belirir. Işık nesnelerden doğru zihne girmez; eylemin merkezinden doğru yayılır. Böylece doğrudan-duyusal duyumlama dünyası içten doğru aydınlanan dilsel ve görsel biçimlenmiş dünya haline gelir.[113]

Cassirer, terimi basitçe bilinç içeriklerinin dışa yansıması olarak görmez. Terim, özellikle isim, dilsel bir kavramdır.

Dilsel kavramlardan teorik bilgi kavramlarına yükselme, deyim yerindeyse, mekânik olarak gerçekleştiren bir işlem değildir. Burada düşüncenin farklı bir eylemi mevcuttur. Bu iki kavram grubunun doğası da çelişki zeminidir. Cassirer'e göre dil canlı bir akıştır ve kendi yatağını açan bu akışı, anlamın oyun alanı, yani bir kelimenin bazen şu, bazen bu anlamda kabul edilmesi hali mümkün kılar. Fakat soyut düşünme ve teorik kavram açısından bu durum bir eksikliktir. Çünkü kavram, istikrar ve tekanlamlılık talep eder. Böylece onun dil işareti ile ifadesinde aynı içerik için aynı işaretin seçilmesi gereği doğar. Aynı şekilde bilimsel düşünmeye yerleştirilen her yeni kavram en baştan, bu düşünmedeki mümkün kavram oluşturmalarının bütünüyle ilişkilidir. İşaretlerin hepsi kesin bir düzen oluşturmalı, işaretin her cisimleşmesi bir kurala göre düzenlenmelidir. Bir düşünce içeriği nasıl başka içerik vasıtasıyla sınırlanmış olarak ortaya çıkarsa, bu içerik nasıl diğerinde temellenirse, aynı şekilde bir işa-

112 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 584

113 Cassirer, Dil, s. 319

ret de diğerinde temellenmeli, yani belirli bir inşa yasasına göre diğerinden sonuç olarak çıkarılmalıdır.[114]

Oluşum itibariyle aynı köke ya da süreçlere dayanan kavram, ayrı sembolik formlarda farklı temsil niteliği kazanır. En temelde bulunan mecaz, mitosta, tek olanın bilinçte tümelle özdeşleşmesi şeklinde kendini gösterir. Mitosun kendini ifade yolu olarak seçtiği dilde de bu özdeşlik ilişkisi, anlam değişimi halini alır. Bir işaretin/kavramın altına bir olgu ya da nesne yerleştirilmesi gerektiği halde, onun altına başka bir içerik de yerleştirilebilir. Dolayısıyla aynı isim, farklı içerikleri altında toplamış olur. Bu anlam çokluğu ve zenginliği ya da akışkanlığı dilin akışını sağlar.

Cassirer kavramın soyutlama ile oluştuğunu iddia eden teoriye karşı çıkarken, nesnelerle bilincin ilişkisine dayanır. Ona göre nesnelerle ilişki içinde yaşarız. Fakat bu ilişki aracısız ve bilinçsiz olmakla beraber, aynı zamanda düşünselin oluşturduğu bir şey olarak görülünce, gözlenmesi güçtür. Çünkü düşünsellik, bu ilişkiyi dolaylı ve bilinçli düşünme etkinliği içinde oluşturur. Soyutlama, verilmiş karakteristik belirtilerden belirli bir şekilde ortaya çıkar. Nesnelerle kurulan ilişkinin düşünsel olarak çözümlenişinde karakteristik belirtinin konumlanışı, geçerli kabul edilişi söz konusudur. Burada seçme sistemi ve niteliği, düşünsel olarak adlandırma fonksiyonunun önünde olmalıdır.[115] Bilinç nesne duyumlamalarından aldığı etkileri basılı olarak kabul edip, onlar arasında kimilerini ayırıp, temel nitelik olarak gördüklerinden kavram oluşturmaz; tersine, dıştan gelen bu etkilerden anlamlı bulduklarını seçer. Bu seçimde karakteristik belirti olarak görülen niteliklerin konumlanması ve geçerliliği öne çıkar. Soyutlamada ise farklı cinsten olanlar, aynı cinsten olanlardan ayrılır ve dışlanır. Bu etkilerin konumlanışı ya da değerlendirilişi değil, adeta pasif durumda alınması söz konusudur. Burada alınan içerikteki ortak nitelikler kavramın sınır çizgilerini oluşturur. Oysa seçme ilkesinde, konumlama ve geçerlilik belirlenmesiyle kavramın sınırları bilinçte kendisi ortaya çıkar.

Bireysel farklılıklar durumdan duruma değiştikleri için onların algılanan nitelikleri zihinde kalıcı olmaz. Nesnelerin benzerliği, onların farklılıklarından daha fazla etkili olur. Önceki algıların izleri ilk başta fark

114 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 460

115 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.99-100

edilmez. Aynı nesnenin tekrar tekrar algılanışı hafızadaki bu izleri uyandırır. Böylece yeni izlenimlerin aynı cinsten unsurları arasında yavaş yavaş sıkı bir ilişki oluşur. Bu ilişkilenişe dâhil olamayan izlenim parçaları gittikçe geri planda kalmaya başlar ve en sonunda ilişkilenmiş olan temel nitelikler bir tasarım içinde sabit şekilde belirir. Çünkü onlar özdeş olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı, Cassirer'e göre özdeşleştirme fiili, tüm "soyutlama"ların temeli olarak görülmüştür. Böylece düşünme fiiline, güncel bir içeriği geçmişte kalan içerikle ilişkilendirme ve her ikisini herhangi bir bakımdan özdeş olarak kavrama işlevi bahşedilir. Halbuki bu bir sentez fiilidir. Gerçekte bu sentez zamansal olarak birbirinden ayrı durumları bağlayıp birleştirir. Bunu yaparken, karşılaştırdığı içeriklerde doğrudan duyusal bir bağlılaşıklık bulamaz. Sentez farklı nitelikte ve yönelimde de gerçekleşebilir. O zaman aynı duyusal madde çok farklı soyut formlar içinde kavranabilir.[116]

Anlamın akışkanlığı rastgele, keyfî değildir. Kavram kendi o anki anlamını yerleştiği bağlamdan alır ve bağlamla kesinleştirir. Ancak teorik-mantıksal düşünmede akan imgelerin bilinçte durdurulması ve sabit hale getirilmesiyle bu akışkanlık sona erer ve hem işaret hem anlam kazanır. Gerçekte tüm kavramlaştırmalarda zihnin kendine özgü çalışma biçimi gerçekleşir. Kavramın oluşumunda aklî faaliyet kendini gösterir. Burada genel bir birleştirme ve ayırma fonksiyonu vardır bu fonksiyon kendi en yüksek bilinçli ifadesini bilimsel düşünmedeki analiz ve sentezde bulur. Gerçekte tüm kavram oluşturma biçimleri analiz ve senteze dayanır. Bunlar arasındaki yegâne farklılık, analiz ve sentezin yönelimi ve gerçekleştirilme biçimidir. Bilinç sentez yaparken bağıntı yahut ilişki kurar. Bu ilişkilerin hepsi aynı nitelikte değildir. Kimi ilişkiler duyu içeriklerine dayanır, kimileri ise saf sembolik ilişkidir. Bağıntı saf sembolik bir ilişkidir. Bu açıdan bakıldığında şey ve nedensellik ilişkisi saf sembolik bağıntı değildir. Bilincin ulaşabileceği en yüksek sentez, saf sembolik bağıntıdır. Saf sembolik bağıntı, ilişkinin içerikten önce kurulduğu, içeriklerin anlamının, onların bağlandığı sistem vasıtasıyla belirlendiği bir ilişki biçimidir. Matematiksel dizi teşkili bunun en açık örneğidir. Sembolik olmayan ilişki biçimleri ise nesne dünyasından alınan izlenimlerle kurulur ve onları aşamaz. Mesela nedensellik ilişkileri son tahlilde duyu içeriklerine dayanır. Önce duyusal algılama gerçekleşir, yani içerik şekillenir; sonra bu içe-

116 Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 19

riğin aşamaları arasında sonrakinin öncekinden kaynaklanması anlamında bir sebep-sonuç bağlantısı kurulur.

Bu işlemi kendi içinde gerçekleştiren bilincin yapısına gelince; Cassirer bilinçte mekânsal ve zamansal birlik formları ve bunların üzerine yükselen nesnel birleştirme formunu üç temel birlik formu olarak gösterir.[117] Fakat bunlar birbirleri karşısında kendi içinde bütünleşmiş, sadece duyumlama içeriklerine kendi başlarına açılan unsurlar değildir. Bu formların kendileri arasında da ilişki vardır. Onlar bilincin birlikli yapısını oluşturur. Mekânsal, zamansal ve nesnel-birleştirme formları en temel bağıntıları yansıtırlar ve bilincin doğuştan içeriğini oluşturmazlar; onlar bir diğerine indirgenemez ama birbirleriyle ilişkili formlar olarak algıdaki sembolik özlülükten elde edilir. Başka bağıntı formları bunlardan türetilir ve bilincin binlerce bağıntının nabız atışından ibaret olmasının anlamı budur. Bu bağıntılar Kanttaki gibi her tek deneyime anlam kazandıran şeylerdir ve tek deneyim öncesi bilinç bütününün sistemi olarak mevcut olmakla birlikte, Kant'ın kategorileri gibi ölü duyumu bekleyen ve onu canlandıracak sihirbaz değildir; onlar gerçekleşmeleri esnasında kendilerini verirler. Bu bakımdan da Cassirer'de bilinç, inşa edilen, her değişkenle birlikte temel sistemi değil, içeriği farklılaşan, ama bu süreçte de her yeni içeriği kendi bütünüyle ilişkilendiren dinamik bir yapı teşkil eder.

Cassirer'in kavram teorisi, duyusal yolla algılanan dünyanın nesne ve olgularının zihinde biçim verilmiş halini bilgi olarak nitelendirir. Bilinç, nesne dünyasının sunduğu nitelikler toplamından seçim yaparak bir sentez oluşturmakla yaratıcı bir etkinlik gösterir. Yani bilinç Cassirer'de alıcı ve üretici konumdadır. Bu çerçevede kavram da zihnin nesne dünyasına yüklediği anlamın özetidir. Fakat anlamı bilinç keyfi ve kurgusal olarak yüklemez. Bilinç dış dünyadan seçtiği nitelikleri, bağıntı kurucu özelliğiyle, serbestçe ilişkilendirir ve böylece kavramın içeriğini bizzat bilinç teşkil etmiş olur.

Cassirer'in kavram teorisi ise tüm bilgi türlerindeki kavram oluşumunu, özellikle insan dünyasına ilişkin kavramların oluşumunu açıklamaya aday gibi görünmektedir. İnsan dünyası olgularının karakteristik özelliği, onların tekbiçimli varoluşa sahip olmaması, çokluk ve çeşitlilik taşımasıdır. Bu dünyaya ilişkin kavramlar da, onu temaşa eden bilincin duruş noktasına ve önceliklilliklerine bağlı seçimleriyle içerik kazanabilir.

---

117 Cassirer, Dil, s. 55

Bu içerik ise bilincin kendine özgü üreticiliğine bağlı olur. Bu üreticilik terimin oluşumunda daha açık biçimde karşımıza çıkar. Cassirer'de terim özel olarak biçimlenmiş dil sesidir ve zihnin yaratıcı etkinliği terimde, yani dil sesinde apaçık kendini gösterir. İnsan kendi sembolik dünyasını böyle oluşturur.

V. SEMBOLİK FORMLAR VE İFADE FENOMENİ

Bilginin nesneleri ve metotları indirgenemez çeşitlilik içindedir. Buna rağmen birlik problemi geçersiz değildir ve ilkçağda dile getirilen varlığın kaynağının ve dayanağının birliği talebi yeni bir form içine yerleşmiştir. Bu da bilginin birliğidir. Ancak bilginin birliği, nesnenin bilgi formlarında kopya gibi yer alması ve bilginin yalın biçimde nesne ile ilgili görülmesi suretiyle garantilenemez. Bu noktada farklı bilme metotlarını, onların özelliklerine ve bağımsızlıklarına dokunmadan, bir sistem içinde kavrama talebi ortaya çıkar.[118]

Cassirer'e göre, Kant'ın analizinde anlama yetisi bilgisinin şartlarından bağımsız ve kendine özgü bir nesne, bu şartların sistemli bütününde elde edilmeye çalışılır. Burada nesnenin birliği yerine, fonksiyonun birliği ortaya çıkar. Felsefe bu birliği, tek tek bilimlerin alanlarına girmeden, kendi özgülüğü ve özerkliği içinde yapabilir. Felsefe bu bilim alanlarının verilerini sistemli birlik haline getirip bilmek ister; görünüş dünyasının arkasındaki ve öte tarafındaki bir nesne, bir kendinde şey yerine, görünenin kendisinin içsel farklılığını ve doluluğunu, çeşitliliğini arar. Bu doluluk yalnızca insan zihninde, zihnin bizzat kendi içinde onların farklılığını vurgulama gücüne sahip olmasıyla kavranabilir. Zihin kendine direnmeye çalışan her yeni problem için burada yeni bir fikir formu şekillendirir. Bu bakımdan, sembolik formlar felsefesi, metafiziğin kendi dogmatik yapısında kalması gereken birlik ve evrensellik talebini kendi eline alabilir.[119]

Sembolik formların kavranışında mantıkî birlik talebi belirleyici olursa, her tek tek form alanının özelliği ve kendine özgü ilkeleri mantıkî formun genelliği içinde kaybolmaya yüz tutar. Buna karşı bireyselliğe dalıp onun incelemesinde kalınırsa, bu bireylikte kaybolma ve geri döneme-

118 Cassirer, Dil, s.20-21

119 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.42-43

me tehlikesi vardır. Her düşünsel formda elde edilen ve diğer yandan onların hiçbirinde kesinlikle aynı biçimde tekrarlanmayan bir unsura sahip olmayı ve yakalamayı başarınca, bu metodik ikilemden kurtulmak mümkün olur. Aşkın eleştiri, saf bilginin gerçekleşme vasıtası olan, kendi özel doğası ve niteliği korunan bir dayanak bulduğu için, bilginin imkânı ve şartı problemini çözmüştür. Halbuki, tek tek düşünsel yönelimlerdeki gerçekleşme vasıtası olan ve kendi özgülüğü içinde korunan bir zemin bulunabilirse, o zaman aşkın eleştirinin başardığı şeyi düşünsel formların tümüne taşıyacak bir dayanak bulunur. Burada şu soru sorulur: Zihnin çeşitli yönelimleri için böyle bir merkezi alan ve aracı fonksiyon var mıdır? Eğer varsa, formları bilmemizi sağlayacak özelliklere sahip midir? Cassirer bu sorularla, aşkın eleştirideki a priori kategorilerle oluşan birlikli yapı gibi bir yapıyı gerçekleştirecek bir temel aramayı amaçlar. Her form alanı mutlak bir ayrılık içinde olunca, onları birbirine bağlayan düşünsel bağ kurulamaz. Ama eğer onların ortak bir zemini varsa, o zaman birlik tasarımı sadece teorik bilgiyle sınırlı kalmaz; diğer zihin faaliyetleri de birlikli yapı içinde görülebilir. Cassirer bu ortak zeminin bağıntı formları olduğunu düşünür. İşte sembolik formlar felsefesi, bilincin de birliğini oluşturan bu bağıntı formlarıyla, birlik talebini metafiziğin elinden alabilir.

Nesneyi tanımış olmak için nesnenin bir bölümüyle bene girmek zorunda olduğu görüşünü değil, nesnenin bilince doğru hareket etmesi görüşünü kabul eden Cassirer'e göre, nesnenin beni derinden etkileyen bu izinin bilinmesi problemlidir. Bendeki nesne izinin yalın orada-varlığı ve öyle-varlığı bu izin etkisinin anlamını açıklamak için yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, Kopernikvari devrim, tamamlanmış halde bilince verilen nesne olmadığını, nesnenin bilincin kendiliğinden eylemiyle, sentetik birlik vasıtasıyla kurulduğunu kabul etmektir.[120] Fakat saf aklın kategorileri dünyanın tam bir biçimlendirmesi değil, dünya hakkında bir biçimlendirme olunca, başka nitelikte biçimlendirmelerin varlığı da kabul edilmelidir. İşte buradan hareketle Cassirer akıl eleştirisini geliştirmeye başlar. İfade edildiği gibi, nesne bilincinin kategorileri sadece teorik-aklî etkinlik alanında aranmamalıdır. Bu alanın yanında, izlenimlerin kaosundan doğru teorik bir dünya tablosunun biçimlendiği her yerde nesne bilinci kategorilerinin etkinliği kabul edilmelidir.

120 Cassirer, Mitik Düşünme, s. 55

Bu anlama doğru genişletilen "bilgi eleştirisi özel bilimlerin tek başlarına yürüdükleri yolu bütünüyle izlemek ve her yönüyle kavramak; özel disiplinlerin gerçeği inceleme ve tasvir etme vasıtası olan akılcı sembollerin yalın bir yanyana bulunma olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini ya da onların aynı düşünsel temel fonksiyonun dışlaştırmaları olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını sormak zorundadır. Eğer akılcı sembollerin aynı temel fonksiyonun dışlaştırmaları olduğu kanıtlanabilirse, o zaman bu fonksiyonun genel şartlarını belirleme ve fonksiyonun etkilendiği ilkeyi açıklama görevi ortaya çıkar. Artık ...tözün mutlak birliğini sormak yerine, bilginin fonksiyonlarının farklılığına ve çeşitliliğine egemen olan ve farklılık ile çeşitliliği ortadan kaldırmaksızın bilginin fonksiyonunu uyumlu bir fiil halinde, kendi içinde bütünleşmiş düşünsel bir hareket halinde toplayan bir kural soruluı."[121] Eleştirel felsefede artık madde ve form, varolmanın ilk belirlemelerinden, ontik özlülükten çıkıp saf düşünce kavramları haline gelmiştir. Onlar artık yok edilemez reel-karşıtlık içinde karşı karşıya duran iki varoluş kutbu değildir; tersine, aynı zamanda metodik bağıntı olan metodik karşıtlığın halkalarıdır. Karşıtlığın metodik ilişki içine sokulması, her iki karşıt parçanın anlamının, dayandığımız düşünsel ilişki sistemine göre değişmesine neden olur. O zaman, bilgi formunun analizinde bir bilgi tabakası değil, bilginin inşa edildiği unsurların bütünü dikkate alınmalıdır.[122]

Cassirer sembolik formların bilinmesine kesin bir temel aramak amacındadır. Zira eleştirel felsefe nesneyi sentetik birlikte, aklın a priorileriyle teminat altına almış görünür. Bilginin birliği böylece sağlanmış gibidir. Tüm deneyimi mümkün kılan a priori formlar her deneyimi kendi değişmez yapıları içinde bilgi haline getirirler. Fakat nesnenin dışında başka bir gerçeklik, nesne bilgisinin dışında başka bir bilgi mevcut ise, o zaman anlama yetisi kategorilerinden başka bir teminat aramak gerekir. O, eleştirel felsefenin temel kabullerinden ayrılmadan, sembolik formların bilgisi için farklı bir kesinlik temeli kurar. Ona göre bir düşünsel alanın birliği nesneden doğru değil, nesnenin temelini oluşturan fonksiyondan doğru belirlenebilir ve kesin hale getirilebilir.[123] Nesne kendinde varoluşu ile değil, kendini duyusal algıya verme fonksiyonu ile deneyimle-

121 Cassirer, Dil, s. 21

122 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 26

123 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.173

nebilmektedir. O zaman özü varoluşta arayan bir bakış açısı yerine, fonksiyonda arayan bir bakış açısı kurulmalıdır; sembolik formların ürünlerine, bakış açısı sadece reel olandan düşünsel olana, nesnel olandan fonksiyonel olana döndürülmelidir. "Felsefî olarak yapılacak şey, yalın biraradalıkları içinde sembolik formların başarılarını tasvir etmenin yanında, onları iç içelikleri içinde anlamak, kendi göreli bağımsızlıkları içinde olduğu gibi, göreli bağımlılıkları içinde de kavramaktır."[124] Felsefî düşünce öyle bir bakış açısı kazanmalıdır ki; bu bakış açısı bu formların hepsinin üzerinde, ama aynı zamanda ötesine olmalıdır; formların bütününü kuşatıp kavramaya ve sadece bütün bu formların birbiriyle içkin, yani dıştaki bir aşkın varlık veya ilkeye sahip olmayan ilişkisini elde etmeye imkân vermelidir. O zaman her özel formun kendi anlamını saf biçimde formun konumu vasıtasıyla elde edebilecek, formun içeriğinin ve anlamının, kendine özgü ve zengin iç içe geçmişliklerini ve ilişkilerini gösterebilecek felsefî bir zihin sistematiği ortaya çıkar. Çünkü bu iç içe geçmişlik ilişkisinde bir form diğer düşünsel enerjilerle, nihayetinde onların tümüyle birlikte bulunur.[125] Felsefî düşünce, zihnin düşünülmüş bir nesnelliğe bağlandığı sistem kavramına karşı çıkar. Özellikle dinî bilinç böyle bir sistem içindedir. Ama bu karşı çıkış, dinî veya mitik bilincin amaçlarına ya da tümel kavrayış biçimine değildir. Onlar bu nesnelliği düşünsel bir merkeze, birlikli bir orta noktaya bağlamanın mümkün olduğunu kabul ederler. Halbuki eleştirel bakılınca, bu merkez hiçbir zaman verilmiş bir varlıkta değil, ortak bir görevde bulunabilir.[126]

Cassirer verilmişlikte odaklanan dünya tablosunu zihnin hareketine engel görür. Düşünülen bir verilmişlik de olsa, ona dayanan nesnel şey kendi garantisini onda bulur ve zihnin hareketi ona bağlanmış olur. Ayrıca, verilmiş tözel bir şey olacağı için, onun fonksiyonu değil, nesnel biçimde varoluşu, yani tözü düşünce ilgisi haline gelir. Görevde ise verilmişlik yok, eylem ya da fonksiyon vardır. O halde sembolik formları herhangi bir tözlükle ilişkilendirmek yerine, onları fonksiyonları içinde görmek gerekir. Tersi bir bakış açısında ise, formların farklılığı hepsinin ayrı kaynağa bağlanmaları mecburiyetini doğurur. Bu zorunluluk bir çelişki doğurur. Onların bilincin akışından ayrılmamaları ve bilinçten dışlaşma-

124 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.79-80

125 Cassirer, Dil, s. 28

126 Cassirer, Dil, s.25-26

ları, bir sistem oluşturmaları fonksiyonel bakmayı gerektirir. Çünkü sistem bağıntı fonksiyonlarından oluşur. Bu açıdan bakılınca "... düşünsel kültürün farklı ürünleri; dil, bilimsel bilgi, mitos, din sanat öyle şekillenirler ki; kendi tüm içsel farklılıklarına rağmen, tek bir büyük problem bağlamının parçası haline; tümü bir amaçla ilgili olan çeşitli hamleler haline dönüşürler; zihni geçici olarak tutuklayan salt pasif izlenim dünyasını saf düşünsel ifadenin dünyasına dönüştürürler."[127]

Cassirer bu noktada genel anlamda algıyı inceleyip ifade algısı ve ifade fenomeninin analizine girişir. Çünkü ifade algısında, şey algısından farklı ve sembolik formlara, onların bilgisine kapı açan nitelikler bulunur.

Sembolik formların analizinde öncelikle şu problemle karşılaşılır: Belirli bir duyusal-tekil içerik nasıl her zaman genel bir düşünsel **anlam** taşıyıcısı olabilir? Bütün bu alanları kendi somut mevcudiyetlerine göre kavramakla ve onların kullandığı işaretleri fiziksel özelliklerine göre tasvir etmekle yetinilirse, o zaman onlar en son temel unsur olarak duyu niteliklerine, özel duyumlamaya indirgenir. Fakat yalın bir duyusal maddenin içinde gözlenen nitelik vasıtasıyla bu madde yeni ve çok yönlü düşünsel nitelik kazanır. Bu bir mucizedir. Sadece yükselerek ve alçalarak, şiddet ve özellik vasıtasıyla farklılaşan fiziksel ses dil şekline sokulunca, en ince düşünsel ve duyusal farklı ifade görevini üstlenir. Ses önce doğrudan **olan şey** iken, dolaylı yaptığı ve ifade ettiği şey karşısında geri çekilir.[128] Duyusal bir şey düşünsel içerik kazanmakla, düşünsel içerik taşıyıcısı olmakla, onun duyusallığı geri planda kalır. Başka bir deyişle, o duyusal şey olarak değil, düşünsel şey olarak algılanır. Çünkü bu ses, ifade görevi üstlenmektedir.

Düşünsel olanın parçalanmadan, bütünlük halinde kavranması için bütün bilinç fenomenlerinin temel ve aslî olgusuna, algıya yönelmek gerekir. Algı ise kendini bize ikili yüzüyle gösterir. Belirli bir nesnesi olmayan ve ona yönelmeyen bir algı olamaz. Algının zorunlu ilişki nesnesi **o** ve **sen**dir. Algıda daima ben-kutbu nesne-kutbundan ayrılır. Benin dünyasındaki, bir durumda şey-dünyası, bir başka durumda kişi-dünyasıdır.[129] Algı sırf şey/nesne algısından ibaret görüldüğünde, kendisinden nesnel duyumlama verileri elde edilen ama nesne gibi olmayan algı nes-

---

127 Cassirer, Dil, s.26

128 Cassirer, Dil, s. 43

129 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.67

neleri; mesela sen ya da duyusal işaret, nesne gibi algılanır. Daha genel açıdan bakıldığında, gerçekte salt nesne olmayan şey salt nesne haline getirilir. Duyu verileri nesneyi bize adeta kopyalarcasına taşır. Çünkü somut duyu verilerinin somut nesnesi vardır. Halbuki duyumlanan, algı nesnesi olan bir ifade fenomeni duyu verilerinde kendi duyusal nitelikleriyle yer almakla birlikte, kendi iç yapısıyla kendini vermez. Nesnede ilk bakışta duyusallığın ötesinde çok fazla bir şey yok gibi görünür. İfade ise tümüyle duyusallığın ötesinde bir şeydir.

Cassirer doğal durum içindeki algılarda bile belirli bir ifade fonksiyonu olduğunu, sadece bu fonksiyona istinaden, doğal dünya tablosunun kendi değişmez şeyleri ve özellikleriyle inşa edildiğini ifade eder; bu konuda yapılan yorumlara katılır ve renk algısından örnek verir. Görme fiili tek tek ışık duyumlamalarından ibaret sayılamaz. Görmede ışık yayılmalarının tek tek görülmesi söz konusu değildir. Işık yayılmaları vasıtasıyla dıştaki şeyler aracılı olarak görülür. Normal görme yüzeyden yansıyan ışıklarla gerçekleşir. Bu ışıkların verileri şeylere yapışır ve onların nitelikleri olarak kavranır. Ayrıca, ışığın o anki yoğunluk ve niteliği hakkında değil, şeylerin bizzat kendisi hakkında bilgi edinilir. Yansıma farklı şartlar altında ve değiştirilen renkler halinde olsa bile, o nesneyi önceki rengiyle algılarız.[130] Modern psikolojide algıda değişmezlik olarak adlandırılan değişen algı ortamlarında nesneyi önceki haliyle algılama işleminde, gerçekte bize gelen ışık yansımaları olduğu halde, onları sırf kendileri olarak değil, nesne nitelikleri olarak algılama durumu, ışık yansımalarının nesneleri temsil ettiğini gösterir. Yani somut ışık yansımalarının arkasında, sırf yansımadan ve yansıyanda olandan daha fazla bir şey barınmaktadır. Duyu verileri nesnelerin adeta kopyasını taşıyor gibi göründüğü halde, aslında onları temsil etmektedir. Ancak bu temsilde düşünsellik değil, nesne egemendir.

O halde algıya bakışı değiştirmek, algıyı sırf algı-nesne ilişkisinin dışında kavramak gerekir. Çünkü ifade ve özellikle de nesne-kutbundaki bir sen algısının inşası nesne algısının inşasındaki düşünsellikten daha fazla düşünsel boyut içerir. Cassirer'e göre algı düşünsel ilişkilerden soyutlanıp salt kendi nesnelliğinde gösterilemez. Sadece duyusallığın kendisi 'olan'dır ve belirli anlam fonksiyonlarına göre düzenlenince var olur. Ama algının yeni bir evreni de mevcuttur. Düşünceye ait olan bu evren al-

130 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.215-216

gıyı kuşatır ve sembolik form dünyasının inşasında açıkça ortaya çıkar.[131] Bir algı ağacı benzetmesi yapan Cassirer bu ağacın kökünü, emprik psikoloji ve bilgi öğretisinin her gerçeklik bilgisinde temel olarak gördüğü yalın duyum ve iç düşünüş ilkelerinde görmez. Bu kök duyum unsurlarından değil; doğrudan ve aslî olarak ifade niteliğinden ibarettir. Somut tamalgı saf nesnelleştirmenin zirvesinde de ifade niteliğinden kurtulamaz. Tamalgı nesnenin neliğine yönelir yönelmez, görünüşün nesnel yorumundan bağımsız olan bütün nitelikleri, korkutucu veya cezbedici vb. gibi nitelikleri kavrar.[132] Özellikle nesnenin sırf nesnel veriler altında değil, fizyonomik nitelikler altında, yani duyu verilerinin tümünden nesneye ilişkin çıkarılan psikolojik durum, anlam altında algılanması; daha doğrusu algılama sonucunda bu niteliklerin elde edilmesi duyu algısında bile ifade fenomeninin varlığını gösterir.

Duyumlanabilir gerçeklikler; renk, dokunma, tat doğrudan deneyimlenebilir şeylerdir. Ruhsal varoluş da bu temel gerçekliklerden anlaşılabilir ama hep belirsiz kalır. Fenomenolojik analiz bu varsayımı onaylamamakla beraber, hiçbir inceleme türü duyusal algıyı ifadenin algısına tercih etme yetkisi vermez. Her önyargısız psikolojik inceleme, çocuğun ilk yaşantısının ifade yaşantısı olduğunu doğrular. Çocukların yetilerine şeyler ve şeylerin özelliği ile ilgili algılama daha geç girer. Burada kesin etkili olan, özellikle dildir.[133] Eğer biz bir kosmostan konuşabiliyorsak, bu, Heraklitçi oluş akışını herhangi bir şekilde durdurduğumuz, akıştan kalmış olan kesinlikleri açık hale getirmeye muktedir olduğumuz anlamına gelir. Bu dönüşüm algının kendisinde olur ve hiçbir zaman şeylerin algısına dönüşmez.[134] Olup bitmekte olan bir şeyin ifade haline getirilmesi, ifade akışın durdurulduğunu ve kesin bir sabitlik kazandığını gösterir. Cassirer fiziksel anlamdaki iç veya dış olgularda kalıcılık görmez. Ona göre fiziksel tepkilerde anî bir patlamayı dinginlik durumu izler ve duygu bir kez ortadan kalktıktan sonra, herhangi bir kalıcı iz bırakmadan sona ermiş olur. Simgesel anlatım ise azalma değil, güçlendirme anlamına gelir. Burada hem dışlaştırmayla, hem yoğurılaştırmayla karşılaşırız. Duygularımız dil, söylence, sanat ve dinde yalnız salt edimlere değil; ya-

131 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 90

132 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 98-99

133 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.74

134 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.107-108

pıtlara dönüştürülür. Bu yapıtlar yok olmazlar; inatçı ve kalıcıdırlar. Fiziksel bir tepki bize yalnız çabuk ve geçici bir rahatlama sağlayabilir. Simgesel bir anlatım ise tunçtan daha uzun ömürlü anıt haline gelebilir.[135] Bu açıdan da sembolik formlar felsefesi düşünsel ifade fonksiyonunda varlığın kopyalarını ya da suretlerini değil, şekillendirme tarzlarını ve sistemlerini; vakıf olma değil, anlam verme organlarını görür.[136]

Temel ve kullanımı güvenilir kabul edilen mantıkî kategorilerle, ifade algısının gordionvari düğümü çok zor çözülür. O zaman tek yol bu düğümü parçalamaktır. Bu parçalama saf fenomenin içine dalınca yapılır. İfade fenomenini kesin şekilde yargı ve duyu yaşantılarının, taklit içeren tasarımların, duyumlama verilerinin bir toplamı olarak yorumlamanın imkânsızlığı açıktır. Eğer bir ifade algısı teorisi genel-olgularda olması gereken yalın duyu nitelikleri ile işe başlamak; fiziksel şeylerin hafıza işlemleri ve karmaşık sonuç çıkarma süreçleri vasıtasıyla bu duyu niteliklerine nasıl tamamlayıcı olarak katıldığını göstermeyi deneyerek inşa edilmek istenirse, amaca erişilemez. Fakat ifade algısının da duyusal algı olduğu, bu algının, duyusal algılamanın farklı temel niteliklerini; seslerin işitilmesini, renklerin görülmesini vb. tamamlayıcı durum olarak kendinde taşıdığı inkâr edilemez. Utanç kızarması elbette görülen bir kırmızıdan, çıkarsamayla belirlenmiş ya da fantezi eklenmiş mahcubiyetten meydana getirilemez.[137] Yani ifade algısı da olgusal bir temele sahiptir; o, öncelikle duyusal bir şeydir. Nesne de duyusaldır. Ancak bu ikisinin algılanması, daha doğrusu bunlardan alınan duyusal alımlamanın bize taşıdıkları ve zihinde algı bilgisine dönüşen unsurlar aynı olamaz.

İfade fenomeni duyusal ve düşünsel şeylerin en mükemmel birleşme zeminidir. İfadede, duyusal unsur ile düşünsel unsur arasında saf sembolik ilişki vardır. Cassirer'e göre böyle bir ilişki biçiminin en somut örneği beden-ruh ilişkisidir. Beden ve ruhun ilişkisi şey ve nedensellik ilişkilerine benzemeyen saf sembolik ilişki için ilk örnek ve örnek model teşkil eder. Burada içteki ve dıştaki, önce veya sonra, etkileme veya meydana getirme yoktur. Beden-ruh arasındaki ilişkide ayrılmış unsurların bir bağıntısı; birleşmesi gerekli olmayan, aslî olarak anlamı gerçekleştiren bir bütün olan bağıntı hüküm sürer. Bu bütünlüğün bizzat kendisi yo-

135 Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s.57

136 Cassirer, Mitik Düşünme, s. 315

137 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.222

rumlanır.[138] İfade olgusu incelenince, fiziksel ve zihinsel olanın zorunlu ilişkisi gözlemlenir. Yani ifade fenomeninde bedensel ve ruhsal olan, ayrılmaz bir birlik teşkil eder.

İfade fenomeni hem fiziksel hem düşünsel içerik taşıdığı için, onu derinlemesine çözümleyince kendisi için varolan ve kendi içine kapanmış iki unsur değil, birbiri içinde var olan birliktelik anlayışı öne çıkar. Onların özdeş, birbiri içinde adeta eriyerek var olan şeyler olarak nitelenmesi gerekmez. Yani ifade fenomeninin incelenmesinde farklı bir bakış açısı ortaya konulmuştur. Onlar fonksiyonel bir bağıntı içinde görülürler. Cassirer beden-ruh ilişkisi ile ilgili yapılan bazı yorumlara bu bağlamda katılır ve kendi probleminin merkezinde aynı yaklaşımın bulunduğunu ifade eder. Bu yorumlara göre, varlığın bedensel-ruhsal şeklindeki ayrılığı yarıyarıyalıktır. Ruh bedenin duyusu ve beden ruhun görünüşüdür. Ne biri diğerine, ne diğeri birine etki eder. Çünkü onlardan hiçbiri şeyler dünyasına ait değildir. Şeylerin bir diğerinin etkisinden ayrılamazlığı gereğince, meydana getirme, sebep-sonuç ilişkisi, parçalanmamış bir bağlantının ayrılmış parçalarının ilişkisi olarak düşünülür. Halbuki anlam ve olgu bir ilişkinin bizzat kendisidir ya da onlar her ilişkinin ilk örneğidir. İşaret edilen ve işaret eden arasındaki ilişki sebep-sonuç ilişkisinden farklı ve gerçekten üstündür. Kavram nasıl dil sesinde saklıysa, ruh da bedende saklıdır. Kavram kelimenin, ruh bedenin anlamıdır. Kelime düşüncenin elbisesi, beden ruhun görünüşüdür.[139] Bu bakış açısında öne çıkan şey, varolan şeyler olarak ruh ile bedenin nitelikleri değil, karşılıklı ve fonksiyonel ilişkileridir.

"Kendini görünenin içinde ifade eden ruhsal içerikle görüntünün ilişkisi; kelime vasıtasıyla anlatılan anlamla kelimenin ilişkisi ve nihayet soyut bir işaretin gösterdiği anlam içeriğiyle bu işaretin ilişkisi; bunların hepsi şeylerin mekânda yan yana bulunuşları veya olayların zaman içinde birbirini izleyişleri veya bilfiil gerçekleşen değişimlerin bir diğerinden ortaya çıkmaları gibi bir ilişkidir."[140] Fakat ifade edilenle onun taşıdığı anlamın ilişkisi formel olarak bu şekilde olmasına rağmen, tek biçimli ifade-anlam ilişkisi yoktur. Dile kendi içeriğini ve karakterini veren ifade fonksiyonu bilimsel bilgi kavramlarında hüküm süren anlam fonksiyonu

---

138 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 145

139 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.145

140 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.146

ile bir değildir. Anlam fonksiyonu ifade fonksiyonunun doğrusal devamı sayılamaz. Her ikisi farklı nitelikte anlam verme şekillerini kendilerinde taşır. Bu açıdan da "...her formun anlamı onun ifade ettiği şeyde değil, sadece bizzat ifadenin içteki yasalılığında ve kipliğinde, biçiminde ve niteliğinde aranabilir. O halde bu oluşum yasalılığında, ..şekillendirmenin özgülüğü ve değeri, ...doğrudan olgularla yakınlık içinde değil, olgulardan uzaklaşma içinde kesinleşmiş halde bulunur. Doğrudan varoluştan ve doğrudan yaşantıdan bu uzaklaşma, bu değerin zihinsel olarak tanınabilmesinin ve görülebilmesinin şartıdır."[141] Yani anlam salt bireysel içselliğe değil, formun içselliğine; formun bilinçte oluşan genel sistemine bağlıdır.

Varlığın düşünsel biçimlendirilmesi ve bunun form halinde dışlaştırılmasında, görünüş ve düşünce arasındaki temel ayrılığın kaybolduğu bu tabloda sembollerin dünyasına tutuklu kalırız. Fakat burada, kendinde var olan bir nesne dünyasını temsil eden semboller değil, ilkesi ve kaynağı bizzat zihnin özerk oluşturma faaliyetinde aranabilecek sembol dünyaları söz konusudur. Biz gerçeklik diye adlandırdığımız şeyi yalnızca bu dünyalar vasıtasıyla temaşa ederiz ve ona bu dünyalar içinde sahip oluruz. Çünkü zihne açılan en yüksek nesnel gerçeklik, nihayetinde kendi gerçek eyleminin formudur.[142] Elbette burada söz konusu olan gerçeklik sırf nesnel gerçeklik ya da duyusal algıyla sahip olduğumuz değildir. Aksi halde semboller veya sembolik formlar sınırlandırıcı, kendilerinin dışında bir bakışı / seyiri, bilmeyi imkânsız kılan zihin gözlükleri, bilinci tutuklayan kategoriler olur. Buradaki gerçeklik, soyut bağıntılar içinde bütün olarak zihnimize açılan, dış dünyanın sistemliliğini kavrayışımızda şekillenen bir gerçekliktir.

Cassirer bu noktada şunu sorar: Algının nesnesel yönelimiyle, teorik bilincin gelişiminde ve ilerleyişinde ifade algısının ayağı kaydırılabilir mi? Şey algısı yanında ifade algısı da bağımsız bir haklılığa, gerçek bir alana dayanır mı? İfade algısının bu alanının inşasında şey algısı vazgeçilmez midir?

Şeylerin algısıyla ifade algısını mukayese ettiğimizde, ifade algısının özel bir güçlük ve kavranamazlık içinde barınıyor gibi göründüğünü kabul etmek gerekir. Böyle bir kavranamama ve güçlük, doğal dünyaya bakışta yoktur. İfade algısı ifade analiziyle kendini açar ve bu analiz için-

141 Cassirer, Dil, s. 178

142 Cassirer, Dil, s. 69

de kendini tümüyle evinde zanneder.[143] İfade algısı alanı, bize gerçekliğin doğa nesneleri olarak değil, başka özneler olarak göründüğü bilme formu içindedir. Başka özneleri bilme her zaman problem teşkil etmiş ve bununla ilgili çeşitli teoriler ortaya konulmuştur. Bütün teoriler gerçek bilinç durumuyla ilgili olan bilmeyi, şey algısı formuna taşıdılar. Sen algısı da genel şey algısı formuna indirgendi.[144] Bu indirgemeyle Cassirer, eleştirel geleneğe uygun olarak baştan kabul ettiği nesnenin özneye doğru hareketinin, farklı özneler arasında gerçekleşmesi durumunda, bilme güçlüğünün daha da nazikleştiğini işaret eder. Böyle bir geçiş hareketinde aynı içerik uygun durumda sırf bir kopya olarak ben ve bir diğerinden ibaret olur. Fakat böyle bir durumda aynı cinsten mevcut/kopya vasıtasıyla sendeki benin, bendeki senin nasıl bilinebileceği, bu mevcudun nasıl başkasından kaynaklanan olarak yorumlanabileceği anlaşılmaz kalır. Bu noktada ifade olgusunu açıklamak için sırf edilgen izin yetmediği ortaya çıkar. Nesnel varoları kopyalarken düşünselliği kavrayamayız. Saf duyumcu teori buna inanır ve bu da onun zayıflıklarından biridir.[145]

Cassirer'e göre sen ya da ifade algısının şey algısına indirgenmesi, yani "... deneyimlenebilir olanın bütününün şeysel içeriklerden ibaret olan ya da mevcut parçalar olarak bu içeriklerden, zorunlu biçimde oluşması gereken karmaşık bir yapı şeklinde düşünülmesi, bizzat saf yaşantı ufkunun keyfi ve teorik bir sınırlaması olmuştur. Gerçekte bu ufkun içinde ifade-algısı şey-algısı karşısında sadece psikolojik olarak öncelikli ...anlamına gelmez; ayrıca ifade algısı gerçek bir ilk uyarıma işaret eder. İfade algısı kendine özgü forma, kendi **özlülüğü**ne sahiptir. O bu özlülüğe, diğer varlık ve duyum alanlarının belirlenişinde geçerli olan kategorilerle sahip olmamıştır; özlülük bu kategorilerin yerine geçirilmiştir."[146] Gerçek bir genel ve evrensel fonksiyon olarak saf ifade fonksiyonunun anlam ve içeriği, mitos ve teorinin, mantıkî inceleme ve estetik seyirin ayrılışında bulunan bir şey olarak ele alınamaz. Onun kesinliği ve gerçekliği, deyim yerindeyse, mitik-öncesi, mantıkî-öncesi ve estetiksel-öncesidir. Saf ifade fonksiyonu bütün bu biçimlendirmelerin herhangi bir şekilde filizlendikleri ve tutuklanmış kaldıkları ortak zemin oluşturur. İşte bunun

143 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.72

144 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.93

145 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.147

146 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 117

için, bu gerçeklik, sabitleştirilmesi denendiği ölçüde, yani gerçeklik baştan itibaren tek bir alana bağlanmak ve bu alanın kategorileri vasıtasıyla gösterilmek ve belirlenmek istendiği ölçüde, o elimizden çıkıp gidecek gibi görünür.[147]

Sembolik ifade biçimleri olarak sembolik formların bu ortak temeli, ifade fenomeni teorik bilginin ve mantığın bakış açısından doğru da anlaşılamaz. Çünkü o zaman bilginin birliği sadece, nesnelerin ilişkili olabileceği her bilginin kesin tek yapılı olarak kavranmasıyla korunabilir. O zaman fenomenolojik analizde hangi süreçlerde fiziksel şeyin psişik şey haline geldiği sorulmamalı; algı, şey algısı yerine saf ifade algısının olduğu, ayrıca içteki ve dıştakinin birlik teşkil ettiği noktaya kadar geriye doğru izlenmelidir. Şayet burada bir problem varsa, o da zengin ruh hayatı problemi değil, sürekli gelişen dışlaştırma problemidir. Bu dışlaştırmayla aslî ifade nitelikleri tedricen nesnel karakteristik işaretlere, şey belirlemeleri ve şey özelliklerine geçer. Bu dışlaştırma, ifadenin dünyası başka bir forma geçtiği ve temsilin dünyasına ve nihayet saf anlam dünyasına yakınlaştığı ölçüde kuvvetlenir.[148] Bu açıdan bakıldığında, ifade fenomenleri olarak sembolik formlar ifade algısının bu karakteristik nitelikleri içinde incelendiği zaman, hepsi, zengin ruh hayatının dışlaştırmaları olarak kendini gösterir.

VI. BİLİNCİN YAPISI VE SEMBOLİK İŞLEVİ

Sembolleri ve sembolik formları kuran bilinç algılayan, düşünen ve anlayan işlevi ile kendini göstermekle beraber, onun saf mevcudiyeti ve içyapısı analiz edilmediğinde, sembol-bilinç ilişkisi tam olarak anlaşılamaz. Bu noktadaki güçlük, bilincin bizzat kendisinden kaynaklanır. Yukarıda belirtildiği gibi, Cassirer bilinç kavramını felsefenin gerçek Proteus'u* gibi görür. Felsefenin farklı problem alanlarının hepsinde ortaya çıkar ama hiçbirinde aynı yapıyı taşımaz; sürekli bir anlam değişimi içinde kavranır. Bilgi teorisi, metafizik, saf fenomenoloji, empirik psikoloji onu kendisi için talep eder. Bilinç etrafında hep yeni kavgalar olur. Sembolik formlar felsefesi ise bu problem içine batmak istemez. Saf bilgi eleştirisi gibi bilin-

147 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 119-120

148 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.124

* Yunan Mitolojisinde çabucak şekil değiştiren kâhin deniz ihtiyarı.

cin emprik kaynağını değil, saf mevcudiyetini sorar; bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, onda bulunan şeye, bilincin içyapı formlarının tasviri ve kavrayışına yönelir.[149]

Sembolik formlar bilincin hem kurduğu yapılar, hem de orada olduğu şekillendirmelerdir. "Bilincin dilde, sanatta, mitosta oluşturduğu **keyfî** işaretleri kavramak için, bilinç bütününün tasvirine; yani bilinç bütününün, bilincin her tekil aşamasında ve parçasında bile zorunlu olarak kapsanan ya da en azından yer alan temsiline ... gitmek gerekir."[150] Bilinç bütünü kendi içinde tözelleşmiş, değiştirilemez var oluş kazanmış unsurların yalın birlikteliğinden oluşmaz. O bütünde her aşamanın ve parçanın bütünle ilişkililiği vardır; bilincin bütünü her tek tek parçada ve aşamada içerilir veya temsil edilir. Bilinç bağıntılar kümesi olduğuna göre, bu bağıntıların en temel ilkelerine, yani binlerce bağıntıyı sağlayan formlara erişildiğinde, bilincin saf mevcudiyeti yakalanmış olur. Bilinç bütünü kendi içinde, parçalarında bütünün kapsanması özelliği taşıdığına göre, onu bir birlik olarak kabul etmek gerekir. Yani analitik düşüncenin kendi nesnesini tek tek parçalarına ayırarak analiz etmesi şeklindeki bir analiz, bilinç için yapılamaz. Böyle bir analizin nesnesinde, parçalar, bütünü, temsil anlamında kendi içinde taşımaz. Halbuki Cassirer'e göre "bilincin her unsurunun, özellikle sadece bütünü potansiyel olarak kendi içinde taşıyarak ve adeta bütüne sürekli geçişte kavranarak **var olduğu** görülmektedir."[151] Yani bilinç çok parçalı-bütünlük olmadığı gibi, bir kez kendi içine kapanmış ve artık değişmez hale gelmiş bir bütünlük de değildir. O hem kendi varoluşuna sahiptir hem da dıştaki bir gerçekliği kavrar. O halde bilinç içeriğinde iki temel unsur; bilinçteki içyapı unsurları, bilincin formu ve verilmiş unsurlar, bilincin maddesi aranmalıdır.

Bilinçte aranması gereken form ve madde, bilinçteki tözel ayrılmışlık olarak düşünülemez. Onlar bilincin bütününü oluşturur. Cassirer'e göre Descartes'çı anlamda düalist bir bilinç analizi yöntemi, bilincin birliğini karşıtlık konumlamasıyla sağlamaya çalışır. Bu düşüncede nesnel olanın, tözün birliği algıda değil, sadece zihnin kendi üzerine refleksiyonunda kavranabilir. Bu görüşe göre de bilincin temel bakımdan farklı iki özel unsuru; maddesi ve formu arasındaki ilişkinin temeli, dıştan içe doğ-

149 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 74-75

150 Cassirer, Dil, s. 61

151 Cassirer, Dil, s. 65

ru sirayet eden bir etkinlikte aranmaz. Halbuki dıştakilerin algısının fikirleri, bizdeki imgeler, öznel durum uygunlukları olarak vardır. İzlenimlerden bağımsız yargı ve sonuç çıkarma fiiliyle, izlenimlerin değişkenliğinden ve çeşitliliğinden, nesnenin birliği ve değişmezliğine ilerleriz. Nesnel birlik duyulan, görülen değil, saf mantıkî düşüncenin ilerleyişinde kavranabilen saf biçimsel birliktir.[152]

Bilinçte form ile madde soyutlanarak ayrılabilir. Fakat bu durum, onların mutlak anlamda birbirinden ayrılmaları demek değildir. Maddenin herhangi bir formda olma zorunluluğunu taşıması; ama aynı zamanda form değiştirebilir olması, bu soyutlayıcı ayırımı teşvik eder. Bir görsel ürünü -mesela çizgisel karakteri- kendimiz için farklı inşa edebiliriz. Onu geometrik ürün kabul edip nicelik ilişkisi ve oranı haline getirebiliriz. Ya da bu çizgiseli uyum, uyumsuzluk, içsel sarsıntı gibi duygularımızı ifade eden bir tasvir haline de getirebiliriz. Her iki durumda madde aynı olmasına rağmen form değişmiştir. Bu değişimde bizim içsel durumumuz formun içine süzülerek nesne doğasını belirleyici olmuştur. Her iki farklı formda, diğer formun nitelikleri imha olmuş olur. İlk durumda trigonometrik fonksiyon, ikincisinde ruh hali simetrisi vardır.[153] Burada tasvir edilen biçim vermede tözelleştirici bir fiil yoktur. Nesnenin maddesi ve formu, bilinçte kendi tözlüğüne sahip olarak mevcut değildir. Yukarıda söz konusu edilen ayırım, tamamen soyutlamayla elde edilen bir ayırımdır.

Bilincin her ayrı içeriği çeşitli ilişkiler örgüsü içinde bulunur. Bu ilişkiler sayesinde, içerik, temsil ederken ve kendi yalın varlığını bilinçte sürdürürken, başka ve yeni diğer içeriklere işareti de içinde bulundurur. Bu yüzden, saf işaret etme formunun adeta duyusal olarak cisimleştiği belirli bilinç ürünleri de var olabilir ve var olmalıdır. Buradan, bu ürünlerin, hem duyusala bağlanmışlık, hem de duyusaldan bağımsızlık taşıyan kendine özgü ikili doğası olduğu sonucu ortaya çıkar. Her dilsel işarette, her mitik ya da sanatsal sembolde, esas itibariyle bütün duyusalların dışına çıkan, duyulabilir, dokunulabilir, işitilebilir ya da görülebilir form haline gelmiş düşünsel içerik görülür.[154] Örneği verilen çizgisel karakter duyusallığı itibariyle kendi-dışta-varlığına sahiptir. Ancak işaret, bir şeyi

---

152 Cassirer, Dil, s.58-59

153 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.275-276

154 Cassirer, Dil, s. 62

temsil eden varlığıyla bir bilinç içeriği olur ve duyusallığını aşan bir düşünsellik, bir anlam taşır. Bu nesneyi ilişkiler ağından soyutlayıp, onun için tözel anlamda madde ve form tasarlanması bilinç olgusuna aykırıdır. Ayrıca Cassirer'e göre duyusal olanın hem kendisinden vazgeçilemez ama bağımsız olmayan, hem de kendinde var olan tözel unsur olarak kabul edilmesi; daha ilerisi, madde ve form, mevcut ve temsil eden arasında akılda yapılan ayırım, yalın fenomenolojik gerçekliğe çarpar. Belirli bir algı yaşantısına eklenen bağlama ve onun kavranışındaki form kategorilerine göre, bu yaşantıya tamamen farklı bir anlam atfedilebilir. Algının maddesi duyum veren şeydir ama o bana farklı anlamlar altında görünebilmektedir.[155] Nesneyi bilme süreci açısından düşünüldüğünde, nesnenin kendisinde bile ayırım yapılamaz. Aynı nesne bilinç içeriği haline geldiğinde; yani nesne bir işaretle temsil edildiğinde tamamen ilişki ağı içine çekileceğinden, onun bilinçteki maddesini ve formunu ayırmak tamamen çelişkili olur.

Cassirer bu konuda Husserl'i de eleştirir. Cassirer'e göre Husserl fenomenolojik varlığın akışını, maddî ve bilgi teorisinin konusuna giren tabakalara ayırır. Gerçek bilinç ve anlam problemleri bilgi teorisinin alanına giren tabakaya aittir. Her bilinç duyum taşıyan yaşantıdır; bir şeyin duyumu içinde olmak her bilincin temel niteliğidir. Bu kabulle, Husserl'de görüldüğü gibi, eğer duyunun ve bilincin etki alanı radikal keskinlikte özdeşleştirilirse, o zaman bilincin içinde, madde ve formun karşıtlığı mutlak karşıtlık olarak kesinleşir mi? Burada biri sırf maddî olan tabaka olarak gösterilebilecek iki tabaka var mıdır? Burada daha ziyade beden ve ruhu birbiriyle ilişkilendirmek yerine tözel olarak farklı gören, fiziksel ve ruhsal olanı birbirinden adeta zorla ayıran düalizmin bir tortusu bulunmaz mı? Halbuki ruh ile bedenin ilişkililiği bir zorunluluktur ve bu zorunluluk saf ifade fenomeninin incelenmesinde görülür. Bu incelemede ilkesel olarak var oluş ve bilincin, madde ve formun farklı tabaka teşkili söz konusu edilmez. Husserl ise yaşantıların bütününü iki aslî içeriğe ayırır. Bunlardan biri duyu yaşantısı, diğeri de duyu yaşantıları üzerinde etkili olan ve niyetliliğin temellendiği yaşantıdır. Duyu yaşantıları niyetlilikle ilgili bir şey taşımaz. Ama diğeri birincisinden niyetli yaşantı oluşturur. Burada, bu meydana gelme hadisesinin fenomonolojik olarak gösterilebilir olup olmadığı problemdir. Bu ayırım bilinç analizinin zorunlu do-

155 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, .210-212

nanımlarına ait olabilir. Acaba bu olay, bilinç fenomenlerine yerleştirilebilir mi?[156]

Bilincin birliği

Bilincin maddesel ve formel temel belirlenmişliğinden, düşünme ve duyusallık arasındaki karşıtlıktan hareketle bilinç analizi yapılamaz. Her bilinç analizinin dayanması gereken asıl-kesin ve asıl-bilinen olgu, saf düzen unsurları ve duyusal verilmiş unsurların, genel ve özel olanın, bilinç-formunun ve bilinç-maddesinin birliğidir. Var olduğu söylenen karşıtlık konumlaması ise, tek tek bilgi etkenlerini mantıkî değerlendirerek ve değer biçerek yapılan soyutlamanın eseridir.[157] Elbette karşıtlık konumlamasının reddinde öncelikle, duyusal-verilmiş/bilinç maddesi ile bilincin saf düzen unsurlarının nasıl birlik teşkil ettiği problemi çözülmelidir. Duyusal-verilmiş dıştadır ve dıştan bir etkiye sahiptir. Düzen unsurları/form ise bilinçtedir. Buradaki apaçık farklılık nasıl yok edilebilir ve birliğe indirgenebilir?

Cassirer'in burada söz konusu ettiği şey, duyusal olanın tözel varlığı değildir. Nesnenin kendisiyle değil, onun algısıyla temas edilir. Algıdaki sembolik özlülük; yani duyumlama verisinde apaçık duyusal olarak verilmeyen ama içerilen ve bu verinin bütününde düşünsel olarak yakalanabilen bütünle ilişkililik, bağıntılı yapının kavranışı, algılamanın içsel hale gelmesi sürecidir. Buna sembolik süreç denilebilir. Duyu verilerinde taşınanı değil, onların bütününde temsil edileni kavrama süreci, nesnenin nesnel zeminden düşünsel zemine taşınmasıdır. Artık burada metodik olarak bilincin formu-maddesi ayırımı yapılsa bile, bilinç olgusunda böyle bir farklılaşma yoktur. Bilinç bütününün en genel incelemesi bile, düşünselliğin temelinde bulunan birlik şartlarına indirgenir. Başka içeriklerin tam karmaşık yapısı birlik içinde konuşlandırılmadan önce bilinçte hiçbir içerik bulunmaz. Bu bulunmama hali bilincin özü gereğidir. Eğer dogmatik metafiziğin mutlak varlık kavramından hareket edilirse, problem çözümsüz kalır. Çünkü metafizikte madde/içerik ve form birlikte düşünülür. Bunlar kesin biçimde var olan, birbirini karşılıklı gerektiren şeylerdir. Bilinç ise bir nedensellik tasarımı altında analiz edilemez. Problem

156 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.273

157 Cassirer, Dil, s.59

varlık zemininden bilince taşınınca, varlıktaki donmuş yapı bu yeni zeminde geçerliliğini kaybeder.

Bilinç sürekli akış hareketi içindedir. Sembolik süreç de sürekli akan bilinç hareketinde onun unsurlarının sürekliliğini, değişmezliğini, bağlamını, çeşitliliğini gerçekleştirir; bilinci tamamen doldurur. Bu akıştaki bağıntı, bilincin inşasında egemen olan ve gerçek a priori şeklinde ilk başta ortaya çıkan saf ilişkidir. Bu yüzden bu süreç içindeki bilincin analizi hiçbir zaman mutlak unsurlara dayandırılamaz.[158] Değişen görünüşler ve içerik içinde değişmeyeni yakalama sürecinde, sürekli akışa, bir sistem, değişmezlik ilkesi, bağıntı sokulmuş olur. Sembolik süreçte temsil edenden temsil edilene sürekli gidiş-geliş gerçekleşir. Bağıntı da burada yakalanır. Yani bilinçte deneyim öncesi var olan bağıntı formlarından söz edilemez. Temsilde veya algıda olduğu gibi, bilincin kendisinde de bir sembolik fonksiyon vardır. Bir sembolde sistemi özetleme ve sembolde içerilmiş sistemin özetini kavrayabilme, bilincin sembolik fonksiyonudur. $^{n}/_{n+1}$ sembolünün kendisinde bir matematiksel dizi, dizinin unsurları arasındaki bağıntı özetlenmiştir. Bunu algılayan bilinç de sırf duyusal şeyi, yani sembolün yazılmış halini değil, ondaki sistemi ve sistemin temelindeki bağıntıyı kavrar. Başka bir ifadeyle, bilincin sembolik fonksiyonu, sembol oluşturma ve onu bildirimde ya da sembolü algı nesnesi olarak kullanma fiilinde, bilincin sembole düşünsel içeriğini vermesi veya verilmiş içeriği onun düşünselliği ve bağıntı bütünlüğü içinde kavramasıdır.

Bilinç belirli konularda tek başına ve yalnız bir kerelik verilmiş olan yalın duyumlamaların aynısı değildir. Tersine, bilinç, bir bütünlüğün temsilcisi olarak cisimleşebilecek mümkün içerikler taşır. Bu içerikler karşısında bilinç geneli ifade eder. Bilincin sembolik fonksiyonunda, görsel ya da soyut doğanın değişmez temel biçimleri, bilincin akışından ortaya çıkar.[159] Gerek nesneler dünyasındaki, gerekse duyusal bilinçteki sürekli akışta akan olguların temel bağıntıları sembolik fonksiyonla yakalanır. Yalın akışta apaçık kendini vermeyen ama onda içkin olan birlikler, bilincin içeriği haline gelir. Bu birlikler bir temsildir ve bilinç bu temsilden bağıntıları yakalar. Yani bir içeriğin temsili, birliği yakalama zemini anlamında, bilincin form birliğinin şartıdır. Artık bilince, akan içerik yerine bir form birliği yerleşir.

---

158 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.280

159 Cassirer, Dil, s.38

Cassirer'e göre fenomenleri onların akış temellerinden çıkarımsal olarak türetmek ve açıklamak, metafiziksel zeminde bulunmak anlamına gelir. Descartes bunu yapmıştır ve onun cogito ile ilk başta bulunduğu zemin, Tanrı idesi ile skolâstik ontolojinin zemini haline gelmiştir. Descartes'in teorik bilinç analizi de metafiziksel kabul içinde tekrar buraya yönelmiştir. Oysa fenomenler doğrudan karşılıklı ilişki içinde kavranmalı ve bu ilişki sayesinde aydınlatılmalıdır. Bu aydınlanmanın gerçekleşmesi, temsili farklı aşamalara ayırıp birinden diğerine geçişi inceleme vasıtasına sahip olmamıza bağlıdır. Böyle bir incelemede, bir görünüşün içeriği ve onun temsil ettiği fonksiyon arasındaki dinamik gerilim ilişkisinin farklılığı açıkça ortaya çıkar. Her aslî duyusal içerik adeta böyle bir gerilimle dolu ve yüklüdür. İçerik hiçbir zaman yalın, soyutlanmış ve çözülüp ayrılmış içerik olarak orada değildir; tersine, içeriğe bu varoluşun içinde ötede işaret edilir; içerik temsil ve varoluşun somut birliğini temsil eder. Bu birlik, bilinç zenginleştiği ve daha yüksek biçimlere eriştiği ölçüde, belirli ve kesin bir açıklığa erişir.[160] Algı nesnesinde bir parçalanmışlık söz konusu değildir. Duyumlama ile bize gelen görünüş bir nesne içeriğine sahiptir. O aynı zamanda temsil fonksiyonu da taşır. Başka bir ifadeyle duyumlama içeriğinde hem temsil, hem varoluş barınır ve onda bir birlik bulunur. Bu içerikten nesnel dünyanın bağıntılarına ulaşmak, bilincin analiz ve sentez fonksiyonuyla mümkün olur.

Bilincin her yalın niteliği sadece, aynı zamanda tümel bir birlik içinde başkalarıyla birlikte ve tümel bir ayırma içinde başkalarına karşı kavranınca belirli bir yapıya sahip olur. Bu birlik ve ayırma fonksiyonu bilincin içeriğinden ayrılamaz; bilincin önemli şartlarından birini ifade eder. Buna göre, başka bir şeyin aracılığı ve başka şeylerin silsilesi bulunmazsa, bilinçte bir şey yoktur. Her tek tek bilinç varlığı, sadece, bilinç bütününü kendi içinde herhangi bir formda bir anda bulundurunca ve temsil edince kendi kesinliğine sahip olur.[161] Bilinçteki birleştirme ve ayırma fonksiyonu, temsil edilme vasıtasıyla kendinde sahip olduğu içeriği kendi iç formlarıyla birleştirir ve bu içerik bir bağıntı sistemi içinde konumlanır. Bu içerik bilincin formlarını da temsil eder. Bilincin ayırma fonksiyonu onu aynı zamanda diğerlerinden ayırır. Mesela oradaki nesne hem diğer nesnelerden ayrıdır, hem de bir mekân sistemi içinde konumlanmış-

160 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 178-179

161 Cassirer, Dil, s.50

tır. Bu nesne kendi yerine ve kendi varlığına sahip olmanın ötesinde, mekân formu içinde bir yere sahiptir ve onda mekân sistemi bağıntısı keşfedilebilir.

Bir sembol kendini oluşturan unsurların yalın toplamı olarak anlaşılmaz. Bilinç her ayrı sembolik ifade türünde farklı sentezler yapar. Mesela bütün sanatsal ürünlerde özel bir estetik biçim verme anlamı ve yasası etkilidir. Seslerini uyumlu ve ahenkli algıladığımız bir melodinin birliği için bilinç sentez yapmıştır. Aynı şekilde, bilincin senteziyle farklı ve çeşitli kelimeler cümle birliği halinde toplanır. Fakat bu sentezlemeler birbirinin aynısı sentezler değildir.[162] Mekânı gerçekleştiren bilinç hareketinde, öne çıkan duyusal algı grupları bir tasarım içinde birleştirilir; diğer yandan da bu birliğin kendi tek tek bileşenleri birbirinden ayrılır ve böylece en belirgin biçimde, mekânsal ürünlerin seyrine ulaşılır. Eğer bu süreçte bütündeki unsur ve unsurdaki bütün yakalanamazsa, süreç birbiriyle ilişkisiz görünüşler içerisinde dağılır. Bütün bu sentez örneklerinde sentezin ortak niteliği ortaya çıkmaktadır. Tek tek temsil içeriklerini birleştirerek genelin tasarımına ulaşmakla yaptığı sentezde bilinç, bu içerikleri aynı zamanda genelden ayırarak bilebilir. Bu anlamda ayırma ve birleştirme, en açık biçimde zaman bilincinde görülür.

Geçmişi gelecekten ayıran sınır şimdi, asla kendisi vasıtasıyla sınırlanan şeyden bağımsız belirlenemez. Bu sınır, varlığını, sadece ayırma fiilinde sürdürür; onun bu fiilden önce ve ondan ayrılmışlığı düşünülemez. Tek zamansal an, şayet onun zamansal an olarak belirlenmesi gerekirse, donmuş tözel varoluş olarak değil, artık olmayandan henüz olmayana, geçip gitmişten gelecektekine süzülen geçiş olarak kavranabilir. Şimdi mutlak kabul edildiğinde, artık gerçek unsur teşkil etmez, tersine, zamanın reddini oluşturur. O zaman zamansal hareket şimdide durdurulmuş ve bu suretle ortadan kaldırılmış hale gelir. Çünkü şimdide, hareket edene tek anlamlı, parçalanmaz bir durum tahsis edilmiştir. Anı hareketin içinden çekip çıkarmak ve hareketin karşısına koymak yerine, gerçekten zorunlu olarak hareketin içine yerleştirmek, sadece, sürecin bütün olarak, anın tekil an olarak birlikte düşünülmesi ve her ikisinin, yani an ve sürecin bilinç tarafından tam bir birlik halinde birleştirilmesiyle mümkün olabilir.[163] Bu kavrayışta anın tek bireyliği ve bütün ile bütünleşmişliği kav-

162 Cassirer, Dil, s.44

163 Cassirer, Dil, s.51-52

ranır. Yani bilinç, ayırma fonksiyonu ile şimdideki anı geçmiş ve gelecekteki anlardan ayırır; ama birleştirme fonksiyonu ile geçen ve gelecek anların sürekli değişen kesişme noktası halinde kavranan şimdi, akan zaman sürecine bütünlük kazandırır ve bütün içindeki yerini alır.

Bilincin gerçek sentezi çağrışımla açıklanamaz. Cassirer'e göre çağrışım geniş ilişki imkânı taşır ama ilişkinin özelliği ve özgülüğünü tanınmaz hale getirir. En farklı niteliklerin ilişkisi çağrışımda farksız olarak gösterilir. Çağrışım mekânın veya zamanın, nesnenin veya benin, olayların sonucunun ya da bir şeyin bütünlüğü için unsurların birleşmesi anlamına gelir. O, bilginin soyut birliği ile ilgili olarak, tek tek şeylerin ilişkisinin mantıkî yasasını yeterli biçimde ifade etmekten uzaktır. Mesela çağrışım, estetik bilincin inşasında etkili olan şekil verme formlarını gösteremez. Bu kavram, bağıntının kendine özgü niteliği ve kuralı ile ilgili olarak hiçbir şey açığa çıkaramaz; olsa olsa bağıntının kuru gerçekliğini gösterir. Ayrıca çağrışımla oluşan içerikler birbiriyle sıkıca bağlansalar bile, kendi anlamları ve kaynakları gereğince ayrılabilir içerikler olarak kalır.[164] İçeriklerin değişmez bağıntılarla iç içe geçmişliği, bütün içindeki konumlanmışlığı anlaşılamaz. Burada gerçek bir sentez değil, adeta mekanik olarak zihinde bir araya getirme fiili gerçekleşir.

Bilinç sentezinin olmadığı bir kavrayışta parça, bütünü oluşturan tek tek unsurlardan sadece biridir. Bu şekildeki parça bütün ilişkisi, bilincin yaptığı gerçek sentez fiillerinde aşılabilir. Bilincin gerçek sentezinde bütün, parçalardan oluşmaz; aksine, parçaları bütün kurar ve onlara gerçek anlamını verir. Mekânın her sınırlanmış kısmında, mekânın bütünsel sisteminin, yani her tek tek zamansal anda genel arka arkaya formunun birlikte bulunduğunu düşünürüz. Bilincin gerçek sentezinde, yalın, görünüşteki ve adeta kopmaya hazır yüzeysel ilişkiler değil, iç içe geçmiş, unsurun bütüne karışıp kaybolmadığı ama bütünü oluşturan bağıntıyı içinde taşıyan ve kendi anlamına bu bağıntı bütünlüğü içinde sahip olan gerçek bütünleşme gerçekleşir. Aynı zamanda, sürekli akan içerik içinde, bireysel gerçekleşmesi itibariyle apaçık yakalanmayan en genel, birbirine ve başka bir ilişkiye indirgenemez temel bağıntılar; yani değişen içinde en temel ve değişmeyen ilkeler yakalanır. Yani sentez, başka temel ilişkilerin zeminini teşkil eden ve başka bir ilişkiye indirgenemeyen bağıntı silsilesinin keşfidir. Bilincin bu sentez fiilinde, parçalardan elde edilmeyen bü-

164 Cassirer, Dil, s.57-58

tün, bir parçanın konumlanmasını onun içeriğine göre değil, kendi genel içyapısı ve formuna göre yapar. Her formun kurallarının bütünlüğü ise, nesnel birleştirme, mekân, zaman vs. birliği olarak, bilincin gerçek birliğini oluşturur.[165] Bilinç algıladığı tüm nesnelerin konumlanmasını bu birlik formuna göre gerçekleştirir. Bu formların kuralları formların kendinde bulunur.

Bilincin birliğini oluşturan bağıntı formları, gerçekliği sınıflandırmamızı sağlar. Bilinç bu formları kendine verilen duyusal algıdaki temsilî içerikten elde eder. Ancak elde edilen bağıntı, nesnel gerçekliğin bilgisi ya da başka bilinç içerikleri gibi düşüncede seyredilemez. Cassirer'e göre bağıntının kendine özgü anlamı, sadece bağıntının kendisinden sonuç olarak çıkarılabilir; fakat bu anlamın kendisi mümkün dünyadan yapılan benzetmeler vasıtasıyla açıklanamaz. Şey ve nedensellik ilişkilerinden, nesnel gerçeklik içinde konuşulabilir. Bu nesnel gerçekliğe geçiş de, anlam ve temsilin sembolik fonksiyonuyla mümkün olur. Bütün temsil etme, anlamı olma, ifade etme biçimleri kendilerini doğrudan hali hazırda değil, kendi gerçekleşmelerinin bütünü içinde görülebilir hale getirirler; kendilerinden sadece o bütün içinde haber verirler. Bu da, bağıntının anlamının kendinden çıkarılması bilgisini güçleştirir.[166] Bağıntının kendisi somut varolan ya da mevcut olanların biri olma anlamında içerik değildir. Bağıntı formları, tıpkı $n/n+1$ bağıntısının matematiksel dizinin somut içeriğini düzenlediği ve buna işaret ettiği gibi, bilincin içeriğini düzenler ve bu içeriğe işaret eder.

Nesnel gerçeklik dışta kendi kendinde var olduğu halde, onun gerçek sistematik yapısına salt duyumlama ile girilemez ve ona vakıf olunamaz. Duyumlamada sadece tek tek nesnelerin duyusal yoldan kendilerini verdikleri haliyle temas edilir. Nesnenin duyumlanmasının gerçek algıya dönüşmesinde zihinsel unsurlar işin içine girer. O zaman algının nesnesini yeniden tanımlamak gerekir. "Algının maddesi ...soyutlanabilen ve bu soyutlamada saf olgu olarak, psikolojik veri olarak gösterilebilen reel varlık değildir. Bu madde daha ziyade bilgi-eleştirel refleksiyonun ve analizin yöneldiği bir sınır kavramıdır, ...saf form fenomenlerinin dünyasını, onun karşısında bulunan gerçek bağımsız, mutlak varlığa dayandırmaya hizmet etmez; tersine, daha ziyade saf form fenomenleri dünyası

---

165 Cassirer, Dil, s.37

166 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.146

içindeki belirli ilişkileri göstermeye hizmet eder. Bu ilişkiler sayesinde form fenomenleri kendi içinde düzenlenir. Bu fenomenler birbiriyle farksız bir birlik içinde kaynaşmaz; kendi karşılıklı farklılıklarıyla varlığını sürdürür."[167]

Cassirer form fenomenlerinin duyusal tözleştirilmesini reddeder; çünkü bu, onların soyutlanmasıyla aynı anlama gelir. Fakat bu redde rağmen o, bu algı maddesinden sağlanan ilişki duyusu içinde belirli dolaysız duyu verilerinin varlığını kabul eder. Ona göre, sembolik bir işareti kavrayışımıza görsel deneyim yaşantısı karışır. Başka bir deyişle; saf form fenomenleri nesne dünyasında tözleşmiş olarak bulunmaz. Bilincin birliğini oluşturan ve düzenlenmiş görsel gerçeklik halinde nesne dünyasını seyretmeyi sağlayan bu form fenomenleri, algının yeni maddesinden, yani duyumlama içeriğindeki özlülükten, bilincin sentezleme yeteneğiyle elde edilir. Ancak bu bağıntı formları ya da form fenomenleri bilinçte de tözleşmiş bir varoluş kazanmazlar.

Dünyayı algılarken duyum aşamasında birçok ilişki biçimi görülür. Ama bunların hepsi temel ilişki biçimleri değildir. "Eğer öncelikle bilincin birliğini kuran ve gösteren ilişkilerin tamamını genel bir bakışla önümüze koymayı denersek, o zaman kendine özgü ve bağımsız birleştirme **biçimleri** olarak karşıda mevcut bulunan belirli bir temel bağıntılar silsilesine yöneliriz."[168] Yine duyusal algı aşamasında bu temel ilişki formları sadece tasvir edilir, sayılır ve sınıflanır. İlişkiler birleşmez çokluklar olarak ortaya konur. Fakat bu ilişki formları bağıntıları itibariyle düşünülünce, sırf tasvir veya ilişkilendirme boyutunda kalınamaz.

Bir ilişkide konumlanmışlık ve belirlenmişlik vardır ve ilişki ortadan kalkabilecek bir şeydir. Yani ilişki daha genel bir form, genel bir durum, birbiriyle farklı boyutlarda bağlantılı olma anlamına gelir; daha çok nesne merkezli bir oluş halini anlatır. Bağıntı ise ilişkinin özel ve soyut bir türü; zorunluluk ve genellik, karşılıklı ilişkilik durumu taşıyan bir ilişki biçimidir. Bu açıdan, genel anlamda ilişki formu ile bilincin birliğini oluşturan bağıntı formları farklıdır. İlişki formları doğrudan algıyla elde edilebilir. Cassirer'e göre bağıntı formları, ilişki formlarının daha yüksek nitelikteki sentezle tekrar birbiriyle birleştirilmesi düşünülünce kavranabilir. Hem eleştirel, hem psikolojik analizde gerçek temel ilişki formları ay-

167 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.213

168 Cassirer, Dil, s. 44

nı yalınlıkta ve bir diğerine indirgenemez bilinç nitelikleri olarak görülür.[169] Bu bağlamda Cassirer nedensellik formunu bağıntı formu olarak değil, ilişki formu olarak görür. Ona göre nedensellik formu, bizim onu mitik ya da bilimsel düşünme basamağında incelememize göre farklı aydınlık kazanır. Mitos bu kavramı hem tek tek görünüşlerin çokluğunun yorumu için, hem de kendi kozmogoni ve teogonisinde kullanır. Fakat mitosun nedensellik açıklaması motivi bilimsel kavrayışta hâkim olan motivden tamamen başkadır.[170] Ayrıca zaman formunda kendini gösteren arka arkaya olma durumu, birbirini takip eden olayların bağıntısıdır ve biri diğerinin sebebi olarak görülür. Bu yüzden de nedensellik formu zaman formuna indirgenebilir.

Burada yapılan ayırım, temsilî de olsa, bilincin birliğini oluşturan bağıntı formlarının, herhangi bir içerikte görülen temel ilişki formlarıyla farkını ve ilişkisini belirtir. Bağıntı formları temel ilişki formlarının temelinde bulunan bağlantıların daha yüksek bir sistem kavrayışı içinde en genel formlara indirgenmesiyle ulaşılan formlardır. Bir sistemin yüksek seviyesi, onun içerdiği bağıntıların genelliği ve indirgenemezliğiyle kendini gösterir. Bağıntı formları hem bilincin, hem nesne dünyasının, hem de sembolik formların temelinde bulunan birlikler olduğu için, en genel sistem olarak nitelenmelidir. İşte Cassirer'in metafiziğin elinden almak istediği birlik talebi, bağıntı formlarıyla kurulmak istenir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Cassirer mekânsal ve zamansal birlik formları ve bunların üzerine yükselen nesnel birleştirme formunu üç temel birlik formu olarak gösterir. Fakat bunlar birbirleri karşısında kendi içinde bütünleşmiş, sadece duyumlama içeriklerine kendi başlarına açılan unsurlar değildir. Bu formların kendileri arasında da ilişki vardır. Cassirer'e göre belirli bir ilişki niteliği denilince, özel bir birleştirme biçimi anlaşılmalıdır. Bu birleştirme biçimi sayesinde bilinç, kendi bütünü içinde özel bir yasa; parçaların karşılıklılığının özel bir yasasını oluşturur. Böylece arka arkaya karşısında hep bir arada, ardarda geliş formu karşısında eş zamanlı ilişki formu, bağımsız bir nitelik teşkil eder. Fakat diğer taraftan aynı ilişki formu, başka bir form bağlamının içinde kendini bulmak suretiyle de içsel bir değişime uğrayabilir.[171]

---

169 Cassirer, Dil, s.45

170 Cassirer, Dil, s.48

171 Cassirer, Dil, s.47

Mekân tasarımının inşasında duyusal temel olarak görme-dokunma-hareket duyumlarında duyumlanan temel düşünülürse, bu duyumlamaların toplamı, mekân olarak tanımlanan karakteristik birlik formuyla ilgili hiçbir şey içermez. Mekânsal birlik formu, öncelikle daha ziyade karşılıklılık ile kendini gösterir; böylelikle bu niteliklerin tek tek hepsinden formun bütünlüğüne geçilebilir. Unsuru mekânsal unsur olarak yerleştirince, mekânsal yönleri yerleşmiş düşünürüz ve bu yönlerin cisimleşmesi mekânsal seyrin bütününü teşkil eder.[172] Cassirer buna örnek olarak, tek bir empirik nesnenin -bir evin- tek bir perspektiften çizilmiş resminden mekânsal bütünün inşa edilişini verir. Resmi biz sadece başlangıç noktası olarak kullanırız. Sonra hareket noktamıza karşılık gelen yakın yönleri belirleriz ve mekânsal bağıntıların karmaşık bütününü yerleştiririz. Böylece mekân resmi inşa edilir. Bu inşada resmin duyumlanması, algılanması bu bağlantılarla ilgili olarak bize hiçbir şey vermez.

Zamanın kendi formu bize sadece, süre unsuru içinde zaman dizisinin ileriye ve geriye göre ifade edilmesi şeklinde verilmiştir. Geçmiş olan, bilinçte artık olmayandır; gelecekteki ise bilinçte henüz daha mevcut olamaz. O halde her ikisi asla bilincin güncel varoluşuna, somut gerçekliğine ait değil ve salt düşünsel soyutlamalara karışmış gibi görünürler. Diğer taraftan bizim şimdi olarak gösterdiğimiz içerik, sadece geçmiştekini gelecektekinden ayıran sonsuz bir sınırdır. Cassirer bu sonuca, bilinçte içeriğin hazır bulunması durumunu incelerken ulaşır. İçerik hazırsa, bu sadece temsille mümkün olabilir. O, temsille mümkün olma durumunu yalın hazır bulunma durumu olarak değil, zamansal ilişki bakımından inceler. Bilinçte gerçekten doğrudan olarak ifade edilmiş olan şeylerin hepsi bilinçteki tek bir zaman noktasıyla, belirli bir şimdi ile ilişkilidir ve bu noktada biter; hiçbir şey bu kadar kesin değildir.[173] Şimdi sonsuz bir sınır olunca, onunla ilişkilenen ve şimdi noktasında bilinçle temas eden içerikler dinamik bir varoluşu temsil eder. Çünkü sonsuz şimdiler değiştikçe, içerikler hep kendi varoluş süreleri boyunca bu yeni şimdiyle ilişkilenerek var olmaya devam ederler. Fakat bilinçteki bu buluşma durumu saf soyut bir şeydir. Çünkü bilinç içeriğinin şimdi ile teması, temas esnasında sürekli üzerine dönülen bir buluşma anı olarak kavrama nesnesi olmaz; kendiliğinden, daha doğrusu geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde

172 Cassirer, Dil, s.54

173 Cassirer, Dil, s. 51

soyut olarak akan formun içyapısında gerçekleşir. Burada sürekli, şimdi olanın artık olmayan haline gelip henüz olmayanın şimdi olan olması şeklinde bir akış vardır. Bu anlamda zaman bu haliyle sırf nesnelerden elde edilmiş olamaz. Çünkü somut gerçekliğin formları, formların inşa edildiği tek tek durumların arasında gerçek bir birlikte konumlama ilişkisinin vuku bulmasına dayanır. Mesela nedensellik ilişkisi, arka arkaya gerçekleşme hali birçok tek tek durumda aynı şekilde gerçeklik kazanınca tasarlanır. Ama bu arka arkaya içinde daima, önceki-şimdiki-gelecek olan barınır. Bu oluşta barınan bu bağıntı, zaman formunun temelini oluşturur.

Mekânsal bir bütünün kavranışı zamansal dizilerin oluşumuyla mümkündür. Belli unsurların mekânsal bir bütünlük halinde birleştirilmeleri gerekince, bu unsurlar birleştirmeden önce bilincin arka arkayalığında yaşamalı ve belirli bir kurala göre birbirine bağlanmalıdır. Biz nasıl zamanın yalın şimdisinde aynı zamanda öncekini ve daha sonrakini, sonuçta zamansal temel ilerleme yönünü bulursak, aynı şekilde her burada içine şurada ve oradayı yerleştiririz. Mekân daha ziyade, bir etkinin birliği için karşılıklı olarak tamamlanan ve belirlenen düşünsel fonksiyonların cisimleşmesini ifade eder. O halde tek perspektifli bir ev resminde mümkün yönleri tasarlayıp genişleterek elde ettiğimiz resimsel mekân inşası, içine şeylerin hazır olarak girdikleri duran bir muhafaza kabı ve depodan başka pek fazla bir şey ifade etmez.[174] Gerçek mekân zihinde tasarlanır. Görsel mekândaki algı nesnesi daima, bizzat kendisinin olmadığı yeri de içerir. O buradadır ama onun buradasının yanında orası ve şurası da vardır. Oysa resimsel mekânda mekânın bütünlüğünü anlatacak bu belirlemeler yoktur.

Zamandaki şimdinin geçmiş ve geleceği, mekândaki buradanın orada ve şuradayı içermesi soyut bir bağıntıdır. Her ikisinde, olanın içinde başka unsurlar temsil edilmiştir. Bu soyut bağıntı zamanda akış içinde yakalanırken, mekânda karşılıklılıkla yakalanmıştır. "Mekânın unsurları olarak burada ve orada noktaları **bir arada varlık** imkânına sahiptir ve bir birine adeta mukavemet eder. **Orada** basit bir hareketle **buradaya** dönüştürülebilir ve orada, böyle bir burada olmakla ortadan kalktıktan sonra, karşıt hareket vasıtasıyla tekrar önceki formuna getirilebilir. Bunun aksine zaman ise, kendi tek tek unsurlarının karşılıklı uzaklaşmasının ve birbirinden ayrılmasının yanında, belirli bir biricik ve tekrarlanmama anla-

174 Cassirer, Dil, s.54

mı taşır."[175] Fakat Cassirer her ikisinde aynı bilinç biçimini görür, yakın ve uzak bilinci ile şimdi ve şimdi-olmayan bilinci aynı formdadır.

Eğer biz çeşitli ve değişken nitelikler halindeki belirli özelliklerin cisimleşmiş şeklini sabit duran bir nesne bütünü haline getirirsek, bu birlik yan yana ve arka arkayadaki birleşmeyi, birleşmenin içinde kaybolup gitmeden varsayar. Göreli sabiteyi değişken olandan ayırmak gerekir. Şey kavramını değişen özelliklerin değişmeyen taşıyıcısı olarak teşkil edebilmek için, belirli mekânsal düzenlenmişlik durumları yakalanmalıdır. Fakat diğer yönden bu taşıyıcı düşüncesi, zamansal arka arkayanın ve mekânsal bir aradanın seyrine, gerçek ve yeni bir bağımsız anlam unsuru ekler.[176] Nesne şeylik ve özelliklerin birleşmesinin cisimleşmiş halidir. Başka bir ifadeyle, özellikler çok çeşitli, değişken olabilir. Onların adeta yapıştığı şey/nesne ise, onlardan ayrı olarak da kesin varlığına sahiptir. Yani şey olma itibariyle nesnenin kendisi değişmez; fakat nesne değişen özelliklerin taşıyıcısıdır. Nesne bütününün oluşması, nesnedeki şeyliğin ve özelliğin ayrılmasıyla değil, birleşmesiyle gerçekleşir. Çünkü nesne kendi özellikleriyle bütünleşmiş bir birliktir. Daha doğrusu bizdeki nesne algısı algılananı şey-özellik bütünleşmesinden oluşan bir birlik haline getirir.

Özellik-nitelik sırf değişken olduğu halde onu taşıyan şeylik sabittir. Bu açıdan da göreli-sabitlik, yani bizzat kendi değişmezliğine, kendine sinen her türlü değişken içinde bile sahip olma hali, şeyin, değişmeyen taşıyıcı olmasıdır. Bu, bir bağıntı formudur. Mesela şeker denilen nesnenin beyazlık, sertlik, tatlılık, yayılım özellikleri vardır. Fakat bunlardan bir kısmı değişse, beyazlık yerine başka bir renk gelse bile, şeker denilen şey, şekerlik özelliklerini taşıyarak şeker nesnesi olmaya devam eder. Cassirer'e göre bir cismin ayrı ayrı duyumlanan niteliklerinin yalnızca bendeki durum olarak değil, özellik olarak, nesnel nitelik olarak kavranması, şeye yeni bir bakış açısıdır. Çünkü bu ayrı duyumlamaları sadece bütünü dikkate alarak düşüncede birleştirebiliriz. O halde tek başına olanın konumlanmasında, şey ve onun özelliklerinin ilerleyen deneyiminde, içi sadece yeni somut içeriklerle doldurulan, önceden var olan genel bir ana şema hüküm sürer.[177] Böylece kızarmış bir yüz ve utangaçlık birleştirilebi-

175 Cassirer, Dil, s.218

176 Cassirer, Dil, s.55

177 Cassirer, Dil, s.56

lir. Utangaçlık özelliğinin taşıyıcısı kızarmış yüzdür. Ve bu yüz/şey, başka sebepten kızarmayı da taşıyabilir. O zaman da şey, taşıdığı özellikle birleştirilir ve yeni bir nesne bütününe ulaşılır. Cassirer şeyi özellikle birleştirerek nesne bütünü elde etmeyi, nesnel birleştirme olarak ifade eder. Şey ve özelliklerinin birleştirilmesini sağlayan içteki şema da nesnel birleştirme formudur. Bu form algılamanın bene aitliğini gösterir. Nesnel birleştirme formuyla algıya benin anlamı eklenir.

Nesne algısında kendini gösteren bu özellik, ifade algısında daha açık görülür. Cassirer buna dilden örnek verir. Bir konuşmayı gerçek bir dikkatle izlediğimizde, sırf sözlerle uğraşmayız. Çünkü sözlere doğru tasarımlar bağlanmıştır. Bu izleyişte karmaşık anlam bütününe yönelir ve onu kavrar, tek tek kelimeleri izlemeden anlamın kavranışını gerçekleştiririz. Burada normal olan, kelimelere ve seslere dikkat etmek değil, konuşulanların işaret ettiği durumları saf biçimde anlama çabasıdır. Fakat bu konuşma genel olarak anladığımız ama henüz mükemmel olarak hâkim olamadığımız bir yabancı dilde yapılırsa, buradaki anlam yaşantısının ortasında birden engelleniriz. Artık konuşulanın anlamını değil, tek tek sesleri izlemeye başlarız. Burada adeta bir düzen bozulması yaşanır. Konuşma anlam taşıyıcısı olmaktan çıkıp sözlere, kelimelere ayrılır. Ancak ayrılma mutlak bir sıfır noktasında gerçekleşmez.[178]

Dilden verilen bu örnekte, içteki şema eksikliğinin, nesne/ifade edilen ses ile onun özelliğini/anlamını birleştirip adeta bir nesne bütünü gibi ifade bütünü elde etmeyi nasıl farklılaştırdığı açıkça görülebilir.

Bu noktada Cassirer formlara farklı bakış açılarını inceler. Ona göre empirik bilgi analizi her zaman seyre eklenen bağımsız anlamı reddetme çabasındadır. Bu analiz şey düşüncesinde sadece saf bir yüzeysel ilişki formu görür; nesnenin form ve içeriğinin, kendi niteliklerinin toplamında tükendiğini göstermeye çabalar. Fakat bu noktada ben-kavramının ve ben-bilincinin empirik analizine sinen, nesne analizindekiyle aynı olan temel eksiklik ortaya çıkar. Hume beni algılama destesi olarak açıklar. Açıklamada sadece bağıntı olayı belirlenmiş, fakat ben hakkındaki özel sentez formuyla ilgili hiçbir şey söylenmemiştir. Burada ben kavramının açıkça çözümlenmesi ve analiz edilmesi gerektiği halde, bu kavram tümüyle, parçalanmaz biçimde algılama kavramı içine sokulmuştur. Bu

178 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.218-219

yüzden açıklama çelişkilidir.[179] Algılamaya tutuklanmış benin, bu tutukluluk içinde, tutuklu olduğu veya olacağı şey üzerinde; yani duyu verileri ve algılama üzerinde etkinliğinden söz edilemez. Etkin olan şeyin etkili olduğu şeyle özdeş olmaması, ondan farklı ve onu değiştirebilir, aşabilir bir özellik taşıması gerekir. Halbuki algılama kavramı içine sokulan ben ya algılamaya özdeş ya da algılamanın bir parçası olur; ama asla onun dışına çıkabilecek yetkinlikte olamaz.

Cassirer bağıntı formlarının kavranışı probleminde biri eleştirel, diğeri metafiziksel-kurgusal olmak üzere iki çözüm yolu olduğunu ifade eder. Bu iki çözüm yolu farklı genel olan kavramı ve böylece farklı mantıkî sistem anlamı gerektirir ve bu noktada ayrılır. Metafizik-kurgusal inceleme sentetik-genel olan şey kavramını amaçlar; eleştirel inceleme analitik-genel olan kavrama dayanır. Metafiziksel-kurgusal incelemede özel formların somut bütünlüğünün, toplamının biricik bir ilk ilkeden nasıl meydana geldiği anlaşılmaya çalışılır. Eleştirel incelemede ise mümkün ilişki formlarının çeşitliliğini birleştirme ve onları belirli temel yasalar altında düzenleme çabası bulunur. Metafiziksel-kurgusal inceleme sadece başlangıç ve bitiş noktası kabul edip analize, eleştiriye izin vermez; aynı zamanda incelemenin farklı boyutlarının çokluğunu talep eder; iki nokta sentetik-tümevarımcı kanıtlamayla birbirine bağlanır ve uzlaştırılır. Bu inceleme en baştan, yalınlıktan vazgeçen bir birlik problemi koyar. Farklı zihinsel biçim verme şekilleri bu birlik tasarımı içinde kabul edilir; onlar için biricik yalın-ilerleyen silsile düzenlenmesine teşebbüs edilmez. Bu metafiziksel tabloda tek tek formlar yalın değil karmaşık bir sistem kavramı içinde ilişkilendirilir; her forma, içinde etkin olduğu ve kendi niteliğini gerçekleştirdiği özel bir alan tahsis edilir. Bu sistem konumlaması, sistem düşüncesine karşıttır.[180] Metafiziksel-kurgusal incelemenin bu özellikleri dikkate alınınca, bağıntı formları kavranışının, eleştirel incelemeyle gerçekleşebileceği anlaşılır. Bu incelemede birlik konumlaması en yüksek bir ilkedir; her tek tek analiz kendindeki bağıntıların keşfine değil, en yüksek ilkenin varlığının kanıtlanmasına hizmet eder. Başka bir deyişle, olgunun ya da formun birliğine baştan karar verilmiş, geriden gelen bir düşünme ve kanıtlama çabasıyla, her şeyi bu ilk kararda belirlenen bağıntının taşıyıcısı haline getirme gayreti tek amaç haline gelmiştir. Kar-

179 Cassirer, Dil, s.55

180 Cassirer, Dil, s.46

maşık sistem yapısı içinde formların kendi alanlarına hapsedilmesi, onların aralarındaki birliği göstermez. Eleştirel düşünülünce, her tek tek analizle ulaşılan bağıntıların genelliği ve zihinsel biçimlendirmelerin farklı şekillerinin birliği yakalanamaz. Esas itibariyle metafiziksel-kurgusal çözüm denemesinde zihinsel şekillendirme farklılığı çözümsüz kalır. Çünkü onda birlik, süreç içinde oluşan veya bağıntı temeline dayalı gerçekleşen bir fonksiyon değil, tözel bir şeydir. Eleştirel çözüm denemesinde ise birlik kendi ilk oluşum süreci itibariyle analitik-genel olarak kurulur.

Bağıntı saf sembolik bir ilişkidir. Bu açıdan bakıldığında şey ve nedensellik ilişkisi saf sembolik bağıntı değildir. Cassirer'e göre bütün şey ve nedensellik ilişkileri en sonunda duyu içeriklerine dayanır. Duyu ilişkileri şey ve nedensellik ilişkileri içinde özel bir sınıf teşkil etmezler; tersine bu ilişkilerin dayandığı kabulü oluştururlar.[181] Şeylerin birbiriyle herhangi bir ilişki türünde ve olguların nedensellik ilişkilerinde içerik, ilişkilerden önce verilmiştir ve içeriklerin anlamı, gerçekleşmeleri sürecinde onlara tahsis edilir. Saf sembolik bağıntı, ilişkinin içerikten önce kurulduğu, içeriklerin anlamının onların bağlandığı sistem vasıtasıyla belirlendiği bir bağıntıdır. Bu anlamda düşünülünce, zamansal arka arkayada şimdinin anlamı, herhangi bir tek tek gerçekleşmenin dışında olarak kurulmuştur. Cassirer saf sembolik olmayan bir sistemden saf sembolik bağıntı içeren sisteme geçişe örnek olarak geometriyi verir.

Öklitçi olmayan geometrilerin ortaya çıkışından itibaren, geometride bir temellendirme problemi yaşanır. Bu problem geleneksel mantığın sunduğu vasıtalarla çözülememiştir. Öklitçi geometri somut apaçık görünen ama mantıkî belirleme ve açıklamaya uygun olmayan unsurlar taşır. Öklit kesin bağıntılarla anlaşılmış olan şeyi -mesela noktayı, doğru çizgiyi- tanımlamamış, bunları daha geniş türetilmez temel veriler kabul etmiştir. Modern matematik çalışmalarında bu verilerin yalın kabulüyle yetinilmemiş; onların ne oldukları, bağıntıda ve geometrinin kavram sisteminin inşasında fonksiyonel olarak ne anlama geldikleri araştırılmıştır. Klasik anlayıştaki tanım ile temel unsurlar ve bağıntılar tanımlanamayacağı için, klasik mantığın geleneksel kavram vasıtaları terk edilmiştir. Geometrinin tanımlanmasındaki yeni form ve yöntemde, unsurlar ve bağıntılar bağımsız, deyim yerindeyse, mutlak anlama sahip değildir. Unsurlar kendi anlamlarını, içine girdikleri bağıntılarla elde ederler. Temel

181 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 146

ürünlerin hiçbiri kendisi için tanımlanabilir şeyler değildir. Onlar kendi anlamını sadece sistemin bütününde kazanır.[182] Nokta yalın ve tek başına yer olarak sadece uzayda, yani tüm yer belirleme sisteminin kabulü altında mümkün olabilir. Zamansal şimdi düşüncesi, sadece zaman diye adlandırdığımız arka arkaya sonucuna ve düzenine göre belirlenebilir. Şey-nitelik ilişkisi de taşıyıcı kabulü ile kurulabilir.

Sıkı bir bağıntı içinde bir diğeriyle ilişkili olan ve bu bağıntının dışında hiçbir bağımsız içeriğe sahip olmayan kavramlar bir bütün ifade ederler. Onlardan hiçbiri kendisi için bir şey ifade etmez. Hepsi sadece tüm sistem bakımından tanımlanır. Bu karşılıklılık eksiklik değildir; tam belirlenmiş, en yüksek karakteristik üstünlüğü temellendirir. Sistemde içerilmiş temel kavramların hiçbiri, kendisi olarak açıklanmayınca ve anlamlı kullanılmayınca, onların sistemde yerine getirmeleri gereken anlam kaybolmaz; bu kavramların iki anlamlılığından söz edilmez. Artık, onların hepsine sistemin bütünü içindeki kendi yerleri tahsis edilmiştir. Anlam, sisteme ait olan kavramları diğerlerinden ayırır; böylece kavramların sınırlarının silinmesinden söz edilemez.[183] Bilincin en yüksek birlik formları bağıntının bu fonksiyonel anlamı açısından değerlendirilince, onların bilincin bütünü içinde bir sistem oluşturdukları ve farklı anlam verme kipleriyle başka alt sistemlerin temelini teşkil ettikleri; dolayısıyla düşünsel biçimlendirme yollarının, yani sembollerin ve onların oluşturduğu sembolik formların çok-çeşitlilik ve parçalanmışlık taşımadıkları sonucuna varılabilir.

Cassirer bilinç analizinde fenomenolojinin ilk baştaki kendi içine kapalı duran bilinç varlığından hareket eder. Ancak bilinç her zaman ve daima yeniden kendi bütünlüğünü oluşturur. Bu yüzden de Cassirer fenomenolojinin anlayışındaki tabakalaşmayı düalist tortu olarak görür ve kabul etmez. Kant ile Cassirer'in bilinç ve akıl anlayışlarında temel bir ortaklık görülmesine rağmen, içerik analizinde esaslı farklılık göze çarpar. Kant'ta a priori içerikle yüklü akıl inşa edilen bir şey değildir ve o, deneyimi inşa eder. Cassirer'de ise bilinçte herhangi bir temsil içeriği yoksa hiçbir şey yoktur.

Kant'a göre zaman ve uzam a priori görü formlarıdır. Çünkü deneysel görüden duyumlamaya ait her şey çıkarılırsa, geriye bu ikisi kalır.

---

182 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.224-225

183 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.226

O halde onlar duyusallığın tüm deneysel görüden, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridir ve nesneler a priori olarak bunlara göre bilinebilirler.[184] Cassirer ise hem anlama yetisinin hem seyirin a priori formlarının deneyim dünyasının inşasındaki fonksiyonlarını kabul eder. Ancak onları en temel bilinç öğesi ve bilincin birliğinin şartı olarak kabul etmez. Cassirer'de en temel birlik formları bağıntı formlarıdır. Mekânsal, zamansal ve nesnel-birleştirme formları en temel bağıntıları yansıtırlar ve bilincin doğuştan içeriğini oluşturmazlar; onlar bir diğerine indirgenemez ama birbirleriyle ilişkili formlar olarak algıdaki sembolik özlülükten elde edilir. Başka bağıntı formları bunlardan türetilir ve bilincin binlerce bağıntının nabız atışından ibaret olmasının anlamı budur. Bu bağıntılar Kanttaki gibi her tek tek deneyime anlam kazandıran şeylerdir ve tek tek deneyim öncesi bilinç bütününün sistemi olarak mevcut olmakla birlikte, Kant'ın kategorileri gibi ölü duyumu bekleyen ve onu canlandıracak sihirbaz değildir; onlar gerçekleşmeleri esnasında kendilerini verirler. Bu bakımdan da Cassirer'de bilinç, inşa edilen, her değişkenle birlikte temel sistemi değil, içeriği farklılaşan, ama bu süreçte de her yeni içeriği kendi bütünüyle ilişkilendiren dinamik bir yapı teşkil eder.

VII. SEMBOL KAVRAMI

Sembol kavramının dinî çerçeveden alınıp estetik çerçeveye yerleştirilmesi, onun gitgide zenginleşen verimli kullanımı anlamına gelir. Ancak esas itibariyle, bu kavramın uyumlu ve genel geçerli içyapısı söz konusu edilmelidir. Bu açıdan da Cassirer sembolü salt imge ve eşyanın kendisi arasındaki ayrılığı açıkça ortaya çıkartan bir şey olarak tanımlamaz. Sembol bu ayrılığın üzerinde durularak meydana getirilen ya da kavranan bir unsur da değildir. O, sembol kavramına daha başka ve geniş bir anlam verir; sembol kavramıyla, içinde duyusalın kendi varoluşu ve öyle-varlığı niteliğiyle, bir anlamın cisimleşmesi ve ortaya çıkması/nesnel hale gelmesi ve özelleşmesi olarak kendini gösterdiği; yine, içinde duyusalın daima benzeyen bir anlam gerçekleşmesi şeklinde ortaya çıktığı fenomenlerin bütününü kuşatmayı dener.[185] Başka bir deyişle, sembol, kuşatıcı bir

---

184 İmmanuel Kant, Prolegomena, Çev.: İ. Kuçuradi-Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara,1995, s.32-33

185 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 135

kavramdır. Onun kuşattığı bütün fenomenlerde duyusal, sırf duyusal olarak değil, yine öyle-varoluşuyla, ama kendisinin değil, kendine ilişkin bir anlamın adeta cisimleşmesi ve gerçekleşmesi şeklinde ortaya çıkar.

Her gerçek zihinsel temel fonksiyon sırf taklit edici bir gücü değil, aslî-oluşturan bir gücü içinde barındırma niteliğine sahiptir. Bu fonksiyon sırf pasif bir varolanı ifade etmez; tersine, bağımsız bir zihin enerjisini kendinde taşır. Bu enerji vasıtasıyla görünüşün basit bir varoluşu belirli bir anlam, kendine özgü bir fikrî içerik kazanır.[186] Bir sembolik formdan, zihnin tüm enerjisi, bir düşünsel anlam içeriğini somut duyusal işarete bağlayan ve onu içsel olarak bu işarete armağan eden zihin enerjisi anlaşılmalıdır. Bütün sembolik biçimlendirmelerde bilincimiz sırf alıcı değildir, duyusal etkileri ifade etkinliğiyle birleştirir. Kendi ürettiğimiz işaretlerin ve sembollerin dünyası, nesnel gerçeklik olarak adlandırdığımız şeyin karşısında bulunur ve bu dünya nesnel gerçekliğin karşısında, aslî gücü ve bağımsız mevcudiyeti içinde kendi yerini korur.[187] Onlar nesne türü mevcudiyetler değildir. "Sembolik kavramı öyle kabul edilebilir ki, bu kavramdan, tamamen belirli bir düşünsel kavrayış ve şekil verme sistemi anlaşılır. Bu sistem yine aynı kavrayış ve şekil verme bağlamında, belirli bir karşıt sisteme sahiptir."[188] O, kendi mevcudiyeti içinde, görünüşte duyusal bir varolan, gerçekte ise duyusallığa karşıt, soyut ve sistemli bir içerik taşır. Bu yönüyle 'sembolik' kavramı zihnin biçimlendirici gücünün eseridir. "Düşünsel biçim verme fiili gelişigüzel ve tesadüfî, dıştan verilmiş herhangi bir maddeye saldırmaz, tersine, bu fiil bizzat kendini maddeye verir, maddeye ihtiyacı vardır ve o, gerçekten belirleyici damgasını maddeye vurabilir."[189] Düşüncenin duyusal dünyaya egemenliği, duyusal unsurları algılayıp temsil etmesiyle gerçekleşebilir. Böylece gerçek olanın analizi, düşüncenin analizine, düşüncenin analizi işaretin analizine götürür. Bu noktada sembol kavramı düşünsel odak, aklî dünyanın gerçek merkezi haline gelmiş olur.

Zihnin oluşturduğu duyusal bir form olarak sembol, düşünsel temele sahiptir; yani bir anlamda düşünsel formdur ama sırf düşünsel bir şey değildir ve algılanır. Cassirer'e göre sembolik işaretler ifade edilmesi

---

186 Cassirer, Dil, s. 22

187 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 175

188 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 174

189 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.456

gereken etkinin ya da nesnenin doğrudan kopyasını çıkarmaz; onu sadece dolaylı olarak gösterirler. Onlarda ilkel formlar değil, karmaşık üretim vardır. Bir işaret dilinin gerçek içeriğine doğru gidildiğinde, kavram işaretlerinin yerini şey işaretlerinin aldığı görülür. İşaret etmede bilincin yalın ve benzer başarısı vardır. Ama taklit bu başarıyı ifade etmez. İşaret etmede farklı düşünsel kaynak, anlam unsurları iç içe geçmiştir.[190]

Semboller salt hayali kurgular olarak görülmemelidir. Cassirer'e göre biz "düşünsel formların gerçekliğini, anlamını, içeriğini onlarda dolaylı olarak yansıyan başka bir şeyle ölçmek yerine, onların gerçekliğinin içsel anlamlılıklarının kıstasını ve ölçüsünü, bu formların kendi içinde açığa çıkarmak zorundayız. Bu düşünsel formları salt kopyalar olarak anlamak yerine, onların her birinde üretimin kendiliğinden bir kuralını tanımak zorundayız. Aslî bir biçim verme şekli ve sistemi, bize en baştan kesin varlık durumunda verilmiş olan bir şeyin kopyasından daha fazla bir şeydir."[191] Bu noktadan bakınca, çeşitli düşünsel biçim vermeler, semboller haline gelir. Bu sembollerde mevcut bir gerçekliğin sembolik şekilde işareti söz konusu değildir. Onlar gerçek bir anlam dünyası meydana getirirler ve kendilerinden doğru anlaşılabilirler. Bu sembollerde zihin kendini dışa açar ve açma sayesinde gerçeklik yeniden oluşur. Artık dış dünya kendi nesnel varoluşu ile değil, anlam dünyası içinde doğmuş haliyle var olur; varlığın içeriği bu anlama karışır.

Sembolün arkasında bulunan zihin enerjisinin gerçekte bireysel bir zihne ait olması, onların mutlak anlamda göreli, yani her zihinde kendine özgü olarak üretildikleri anlamına gelmez. Bilincin çeşitli formlar halinde kendine göre oluşturduğu ve doğrudan bir şeyin işareti olmayıp, vasıta olan sembollerin gücü ve başarısı, eğer bu işaret aslî ve bizzat bilincin özünde temellenen düşünsel sistem içinde kendi temel köküne sahip olmazsa, bir sır olarak kalır. Mesela, fiziksel konuşma sesi gibi duyusal tekil bir şeyin saf düşünsel bir anlam taşıyıcıya dönüşebilmesi, sadece, bizzat temel anlam fonksiyonunun, tek tek işaretin konumlanmasından önce mevcut ve etkili olmasıyla anlaşılabilir. Öyle ki, bu fonksiyon işaret konumlamasında oluşmaz, tersine, sadece kayda geçilir ve sadece tek bir hadisede kullanılır.[192] Yani sembolün gücü, bu gücün kaynağı tek bireyin

190 Cassirer, Dil, s.168

191 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.79

192 Cassirer, Dil, s. 61

zihninde değil, bir düşünsel sistem içinde bulunur ve bu sistem de bilincin özünde temellenir. Anlam bu sistem içinde, işaretten önce oluşmuş olmalıdır. Eğer oluşmuş değilse, işaret oluşturma aynı zamanda anlam oluşturma anlamına gelir. O zaman da her konumlanan işarete yeni anlam oluşumu olarak bakma gereği doğar. Bu durumda farklı bireylerin işaret konumlamalarını yeniden ve kendine göre bir anlam oluşturma saymak gerekir. Bu tablo içinde anlamın ortaklaşalığı ya da özneler arasılık ortaya çıkmaz. Halbuki sembollerde bireysel bilincin sırf kendine göre ve kendine ait bir anlam oluşturması söz konusu değildir. Orada genel bir anlam ortamı mevcuttur ve işaret bu anlamın çeşitli tek tek durumlara uygulanabilirliğini sağlar. Yani işaret anlam taşıyıcıdır ve "sembollerin hepsi bireysel bilinç olgularının dışına taşarlar. Onlar bireysel bilinç olgularının karşısında, genel geçer olanı sergilemek isterler."[193]

Bu noktada işaret ve sembol ilişkisini belirleme, sembol olan ile sembol olmayan işareti ayırma zorunluluğu doğmaktadır. Çünkü oluşmuş olan içerikte, yani sembolde bireyselliği aşan bir yön mevcuttur. Bireylerin oluşturdukları ama burada bahsedilen özellikleri taşımayan ürünleri, özneler arası ortam teşkil eden ürünlerden ayırmak gerekir.

Sembol-Nesne İlişkisi

Sembol bir şeyin sembolü olmakla doğal olarak bir nesne ilişkisi taşır. Ancak buradaki nesne kavramını, sırf bir doğa nesnesi olarak değil, onu da içine alan ama daha geniş anlamda sembolün temsil ettiği şey olarak kabul etmek gerekir. Aslında sembolün kendisi de duyusal bir şeydir ve bu bakımdan bir algı nesnesidir. Ancak onun varoluşu kendi özünde değil, bilinçte ve bilincin biçimlendirdiği gerçeklikte temellenir. O halde sembolün kendisinde kalmayıp, bilince ve bilincin gerçeklikle temasına gitmek, ardından buradaki temasla sembolün nesneyle ilişkisinde aldığı yeni biçimi belirlemek gerekir.

Zihin bizzat kendisinin ve gerçekliğin temaşasına, kendi gerçek faaliyetinin bütününde -yani semboller dünyasında- ve onlardan her birinin belirli hale gelmesini sağlayan özel kuralların bilgisinde; ayrıca bütün bu özel kuralları, tekrar bir çözüm ve görev birliği için birleştiren ilişkinin

193 Cassirer, Dil, s. 37

bilincinde sahip olur.[194] Fakat Cassirer tüm gerçekliği, sadece doğrudan elle kavranabilen olguların gerçekliği olarak kabul etmez. Ona göre eğer böyle kabul edilirse, o zaman elle yakalanabilir gerçekliğe sahip olmayan her şey, zorunlu olarak yanılma ve hayal haline gelir; bu hayal de bizi karışık ve ilginç sembollerle kandırabilir; sembol hiçbir bağımsız içeriğe, kendine özgü ve içkin anlama sahip olmaz. Bu kabulde sembolün içine gerçek bir şey akseder ama bu gerçek upuygun taklit etme gücünün hiçbir zaman ve hiçbir şekilde erişemeyeceği bir gerçek olur. Bu açıdan bakılınca, bütün sanatsal biçimlendirmeler orijinalden daima ve zorunlu olarak geride kalan kopya haline gelir; hatta bütün zihinsel süreçler aynı niteliğe bürünür. O zaman onlarda nesnel gerçekliğin, doğrudan yaşantı gerçekliliğinin özünden bir ayrılış mevcut olur ve süreçlerin hiçbiri gerçeğin kendisini kavramaz. Fakat bu süreçler, temsil edilmek ve herhangi bir şekilde dayanmak için sembolden yardım umarlar. Her işarete, sembole dolaylılığın laneti siner. Açıklık arzulansa bile, işaret perdelemek zorundadır. Ses öznel-nesnel olayları, içteki ve dıştaki dünyayı ifade etmek ister ama onlardan onların varoluşlarının doluluğunu anlamaz. Bu açıdan bakıldığında dil, mitos, sanat, hatta teorik bilgi bile bir düş görme olur. Çünkü teorik bilgi de şeylerin saf özünü yalın biçimde aksettirmeye muktedir değildir.[195] Öyleyse, bu zorunlu boşa çıkaran bakış açısına düşmemek için, gerçekliği sadece duyusal algılanabilir nesnelerle sınırlamayıp, sembolik bir içerikte temsil edilebilen her şeye doğru genişletmek gerekir. Zihnin gerçekliği temaşası bu anlamda kabul edilmelidir.

Sembol ile gerçekliğin ilişkisinde sembol sırf yansıtıcı olarak nitelenince, o, nesne kutbu haline getirilir. Sembollerin nesnel içeriği nesneyle örtüşmesine göre ölçülmemelidir. Cassirer'e göre sembol ve işaret dünyasının; mitik, dinî, sanatsal dünyanın kendi içinde taşıdığı gerçeklik ve içerik, bizzat ifadenin gücüne ve içsel uyumuna göre ölçülmelidir. Bu gerçeklik ve içeriği onların kendilerinde taşıdığı varoluşa -içteki ya da dıştaki, psişik ya da fiziksel var oluş olabilir- göre ölçmek yanlış, ama tekrarlanan bir eğilimdir. Bütün semboller dünyası biz ve nesneler arasında bulunur. Fakat semboller böyle olmakla, hem nesnenin bize göre yerleştiği uzaklığı işaret ederler, hem de herhangi bir düşünsel varlığı biricik, mümkün, upuygun aracılık vasıtasıyla kavrayabileceğimiz ortam oluşturur-

194 Cassirer, Dil, s. 69

195 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 77-78

lar.[196] Başka bir ifadeyle, sembol ile nesnenin ilişkisi benden soyutlanıp, sırf kendileri arasındaki ilişki olarak belirlenemez. Sembol kendisinin ve nesnesinin yalın varoluşu içinde nesneye bitişik bir şey değildir. Sembolün ve ondaki temsilin bilince ait olması, sembolün bilince bitişik bir şey olduğunu da göstermez.

Cassirer sembol-nesne ilişkisi konusunda Humboldt'un dil sesi ile ilgili yorumlarına dayanır ve onun dil için söylediklerini sembollerin ve işaretlerin tamamen kendi içinde bütünleşmiş dünyası; mitik, dinî, sanatsal dünya için de geçerli kabul eder. Tek ses nasıl insan ve nesne arasına giriyorsa, aynı şekilde dil de insan ve onu etkileyen içteki ve dıştaki doğa arasına girer.[197] Çünkü ses konuşulmuş ve kendimizden vücuda gelmiş, biçimlenmiştir. Ancak diğer yönden de işitilen ses olarak bizi çevreleyen duyusal gerçekliğin bir bölümüdür. Bu yüzden biz sesi dıştaki ve aynı zamanda içteki bir şey olarak, içtekinin dıştakinde iz bırakan ve nesneleşen enerjisi olarak kavrarız. Düşünsel çaba dudaklar vasıtasıyla yolunu bulur, bu çabanın ürünü olarak kulağa geri döner. İnsan ile nesne arasına tek ses, insan ile doğa arasına dilin bütünü girer.[198] "İnsan, nesnelerin dünyasını kendi içine almak ve şekillendirmek için, etrafına seslerin dünyasını toplar; dili dışlaştırıp kurmasını sağlayan nitelik vasıtasıyla kendini dile vakfeder ve her dil ait olduğu halkın etrafını çevreler".[199] Bütün sembolleri biz oluşturup onları duyusal çevremize, dış dünyaya yerleştiririz. Ancak onlar nesnel gerçeklik formuna indirgenemezler. Çünkü onlardaki temsil fonksiyonu, nesnenin onlarda tıpkıbasım olarak değil, zihnin biçimlendirmiş olduğu haliyle yer aldığını gösterir. Temsil fonksiyonu ise var oluşun doğrudan yansıması biçiminde kavranmaz.

Esasen duyumlama dışında da benin nesneyle doğrudan, aracısız temasından söz edilemez. Sırf duyumlama ise nesne gerçekliğini yalnızca duyusal algının imkanları ölçüsünde bize taşır. Sadece bunun üzerine kurulacak nesne bilgisi nesneyi parça parça duyumlamaların kaynağı olarak gösterir; burada tümel bir kavrayış gerçekleşmez. Duyumlamaların algılamaya dönüşmesindeki zihinsel süreç ileriki aşamada algı nesnesini sırf duyumlama verilerindeki içerikle değil, onlarda açıkça ifade edilmeyen

196 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 176

197 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 176

198 Cassirer, Dil, s.42

199 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 176

ama onların soyutlama ile elde edilebilecek bağıntıları içinde kavramaya dönüşür. Bu algı dünyası daha sonra sembolik olarak biçimlendirilir ve dışlaştırılır. Semboller nesneyi kendi içinde taşımaz, temsil ederler; onlar öznel ve nesnel olan arasında köprüdür. Güzel manzara ifadesi nesne bakımından bir değer taşımaz; öznenin nesneyi biçimlendirmesi ve onunla ilişki kurması; daha doğrusu onun kendinde varlığına düşünsel bir boyut eklemesidir. Bu ifade, manzaranın var oluşu itibariyle nesnesiyle sadece temsil etme anlamında bir ilişki içindedir.

Daha geniş bir ifadeyle; gerçekten sembolik olan şeyle nesne arasında oluşmuş değil kurulmuş bir ilişki vardır. Daha önemlisi bu ilişkinin anlamı da, kurulmuş olduğu semboller sistemi içinde bulunur. Salt taklitle yine bilincin oluşturduğu işaretler, mesela dildeki yansıma ifadeleri kendi yapıları gereği nesne ile ilişkilenir. Burada zihnin biçimlendirme gücü çok etkin değildir. Doğal işaretlerle nesneleri arasında ise oluşmuş ve belirtme anlamında bir ilişki vardır. Elbette bu işaretler saf sembolik değildir. Nesnenin öznel algısı onların saf kendinde durumlarının ifadesi olamaz; zorunlu olarak zihinde üretilen imgeler haline gelir. Bu noktada ilişkiler sistemiyle ilişkilendirilir. Cassirer'e göre zihin kendi kendini ve nesne oluşumunun gerçek yasalılığını birlikte kavrayarak, nesneyi kendi serbest tasarladığı imgesinde kavrar. Bu kendine özgü nüfuz etme, nesnellik gibi öznelliğin de derinlemesine belirlenmesinin zeminini hazırlar.[200]

Nüfuz etmenin başka bir boyutu, oluşturulan sembolik sisteme yerleştirilen nesnenin temsiliyle, onun sembolik varoluşuyla nesne üzerine gösterilen düşünsel etkinliktir. "Nesne, doğa bilgisinin başlıca kategorilerinden bağımsız, çıplak bir temaşayla ortaya konulamaz; tam tersine sadece, öncelikle onun gerçek formunu kuran bu kategoriler içinde anlatılabilir. Bu anlamda da Hertz'e göre, mekaniğin temel kavramları, özellikle ölçü ve güç kavramları ... **hayallere** dönüşür."[201] Bir simgenin fiziksel dünyanın bir parçası olarak güncel bir varlığı yoktur. O, bir **anlam**a sahiptir. İlkel düşüncede varlık ve anlam alanlarını ayırt etmek oldukça güçtür. Bir simgeye büyüsel veya fiziksel gücü olan şey gözüyle bakılır. Ama insan kültürü geliştikçe, nesnelerle simgeler arasındaki ayırım açıkça duyulmaya başlanır. [202]

---

200 Cassirer, Dil, s. 42

201 Cassirer, Dil, s. 19

202 Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s. 75

Sembollerle nesnenin tek somut ilişkisi, sembolün oluşturulması aşamasında algı vasıtasıyla gerçekleşen dolaylı ilişki gibi görülebilir. Ancak bu aşamada da yine zihinsel süreç egemendir. Sembol oluştuktan sonra ise, onun nesneyle, temsil ilişkisinden başka bir ilişkisi yoktur. Sembol ile nesne arasındaki böyle bir ilişki talebi, sembolü sırf yansıtıcı hale getirme isteği anlamına gelir. Bu da gerçekliğin temaşasını engeller. Cassirer'e göre, düşünce nesneye ilişkin belirlemelerini sembolik hale getirince, varlığın mükemmel bir modelini, içyapı bütünlüğünü teorik olarak elde eder ve tek tek nesnelerle, onların duyusal gerçekliğiyle uğraşmak zorunda olmaz. Bunu gerçekleştiren düşünce, ona tekillikler yerine yasaların dünyasını açan ilişkilerin bütünlüğünü kavrar.[203]

Nesne dünyasını kavramak için, sembolle nesnenin somut ilişkisi zorunlu değildir. "Bilim şeylerin doğasını, her şey-sınıfı için karakteristik olan fiziksel ve kimyasal sabitelerde, saf sayı kavramlarında apaçık belirler. Ve bilim bu değişmezleri sağlam fonksiyonel ilişkiler vasıtasıyla bağlar ve ilişkiyi, bir niceliğin diğerine nasıl bağlı olduğunu bize gösteren denklemler ya da değişmez fonksiyonel ilişkiler vasıtasıyla bağlayarak onlar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartır. Öncelikle, güvenilir 'nesnel' gerçeklik tasarımına böylece erişiriz. Bu, ortak bir şey dünyası tesis etmektir. Fakat elbette bu sonuç bir kurban pahasına elde edilmelidir. Bu şey dünyası kökten ölüdür."[204] Nesne kendi varlığında gerçeklik dünyasının tüm ilişkiler sistemini temsil etmez. Gerçekliğin temaşası ise sistem içinde mümkün olur. "Verili ve kendine yeten varlık olarak, şeylerin veya basit duyumlamaların bir bütünü olarak gerçekliğe, her zihinsel biçim verme öncesinde sahip olduğumuz ... kabulü doğru olsaydı, o zaman sembolik formun görevi sadece sırf bir taklit etme, kendi arkasında zorunlu olarak orijinalinin bulunması gereken bir kopyalama işlemi olurdu"[205] ve bir sembole anlam içeriği yüklenemezdi.

Sembolik sürecin ilk aşamasında bilinç nesneye yapışıp kalmaz; onunla ilişkiyi kesmeden ondan uzaklaşır. Nesne, ondaki bağıntıları içeren işaretle temsil edilir. Ancak bu işaret tek bir nesneyi değil, geneli ifade eder. Cassirer'e göre saf sembolik süreçte sembol ile gerçeklik/nesne arasındaki bütün bağlar kopmuştur. Sembol artık anlamın dünyasıyla

203 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 69

204 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 108

205 Cassirer, Dil, s.177-178

bağlantılıdır. Bilginin doğruluğu, sağlamlılığı, tutarlılığı bu dünyada temellenir. Sembol şeylerle benzerlikten uzaklaştığı ölçüde, olguların ve varlığın genel düzeni, yapısı sistemli hale gelir. Bu açıdan, hipotezler sistemi sembolik bir sistemdir. Özellikle modern elektrodinamik dünya tablosuna doğru fiziğin gösterdiği gelişmede hem özel duyu verilerinin, hem de seyir dünyasının desteği ortadan kalkmıştır. En yüksek evrensel doğa kavramları açıklama içermez, sadece en genel karşılıklılık ilkelerini kapsar.[206] Artık varlığın farklı ilişkili düşünme sistemleri içinde katedilmesi de yeterli değildir. Bilgi bu süreçte evrensel bir ölçü sistemi oluşturur; bu sistem teorik düşünmenin gelişiminde temellenir.

Teorik olarak varlığı belirleme ve yenme, düşüncenin doğrudan gerçeklikle uğraşması ile değil, bir işaretler sistemi ortaya koyması ve bu işaretleri nesnelerin temsilcisi olarak kullanması ile gerçekleşir. Böyle bir temsil fonksiyonu ile varlık, düzenlenmiş bir bütünlüğe, iç içe geçmiş bir sisteme dönüşmeye başlar. "Simgecilik olmasaydı insan yaşamı Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamına benzeyecekti. Bu yaşam insanın ...pratik ilgileriyle sınırlanmış olacaktı. Sonuç olarak insan, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerden kendine açtığı **ideal dünya**ya bir geçit bulamayacaktı."[207]

Sembol, sırf taklidi aşma vasıtası olduğu için, insanı, taklidin çepeçevre kuşatan sınırlılığından kurtarır. Ona yeni sentezlerin kapısını aralar. Bu aynı zamanda, insanın nesnel dünyanın sınırlandırıcılığından kurtulmasıdır. İnsanın, oluşturduğu sembollerle gösterdiği düşünsel etkinlikte, doğrudan ve her an nesnelerle sembolleri reel biçimde ilişkilendirmesi zorunlu değildir. "Bilginin bütününe onun formlarının topyekûnuna genel bir bakış söz konusu olduğunda, sadece sonuç değil, onun başlangıcı ve vasıtası da önem kazanır. Sembol fonksiyonunun başarısı, soyut düşünmenin bu ilk basamaklarında ...aranmalıdır. Her soyut bilginin temelinde, zorunlu olarak somut bilgi, her somut bilginin temelini algılama bilgisi oluşturur. Biz 'sembolik olan'ın egemenliğini algıya doğru uzatırsak, algının ve seyrin doğrudanlığı gasp edilmiş olur."[208] Semboliklik algılama sonrasında ortaya çıkar ve aracılık içerir.

---

206 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 620

207 Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s. 56

208 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 72

VIII. GENEL OLARAK SEMBOLİK FORMLAR

Organik formda başlayan hayatı o çevreden düşünsel forma yükselten insan, bu süreçte kendi dünyasını kurar. O, artık nesne dünyası içinde pasif-varolan değildir; sürekli üretimleriyle kendi dünyasını yenileştirir ve zenginleştirir. Bu faaliyet özü itibariyle zihinseldir; ama zihnin tekbiçimli üretimlerinden ibaret değildir. Zihnin oluşturduğu ve bir bütün olarak bakıldığında insanın kültür dünyasını teşkil eden bu ürünler ilkönce sembol olarak; ortak genel nitelikleri itibariyle sınıflandığında sembolik formlar olarak karşımıza çıkarlar ve bir sistem halini alırlar. Sembol tek başına bir sistem değildir; sadece ait olduğu, ortak özelliğini taşıdığı form sisteminin bir parçası ve o sistemi oluşturan unsurlardan biridir. Kendi başına kendi nesnesini ona verilen düşünsel anlam itibariyle temsil ederken, ait olduğu form sisteminde bir yapı taşı olarak yer alır.

Kendi içine kapanmış soyut bir şey olarak zihin bilgi nesnesi olamayacağına göre, onun dışlaştırdığı şeylerden başka zihni bilme yolumuz yoktur. Semboller de onun biçimlendirme enerjisinin hareketidir. Kendi içeriğini sembolle nesnelleştiren zihnin bu hareketi, hem kendi bireysel olgularını salt kendi varlığının dışına taşır, hem de dış dünyaya ilişkin belirlemelerinde çok/çeşitliliğini ortaya koyar. Çünkü aklî sentez sadece dünyanın teorik-bilimsel bilgisinde gerçekleşmez. Başka bilgi ve belirleme biçimleri de bu sentezin ürünüdür. Onun üretimleri sırf kopya olmanın ötesine taşar. "Bu bakış açısı altında incelenince, mitos, sanat, dil ve bilgi, varolan bir gerçeği sembol formunda işaret eden ve yorumlayan mecaz göstermeleri anlamında değil, gerçek bir anlam dünyası meydana getirmeleri ve kendilerinden, doğru anlaşılabilmeleri anlamında semboller haline gelir. Onlarda zihnin kendini açması ifade edilir. Bu açma sayesinde zihin için doğrudan bir gerçeklik, belirli ve düzenlenmiş bir varlık var olur."[209] Bilinç içerikleri haline gelen sembollerle zihin aktif olur. Nesnel gerçeklik de zihinde sembollerin düzenlenişiyle sistemli hale gelir. Böylece semboller hem bilincin oluşturduğu şeyler, hem nesneyi bilince taşıyan ve bilincin nesneden onun düşünsel boyutuna geçmesini sağlayan vasıtalar olarak görünürler.

Pasif-varolanı ifade etmeyen, zihnin kavrayış ve biçimlendirme çokluğunun yansıması olan sembolik formlarda, dıştan gelen etki bilince

---

209 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.79

ait ifade halini alır. Böylece görünüşün sıradan varoluşu belirli bir düşünsel yapı kazanır. Çok biçimlilik, verilmiş gerçeklik sisteminin niteliği olmadığı için, hepsi dünyayı anlama ve bu anlamın dışlaşması olan sembolik formların bu çokluğu, onların sırf taklit olmadığını, hepsinin kendine özgü düşünsel içerik ve zihin enerjisi taşıdığını gösterir. Onlar dışlaşmakla bireyselliğin ötesine taştığı gibi, genel geçerli olanı hedeflerler. Her form bu talebi kendi karakteristiği ve varlığında taşır ve aynı zamanda kendi belirledikleri içeriği nesnelerin asıl özü olarak sergilerler. Yani burada zihnin sıradan ya da ikinci derecede bir meşguliyet bağlamında görülebilecek bir faaliyeti değil, gerçek anlamda ve amaçlı bir çabası gerçekleşir. Bu yüzden de hiçbir sembolik form ürünü, ait olduğu dünyayı biçimlendirme, kavrama bağlamının dışına yerleştirilemez. Mesela bir mitik anlatım doğaüstülük içeren mantıksız yapı, bir masal sırf eğlence unsuru, bir sanat eseri salt öznelliğin ifadesi olarak görülemez.

Sembolik formların temel taşları, biçimlendirmeyi, düzenlemeyi sağlayan fonksiyonlar olarak kavranmalıdır. Her fonksiyonun varlığı biçimlendirmede kullandığı vasıtalar farklıdır; onların hepsinin ayrı ayrı kabul ettiği ve uygulama alanına soktuğu tümüyle farklı kıstaslar vardır. Buna paralel olarak, sonuç da farklıdır. Bilimin doğruluk ve gerçeklik kavramı sanatın doğruluk ve gerçeklik kavramlarından farklıdır. Din ve sanattaki, içteki ve dıştaki arasında, dünya ve benin varlığı arasında, gösterilemeyen, daha ziyade kurgulanan özel ve benzersiz bir temel ilişki de gerçektir. Dilsel kavramların genelliği, bilimsel, özellikle doğabilimsel yasaların genelliği ile aynı çizgide bulunmaz. Biri diğerinin doğrudan ileriye götürülmesi değildir; tersine, her ikisi farklı yollardan hareket eder ve farklı düşünsel biçimlendirme sistemlerini anlatır. Bütün bu çeşitli, birbirleriyle kesişen ve çelişen tablo ve talepler arasında hüküm verilmeden önce, bunlar eleştirel kesinlik ve titizlik içinde ayrılmalıdır. Tek tek her birinin başarısı herhangi bir diğerinin talepleri ve kıstaslarıyla değil, bizzat kendi kendisiyle mukayese edilmelidir. Böyle bir inceleme sonunda, bütün farklı ben-algılayışı ve dünya-algılayışı formlarının bir diğeriyle birleştirilebilir olup olmadığı ve nasıl birleştirildiği; onlar kendinde var olan şeyi aynen kopya etmemelerine rağmen, düşünsel şeylerin uyumlu bir sistematiğini tamamlayıp tamamlayamadıkları sorusu cevaplanabilir.[210]

---

210 Cassirer, Dil, s.41

Cassirer sembolik formların analizinde, onların temelindeki ortak ilkeleri arar. Onun anladığı genel karakteristik bu anlamda teorik bir çerçeve, kendi amacını yansıtan bir kavramdır. Ona göre mitos ve sanat, dil ve bilim, varlığın farklı gerçeklik alanlarına ve formlarına ayrılması anlamındaki şekillendirmelerdir. Onlar hazır gerçekliğin yalın taklidi olmayıp, içlerinde bir ve çok olarak, anlam birliği vasıtasıyla birbirine bağlanabilen bir biçimlendirme çeşitliliği olarak gerçekliğin bizim için kurulduğu fikrî süreçlerin, düşünsel hareketin ana cephelerini gösterirler.[211] Bir form türünün sembollerinin oluşturulmasında dışarıdan bir etki söz konusu değildir. Mesela bilince, gerçekliği neden sanat formunda şekillendirdiği sorulamaz. Bu şekil verme, zihnin, sembol imkânları dünyasından tamamen kendiliğindenliğiyle seçtiği bir sembol türünü gerçekleştirmesidir.

Dış dünyadan gelen uyarımın akan etkisiyle karşılaştığımızda, bu etki, herhangi bir işaretlendirme sisteminde bizim için form ve süreklilik kazanır. Bu yapı dönüşümü dilde ve bilimde, sanatta ve mitosta farklı şekillerde ve farklı oluşum ilkelerine göre gerçekleşir. Fakat onların hiçbirinde, onların ürünü olarak ortaya çıkan şey, başlangıçta dayanmış olduğu salt maddeye hiçbir bakımdan benzemez.[212] Derin duygular uyandıran bir görsel deneyim nesnesi kendinde haliyle akıp gider ve kesin süre değil, göreli süreklilik taşır. Ancak bu yapıdaki bir salt madde işaretlerle; mesela şiirle ya da resimle sürekli hale gelir ve şiir ya da resim formu kazanır. Bilinç onu bu formda temsil etmeden önce, deneyim nesnesinin kendinde varlığında, düşüncede oluşan anlamda bir form yoktur. Bilincin bu nesneden hareketle oluşturduğu şiir ya da resim, o nesnenin salt madde haliyle hiçbir benzerlik taşımaz. Bu nesnenin etkisinin şiir veya resim formunda dışlaştırılması, onların, bilincin ifade yapıları olduğunu gösterir. Elbette dışlaşma, sadece duyusal etki taşıyan maddenin işaretle temsilinden ibaret değildir. Sırf içsel durumlar da nesnel hale gelebilir. Böyle bir dışlaşmada "..içteki belli duygusal durumlar, belli gerilimler ve çözülmeler sadece formların içinde barınmadı, ayrıca formların içine adeta kazındı. Aynı cinsten şiddetli heyecanın duyulduğu her yerde, sanatın bu heyecan için oluşturduğu sembol de hep canlı olur, ...insanlığın hafızasında derin ve silinmez izler bırakan bazı **etkili anlatım biçimi formları** oluşur."[213]

---

211 Cassirer, Dil, s. 63-64

212 Cassirer, Dil, s.63

213 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 157

Buradan, her sembolik formun ve onun içinde oluşturulan her sembolün her içsel durumu yansıtamayacağı; bu içsel durumun, kendini temsil edebilecek ve taşıyabilecek bir forma ve sembole adeta sığınacağı sonucu çıkar. Bilinç dışlaştıracağı içeriğe uygun bir form seçer. Bu açıdan bakınca, teorik bilgi formunda neden derin duygular uyandıran bir içeriğin; ya da kelime dilinde neden evrenin teorik sistemini içeren bir formülün bulunmadığı anlaşılır. Sembolik formlar sabit yapılar, tözleşmiş işaretler değildir. Kendisi olarak değişmese de, temsil edicilik fonksiyonları itibariyle "... bu formlar aynı zamanda değişken karakterli olmak zorundadırlar. Çünkü farklı bireylerin kullanımı farklı bireysellikten önce geldiği için, bu formların her kullanımı kesin bir sınırlama meydana getirir ve sınırlama olmaksızın gerçekleşemez."[214] Formların tekbiçimli olması insanî ifade zenginliği karşısında onların değersiz hale gelmeleri anlamına gelir. Tekbiçimli formların kullanımı tıpkıbasım gibi gerçekleşir. İçsel durum formun içinde ifade edileceğine göre, insan baştan sınırlanmıştır ve insanın elinde bu durumu dışlaştırmak için formlardan başka bir vasıta yoktur. Onun kendini tüm öznitelikleriyle ifadesi, basılı gibi olan bir form içinde ve form kullanımında mümkün olamaz. Fakat formun değişken karakterli oluşu, yani birçok anlam taşıyabilirliği, tekbiçimliliği ve yoksullaştırıcı sınırlamayı ortadan kaldırır; zengin içerikli ifadeye yer açar.

Düşünsel biçim verme olarak bütün evren kavrayışları, içerikleri bakımından tesadüfî ve sistemsiz değildir. Bu biçimlendirme ilkelerini kavramak için, önce onların kendine özgü ve diğer biçimlendirmelerden ayrılan yönlerini belirlemek gerekir. Bu bağlamda mesela sanat, mitos, din inanca, hayalgücüne, hissetmeye, tasarıma dayanır. Ancak her birinde zihin aynı tasarımı oluşturmaz. Mesela matematiğin ve doğa biliminin kavramları salt soyuttur. Zihnin oluşturup dışa vurduğu bu 'biçim'ler birbirine karşıt bir görüntü de sergilerler.

Dil, mitos, sanat, bilgi, düşünsel gerçekliğin inşasındaki araçlar olarak birlikte etkili olabiliyorlarsa, o zaman bu araçların hepsi kendine özgü fonksiyon ve başarıya sahiptir. Bu açıdan bakılınca, bu formlardan birinin diğerinden kaynaklanması ve onun sebebinin açıklaması olması söz konusu değildir. Böyle bir açıklama içeriği kendini fesheder.[215] Birlikte in-

214 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 158

215 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 79-80

şa durumu formlar arasında farklı bir ilişki kurmayı gerektirir. Birlikte fonksiyon icrası, eşdeğerlilik ve ortaklığın özel bir biçimi olarak düşünülünce, böyle bir konumlamada öncelik-sonralık, kaynak oluş-kaynaktan çıkış gibi problemler söz konusu edilemez. Bir unsurun diğerine kaynaklık ettiği bir durumda, onlara ilişkin bir fonksiyon kaynaklık eden tarafından da içerilir. Birlikte inşada var olan birlikte etkililik, etkin olanların kendine özgü nitelikleriyle genele ortak katkısını ifade eder. Yani sembolik formların her biri düşünsel gerçekliğin inşasında kendi yerine ve fonksiyonuna, bu anlamda da bağımsızlığına sahiptir ve hepsi hem bir arada, iç içe, hem de göreli bağımsızlık ve bağımlılık taşırlar. Biri diğerinin yerini alamaz ve dolduramaz. Aralarında ne soyutlanmışlık, tözel olarak ayrılmışlık; ne de birbiri içine karışarak bütünleşmişlik ilişkisi vardır. Eğer birlikte inşa gerçekleşecekse, eşdeğer katkılardan söz edilebilir. Sonuçta ise onlar bir sistemin parçaları olarak, kendi sistemlilikleri içinde inşayı gerçekleştirir. Bu yüzden bu sistemler kesin olarak ayrı tutulmalı ve hepsi kendine özgü kesinlikleri içinde yakalanmalıdır. Ancak bu ayırma, tek tek onları belirleme açısından geçici bir ayırmadır. Daha sonra da, onların ortak bir sistem oluşturmalarının temellerini bulmak gerekir. Ayrı düşünsel alanlarda bulunan ama hiçbirinde aynı şekilde tekrarlanmayan bir unsur elde edilince, bu alanların farklı ilişkisi ortaya konmuş olur. Böylece, yani bu ilişki durumu dikkate alınarak dil, din, estetik ve bilginin temel fonksiyonları arasındaki ilişki savunulabilir. Üstelik bu savunmada onların her birindeki benzersiz özgülük de kaybolup gitmez.

Sembol fonksiyonu aslında gizlice yayılan bir birlik olarak düşünülebilir.[216] Her bilinç ürünü, içeriği farklı görünse de, aynı fonksiyonu, sembol fonksiyonunu taşıyor demektir. Fakat bu birlik ve yayılma her formu, özdeşleştirmez ya da tek biçimli hale getirmez. Çünkü formların her birinde zihin, ürettiği semboller sistemine ayrı bağıntılar yerleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, formların temelindeki fonksiyonun birliği, onların aynı bağıntı sistemini taşımasını zorunlu kılmaz. Özdeş bağıntı sistemleri aynı zihinde barınmaz. Zihnin kurduğu farklı formları birbirine bağlayan unsur fonksiyonlarıdır. "Aynı temel fonksiyon, yani sembolik olma fonksiyonu onların farklı ana doğrultularında gelişir ve bu doğrultuda daima yeni ürünler oluşur. Kendine özgü insani dünyaya işaret eden ve onu

216 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 188

önemli kılan şey, bu ürünlerin bütünlüğüdür."[217] Bu yüzden de, sembolik formların gelişiminde tarihsel sürecin, başka bir ifadeyle geleneğin yeri inkâr edilemez. Sözü edilen gelenek ise içeriksel değil formeldir. Sembolik formlar tüm içerikleriyle tıpkıbasım olarak nakledilmezler. Onlarda daima ve ortak olarak nakledilen, sembolik fonksiyondur. Bu ürünlerin bütünlüğü, insanın kültür dünyasını oluşturur.

Burada doğadaki nakledilebilirlik ile insan dünyasındaki nakledilebilirliğin farkı açıkça ortaya çıkar. Doğada özellik nakli genetik olarak gerçekleşir. Ancak bir bireyin bireysel ve üstün becerileri sadece onun varlığıyla sınırlıdır. İnsanın kendi dünyasındaki nitelikler, düşünsel içerik ve sembolik formlarla sonraki çağlara/zamanlara taşınabilmektedir. Düşünsel içerik sadece zaman içinde üretilir ve üretime başka bir yeni zemin hazırlayabilir; bunun için kaybolup tekrar ortaya çıkabilir. Mesela sanatsal form örnek alınırsa, bu formlar "...bir kere üretilmekle, bir nesilden diğerine miras olarak bırakılan sürekli sahipliğe dönüşür. Bu nesilden nesile naklolma ve miras yüzyılları kapsayabilir. Her çağ geçmişteki formlardan bazılarını devralır ve gelecek çağlara aktarır. Form dili bir serbestlik kazanır; bu serbestlikte belirli ana konular belirli ifade biçimlerine sıkıca bağlı bir görünüm sergiler ve her zaman aynı ya da hafif değişik formlar içinde bize uygun gelir. Formların sürekli hareketi sayılan bu **eylemsizlik yasası** sanatsal gelişimin önemli faktörlerinden birini teşkil eder."[218]

Sembolik formların ve onun dünyasının varoluşu çelişki ve çatışmalarla doludur. Formların miras olarak nakli ya da yeni formların oluşumu sükûnetle gerçekleşmez. "Ayrı zihinsel yönelimler barışçı biçimde, birbirini tamamlamak için bir arada ortaya çıkmaz. Her biri ancak diğerlerine karşı ve diğerleriyle kavga içinde kendi gerçek gücünü göstererek oldukları şey haline gelirler."[219] Burada bir sentez, yani yeni bir oluş halinin gerçekleşmesi yoktur. Her formun kendi yerini ve fonksiyonunu elde etmesi vardır. Bu anlamda da iki tür bir çatışmadan söz edilebilir. Birincisi, sembolik formların kendi aralarındaki çelişkiler, ikincisi ise genel anlamda form sistemi içinde geleneksel ve yenilikçi eğilimlerin çatışmasıdır.

---

217 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 51

218 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 156-157

219 Cassirer, Dil, s. 27

Cassirer diğer sembolik formlar için de geçerli olan diyalektik akışı, bilim ile örneklendirir. "Bilim bir araştırma formu içinde oluşur; bu araştırma formu, bilim henüz yerleşemeden ve kendini kanıtlayamadan önce, onu her konuda düşünmenin ilk ayırma ve bağlama fiiline dayanmaya zorlar. Sözü edilen bağlama ve ayırmalar ise, kendi ilk ifade ve kalıntılarını dilde ve genel dilsel kavramlarda bulan durumlardır. Fakat bilim, dili temel ve malzeme olarak kullanmak suretiyle, aynı zamanda zorunlu olarak, bağlama ve ayırmanın dışına çıkar. Bundan böyle, dilsel düşünmenin ilkesinden daha başka bir ilke tarafından yönetilen ve bu ilkenin egemen olduğu yeni bir **logos** ortaya çıkar ve bu logos tam net ve tam bağımsız biçimde oluşur. Logosla karşılaştırılınca, artık dilin oluşumları sadece, yeni ilkenin özelliği ve gücü vasıtasıyla ilerleyerek aşılması gereken sınırlar ve engeller gibi görünür. Dilsel düşünme formlarının ve dilin eleştirisi, gitgide ilerleyen bilimsel ve felsefî düşünmenin tamamlayıcısı durumuna gelir."[220] Tarihsel diyalektiğin bu ilk başlangıçlarında düşünceye dayandırılmak istenen bilim, dili kullanmaya başladığında, bağlama ve ayırmayı kendi yapısı içinde gerçekleştirmez. Dildeki kendine özgü bağlama-birleştirme ise, dilsel düşünme ilkesi için de geçerlidir. Yani dil de kendi ifade zemininden uzaklaşıp bilimin vasıtası olmuştur. Böylece bilimde kavramlaştırma ortaya çıkar. Konuşulan ortak dil ise bilimin logosu karşısında sınırlandırıcı olur. Bu noktada başlayan eleştiriler dilin iletişim fonksiyonu dışında da kullanılabilirliğinin temelinin teşkil eder.

Bu şekildeki diyalektik süreç, yani formların birbiriyle karşılaşması ve diğeri içinde fonksiyon değiştirmeleri onların kendi aralarındaki varlığını ortadan kaldırmaz. Mesela dil öznelerarası ortam oluşturma fonksiyonuna sahip olmayı sürdürür. Sembolik formlar olup bitmiş, tamamlanmış, bir kere tamamlanmakla kendi varlık alanına kapanmış ve kendini diğerlerinden ayırmış değildir. Zihnin bütün temel formları düşünsel hayatın ve varlığın bütününü ifade etmeye yönelen kendine özgü şekil verme arayışlarıdır. Bilimi örnek aldığımızda; bilim sadece sembolik formlar sistemindeki bir ara aşama ve dizidir. Onu diğer formların yapısındaki temel taş olarak saymak mümkündür. Fakat bilim, zihinsel sentezin birbiriyle uyumlu gösterisi görevini kendisiyle paylaşan başka arayışlara uzanmayınca tek başına ayakta duramaz.[221] Diğer düşünsel yönelim-

220 Cassirer, Dil, s. 27

221 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 41

lerden soyutlanmış, kendinde bir bilim gelişmesini sürdüremez. Formlar arası ilişki bu bağlamda gerçekleşmekle beraber, aynı form yapısı içinde başka bir oluşuma rastlanır. Formların tıpkıbasım olmayan nakledilebilirliği, onu devralan yeni öznelerin kendilerini form kullanımına eklemelerine temel oluşturur. Dolayısıyla burada nakledilen/gelenek ve yeni karşı karşıya bulunur. Buna paralel olarak da muhafazaya ve yenilemeye yönelen iki eğilimin karşıtlığı başlar.

Cassirer'e göre her iki eğilim de gerekli ve değerlidir. Her formda gelenek ve yeni arasında çatışma vardır. Yenilik eğilimleri formları hareketsizlikten, donmuşluktan kurtardığı için değerlidir. Gelenek ise direnir; fakat yenilenme de direnenlerde gerçekleşir. Direnenler sadece kesintisiz bir kendini yenileme sayesinde var olabilir. Bir sembolik form keyfî olarak yerleştirilemez ya da değiştirilemez. Ancak onun sürmesini sağlayan gelenek de kesin olarak bilinemez. Bu geleneğin bilinebilmesi için, o formun unsurlarının kesin şekilde belirlenebilir anlamlarının olması gerekir. O formun tarihi böyle bir anlamın olmadığını gösterir. Çünkü sembolik form kendisiyle hep aynı kalan ve sürekli, değişmez niteliklere sahip fiziksel şey olarak mevcut değildir. Cassirer buna dilden örnek verir. Dil tarihi her somut dil kullanımının sürekli bir anlam değişimine yenik düştüğünü gösterir. Bunun sebebi, dilin hiçbir zaman hep aynı kalan ve aynı sabit ayırıcı özelliklere sahip olmamasıdır. Dil sadece konuşma aktı içinde vardır ve bu akt tamamen aynı şartlar altında ve tamamen aynı biçimde gerçekleşmez.[222] Süren gelenek içinde aktarılan formu birey sadece kullanarak kendine mal eder ve o forma kendi damgasını vurur. Form bireyin kendi biçimlendirmesinin dışında kendi değişmezliğini kazanmış bir şey olmadığı için, onu kendine mal eden bireyin formu kullanımı, forma yeni bir düşünsel biçim/içerik vermesi olur. Yani birey formun form oluşuna değil, içeriğine, anlamına müdahele eder. Cassirer dilbilimci Hermann Paul'ün "öğreten ve öğrenen, ebeveynler ve çocuklar birbiriyle konuşmalarına rağmen, kesinlikle aynı dili konuşmazlar" görüşüne katılır.[223] Formdaki yenilenme onun aktarımı veya kullanımında değil, form öznel hayat duygusunun ifadesi haline gelince yoğunluk kazanır. Yani sırf pasif alıcı bireyin kullanımında yenilenme gerçekleşmez.

---

222 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 154

223 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 154

Dil örneğindeki bu yenilenme ve gelişme tüm sembolik formlar için geçerlidir. Formun hem aktarımı, hem de onu öznel hayat duygusunun ifadesi haline getiren büyük üretici beyinlerin formları geliştirmeleri, onların değişken konumlarına bağlıdır. Eğer form fiziksel ve değiştirilemez bir şey olsaydı, sayısız insanî ifade zenginliklerini taşımakta yetersiz kalırdı. Değişmez yapıdaki formlarda nesnelleşen zihin kendi düşünsel biçimlendirmeleriyle değil, sınırlı formların içinde kendi yoksullaşmasıyla, zenginliğinden soyutlanmasıyla kendini gösterir. Böyle bir süreçte ve tabloda düşünsel gelişimden söz edilemez; o zaman da sembolik formların bilincin sürekli bir yoksullaşması olduğu itirazı[224] haklılık kazanır. Fakat formlardaki değişken konumlama ve bireyin onlara kendinden düşünsel içerik verebilmesi durumu bu itirazı geçersiz kılar.

Dil, mitos, din, sanat gibi sembolik örgü oluşturan bu zihinsel şekillendirmelerin hiçbiri kesinlikle başka biçimin içine karışarak kaybolmaz ya da başka bir şekillendirmeden sonuç olarak çıkarılamaz; tersine, onlardan her biri belirli bir düşünsel kavrayış şeklini gösterir ve kendi içinde tesis eder. Aynı zamanda bu kavrayış şekli vasıtasıyla gerçeğin bir yönü kurulur ve gösterilir. Bu yüzden sembolik formlar kendinde bir gerçekliğin, içlerinde kendini zihne gösterdiği yapılar değildir; zihnin kendini nesnelleştirirken, yani kendini bildirirken izlediği yollardır.[225] Formlara tözellik taşıyıcı olarak bakmak hem formların açıklamasını, hem zihnin gerçekliği temaşa tarzını problemli hale getirir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, sembolik formlar felsefesi sembolik formları, kendine has özellikleri içinde varlığı deneyimleyerek varlığın kesinliğini ve karakteristiğini zihne taşıyan kırılmalar olarak kabul eder ve bu kırılmalardan her birinin kırılma endeksini göstermeyi dener; farklı yansıtma araçlarının doğasını tanımak; onların her birini yine onların kendi içyapısının yasalarına ve özelliğine göre anlamak ister. Bu bakımdan sembolik formlar salt dolaylılığın oluşturduğu bir dünya sayılır. Onlar varlığı, kendinde ve kendi niteliklerine sahip şey olarak bilince taşımazlar. Burada kırılmaya yol açan şey, -ışık kırılması örneğinden hareket edersek- zihin prizması olarak düşünülebilir. Prizmada kırılan her ışık kendi kırılma eğilimi ve yönüne, yani görülebilir bir kırılma gerçekliğine sahiptir. Her ışık demeti, ayrı doğaya sahip olarak, kaynaktan gelen ışığı

224 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 198

225 Cassirer, Dil, s. 22

yansıtır. Ama onun bu yansıttığı, ışığın içyapısının unsurlarından sadece birisidir. Bu ışık demeti ilk kaynaktaki ışığın aynısı olarak görülemeyeceği gibi, ilk kaynakla ilgisiz olarak da nitelenemez. Yani sembolik form töz olamaz.

Bir formun kendinde gerçeklik taşıması, onun kendi varoluşuna sahip bir töz olması anlamına gelir. Ayrıca formları zihin oluşturduğuna göre, bu tözü de onlara zihin vermiş olur. Böyle bir gerçeklik ise kesin olarak nesnel gerçeklik olamaz. Çünkü başka bir gerçeklik temeline dayanan görünüş kendi tözlüğüne sahip değildir. Daha önemlisi; "bu tabloda nesnel gerçeklik nasıl temaşa edilmektedir?" ve "neden bu diğer gerçeklik perdelenmiştir?" soruları cevaplanamaz. Eğer formlarda kendiliğinden bir gerçeklik kendini zihne veriyorsa, bu gerçeklik nesnel olamayacağına göre, zihnin eseri olan bir şey olmalıdır. Zihnin ise kendine ait olan bir şeyi form aracılığıyla temaşaya ihtiyacı yoktur. Onlar böyle bir gerçekliğin temaşa zemini iseler, dışlaşmaları, yani duyusal hale gelmeleri de gerekmez. Zihnin kendi içeriğini duyusal hale getirmesinin amacı kendi gerçekliğini bilinir hale getirmek ise, o zaman da salt düşünsel tözün varolmuş olduğu sonucuna varmak gerekir. Bunun yanında, zihnin bunu tekbiçimli değil, çok farklı formlarda bildirmesinin açıklaması yapılamaz.

Sembolik formların dünyası görsel seyirlerden inşa edildiği için, "sembolik formlar felsefesi bizim herhangi bir anlamda **düşünsel** olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin, kendi somut gerçekleşmelerini nihayetinde duyusal olan bir şey içinde bulmaları gerektiğini, bu şeylerin duyusalla ve duyusalda ortaya çıkabileceğini kabul eder. Sembolik formlar felsefesi işitme, dokunma dünyası; görsel sesle ilgili ... fenomenler dünyası olduğunu inkâr etmez; daha ziyade bu dünyayı vurgular. Ki, bizim kavrama, anlama, yakalama temaşa etme olarak adlandırdığımız şeylerin hepsi, her **duyu** bu dünyada ve bu dünya aracılığıyla doğrudan kendilerini açığa vurabilir. Eğer duyusal olana kendisinden vazgeçilmez ama bağımsız olmayan ...olarak davranılır, bu duyusal aynı zamanda kendinde var olan bir unsur olarak tözelleştirilirse, o zaman böyle bir anlayış **sensüalizm** ya da onun bir bölümü gibi görülebilir."[226] Fakat burada duyumun yeri sensüalist anlayıştan daha farklıdır. Sembolün nesneyle farklı ilişkisi yanında, bir de bilinç açısından anlamı vardır. Duyusal içerik bilinçten akıp gider ve aynı şekilde geri dönmez. Fakat bilinç bu içeriği işa-

226 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 210

rete bağlayarak ona kararlı ve düşüncede var olan bir anlam verir. Bu, içeriğin yeni bir durum ve devamlılık kazanmasıdır. Bilincin akıp giden içeriğe bu şekilde, sembolde sürekli hale gelen bir devamlılık vermesi, bilincin sembolik fonksiyonudur. Bu fonksiyonla, dilde, sanatta veya mitostaki gibi, görsel ya da somut doğanın değişmez temel biçimleri, bilincin akışından çıkar; yani bilinç, akan içeriği sembol fonksiyonu ve işaret ile sabitleştirir ve akış durdurulmuş olur. İşte bu durdurmadan sembolik formların ürünleri ortaya çıkar.

Formlarda nesnel bir eşdeğerlilik ilişkisi değil, fonksiyonel bir ilişki, vasıtalılık söz konusudur. Formların vasıtalılığı, o vasıtadaki içeriğin zihin tarafından verilmişliğini; formların çokluğu zihnin, içeriğin nesnesi üzerine tasarım çokluğunu ifade eder. Zihin formlara verdiği içeriği başka bir evrenden almayacağına göre, içinde var olduğu nesnel âlemde oluşturmuş olmalıdır. O halde bu içerik ya nesnel gerçekliğin zihin tarafından bir kavranış biçimi, ya da kavrayış sonrasında geliştirdiği saf soyut tasarımlar ve aynı zamanda bilincin kendi içeriği olmalıdır. Elbette bilincin içeriği yoktan var olurcasına oluşmaz. Zihnin gerçekliği her farklı kavrayışı, onu kendinde farklı biçimde kurmasıdır. Çünkü böyle bir kavrayışta zihin nesnede hiç olmayan bir şeyi ona ihraç etmemektedir. Formdaki nesnel temel üzerine sistemli, geneli kucaklama iddiası taşıyan bir tasarım geliştirmektedir. Bu açıdan da Cassirer'e göre dil, mitos, sanat her zaman değerini, bu taraftaki veya öbür taraftaki varoluşu herhangi bir şekilde aksettirerek elde etmeyen bağımsız ve karakteristik bir sistem teşkil eder. İçerikleri onlara, kendi içlerinde barınan gerçek bir oluşum yasasına göre, kendine özgü, kendi içinde bütünleşmiş bir anlam dünyasını inşa etmeleri için tahsis edilir. Böylece onlarda hep bir nesnel biçim verme ve mevcut kılma ilkesi etkindir.[227]

IX. KÜLTÜR VE KÜLTÜR FELSEFESİ

Doğal dünya içinde insan tarafından kurulmuş bir dünya olarak kültür, ancak 20. yüzyılın başlarında felsefi ilginin merkezine tam olarak yerleşebilmiştir. Ancak yine de kültürün felsefi olarak nasıl incelenmesi gerektiği sorusuna genel kabul görmüş bir cevap verilememiştir. Bu problemin çözümlenmesine, insanın tanımlanmasından başlamak gerekir.

---

227 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s. 525

Cassirer'e göre hayvanî tepki biçimlerinin hepsi, insan eylemleri çevresi içine girdiğimizde, kökten değişir. Bu eylem, hayvanın tepki gösterme şeklinin keskin biçimde karşısında olan bir dolaylılık niteliği vasıtasıyla, davranışın en yalın ve en ilkel formlarında kendini karakterize eder. İnsan araç-gereç kullanımına yönelir yönelmez, davranış tipinin bu dönüşümü kendini çok açık biçimde gösterir. Çünkü insan araç-gereci icat etmek için doğrudan ihtiyaçlarının çevresine bakmak zorundadır. Araç gereci üretmek için içtepinin ve anlık zorunluluğun dışında davranmaz. İnsan gerçek bir uyaran vasıtasıyla doğrudan hareket etmek yerine, tatmin vasıtasını önceden hazır bulduğu mümkün ihtiyaçlarına bakar.[228] Yani özellikle araç gereç kullanımında içteki uyaranlardan ziyade, daha genel anlamda, oluşmuş ya da oluşacak ihtiyaçlar etkilidir. Halbuki hayvanlarda içteki uyaran ve onun gereği olarak doğrudan davranış gösterilir. Buradaki insan eylemi en ilkel eylem türü kabul edilse bile, hayvanlardaki doğrudan ve sadece dürtünün karşılanması eyleminden ibaret değildir.

Mümkün ihtiyaç ifadesi henüz gerçekleşmemiş ama gelecekte gerçekleşmesi beklenen ihtiyaç olarak anlaşıldığında, burada etkili faktörün, o anda organizmada olanlar değil, düşüncede var olanlar olduğu sonucuna ulaşılır. İnsan bu noktada henüz olmamış ama tasarlanmış bir etki çevresindedir. Yani insan biyolojik zeminde kalmayıp düşünsel alana yükselmiştir.

Araç gerecin hizmet ettiği maksat, kendi içinde belirli bir öngörü taşır. Bu anlamda harekete geçme yalnızca şimdiki zamanın baskısından kaynaklanmaz; harekete geçmek geleceğe ait bir şeydir ve harekete geçmenin gerçekleşmesi için, hareket, herhangi bir biçimde 'önceden belirlenmiş' olmalıdır. Geleceğin bu tasarımı bütün insan davranışlarını karakterize eder. Biz daha sonra bu imkândan gerçekliğe, kuvveden fiile geçmek için, henüz daha varolmayanı 'tasarlama' içinde önümüze koymak zorundayız. İnsanın çevresindeki bu yenidünya sembol dünyasıdır ve kendini ruhsuz 'algı' ve 'etki' dünyasına kapamış ve bu dünya insanlar üzerinde giderek artan büyük bir egemenlik kazanmıştır.[229] Bu noktada kültür dünyasına natüralist, determinist tarzda bakamayız.

---

228 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.50

229 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 50-51

Kültüre salt sensüalist ve idealist bakış açıları bizi neye ulaştırır?

Eğer kültürel olgular sadece duyumlama ile kavranabilenlerden ibaretse ve bu şekilde kavrananlar kültürel alanın tüm gerçekliğini oluşturuyor ya da oluşturduğu kabul ediliyorsa, bu kabul, kendi içinde kültür olgularının herhangi bir nesneden farksız oldukları sonucunu taşır. Başka bir ifadeyle, nesnel gerçeklik alanını oluşturan, tek tek konumlanmış, aralarında algılanabilir ilişkiler kurulabilen nesneler gibi olan birtakım nesneler kültür alanını meydana getiriyor ve bunlar kendi gerçekliklerini bilinçten veya dışsal bağlantılardan bağımsız olarak, bizzat kendilerinde taşıyor olmalıdırlar. Bu nitelikteki kültür nesneleri aynı zamanda, verilmiş ve sürekli olmalıdır. Fakat kültür alanında sadece bir maddeye yapışmış eserlerden başka, bu anlamda nesneler yoktur. Üstelik bu eserler de verilmiş değil, üretilmiştir ve zihinsel bir arka plana sahiptir. Doğa insan elinden çıkmamış, ama bu eserler insan elinden çıkmıştır. Sensüalist bakış açısıyla, kültürel gerçekliğin tümünü yakalama imkânı yoktur; çünkü kültürün nitelikleri sensüalist bakışla elde edilen bilgide kendilerine yer bulamazlar.

Kültüre idealist bakışta ise, görünüş-gerçeklik ayırımı yapma ve görünüşü gerçekliğe tabi kılıp görünene tözel varoluş tanımama eğilimi vardır. O zaman görünüşün mü yoksa gerçekliğin mi gerçekten kültürü oluşturduğu sorusu cevaplanamaz veya verilen cevap kültür olgularını ya metafiziksel ya da sırf nesnel bir temele dayandırmayı zorunlu kılar. Halbuki böyle bir ayırım yapılsa bile, yani duyusal olarak algılanabilen kültür olgularının varlığı yanında, onların zihinsel arka planı da kabul edilse dahi, bu noktada hiçbirini geriye itmeyen bir sentez yapılabilir. Böylece idea-olgu ilişkisi ve öz-ilinek gibi bir problem durum içine düşülmez. Cassirer'de salt idealist değil, bu anlamda bir idealist bakış açısı görülmektedir.

Doğa ve kültür

Biyologlar her hayvanın kendi yaşama çevresine tümüyle uyduğunu; bu çevre içinde, her hayvanın, küçük bir bebeğin beşiğinde sakin ve güvenli uyuması gibi sakin ve güvenli uyuduğunu ifade ederler. Cassirer'e göre insanın çevresine girer girmez, kesin olarak bu sükûneti buluruz.[230] İnsa-

230 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 52

nın kendi oluşturduğu çevre onu aynı şekilde sarar ve insan kendi gerçek varoluşunu bu çevre içinde gerçekleştirir. Hayvan verili çevrede yaşar. İnsanın çevresi ise doğal çevreden farklı olarak bizzat kendisinin eseri olduğundan, insan dünyasının oluşumunda yahut o dünya içindeki varoluşta zorunlu belirlenmişlik yoktur.

Doğada organizmalar kendi formlarının kesinliği içinde, kendine özgü özgürlüğe sahiptir; değişebilirler ama kazanılmış nitelikler genetik hale gelmemişse nakledilemez ve sadece o organizmayla sınırlı kalır. Oysa kültürel olgularda bu biyolojik sınır ortadan kalkar. Yani kültürde meydana gelen değişim nakledilebilirdir. 'Yaşantı'da eksik kalan şeyi 'zihin' başarmış olmaktadır. İnsan organik doğanın çözemeyeceği bir problemin çözümünü kendi doğasının ve yeteneğinin özelliği olan 'sembolik formlar'da, bir dereceye kadar gerçekleştirmiştir.[231]

Doğadaki nesne doğrudan gözlerimizin önünde bulunmaktadır. Gerçi bilgi teorisi nitelikli çözümleme bize, fiziğin, kimyanın ve biyolojinin **nesne**sini kendine özgülüğü içinde belirlemek için ne kadar çok sayıda ve karmaşık kavramların gerektiğini gösterir. Ama bu yolla elde edilen sonuç kesin ve güvenilirdir. Biz nesneyi en kesin biçimde tanımak için adeta nesneye yürürüz. Fakat kültür nesnesi başka bir gözlemi gerektirir. O, deyim yerindeyse, bize sırtını dayamış halde bulunur ve ilk bakışta diğer nesnelerden daha kolay ulaşılabilir gibi gelir. İnsan, Vico'nun sorduğu gibi, bizzat kendi meydana getirdiği şeyden başka neyi kolay ve mükemmel olarak bilebilir?[232] Lakin kültürel olgular yahut nesneler dünyasına girdikten sonra, bu olguların doğasının hiç de kolay ulaşılır olmadığı görülmektedir. Kültür bir botanik bahçesi değildir. Doğada yaptığımız gibi, kültürde de görünüşteki çokluğun arkasındaki genel yasalara ulaşmak için olguları izleyip onları yasaya ve ilkeye bağlayamayız. Doğada bu yöntemle karmaşıklığın arkasında sadelik ve düzenlilik elde edilir. Ama kültürdeki çokbiçimlilik kendine özgü düzenliliğe sahiptir. Ayrı kültür formları determinist yaklaşımla tek nedene bağlanamaz. Kültürel olgularda belki genel niteliklere ve esaslara ulaşılabilir. Bunların kesin nedensel-belirleyiciliğinden ise söz edilemez.

Cassirer kültüre doğalcı ya da determinist yaklaşımlarda, bu kültür felsefelerinin üzerine inşa edilmiş olduğu gelişim kavramının bunalımını

---

231 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.167

232 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 121

görür.[233] Eğer kültür kavramları doğa kavramlarından oluşturulacaksa, birinin öbürüne doğrudan bağlanabilmesi ve doğa kavramlarından doğru kültür kavramlarının anlaşılabilmesi mümkün olamaz. Başka bir ifadeyle, bu kültür felsefeleri, fiziksellikten düşünselliğe bir sıçrama öngörmektedirler. Bunun gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Doğada belirsizlik ve kararsızlık yoktur.

Kültür alanında, doğadaki gibi kesinlik aranamaz. Özel olan genel olana herhangi bir şekilde uyar; ama kültürde, özelin doğadaki gibi genele mutlak bağlılığından söz edilemez. Yani doğa biliminde, tek bir teorik açıklamanın genel yasa ile ilişkisinin, olgular planında temeli vardır. Kültür bilimindeki bir açıklamanın tıpatıp/tıpkıbasım gibi gerçekleşmesinden söz edilemez. Kültürde ve kültür biliminde genel bağlamda, ayrı olgulardaki niteliklerin birleştirilmesinden oluşan ortak bir tanımlama söz konusu olabilir. Cassirer kültürdeki bu müşterekliğe örnek olarak rönesans insanı tanımını verir. "Jakop Bruckhardt Rönesans Kültürü eserinde rönesans insanının klasik ve etkili bir tasvirini yaptı. Bu insan hepimizin tanıdığı karakterleri içermektedir. Rönesans insanı, ortaçağ insanlarından kolayca ayırt edilmesini sağlayan belli karakteristik özelliklere sahiptir. O, doğaya yönelişi, zihinsel zevkleri, bu dünyaya aşırı bağlılığı, formun dünyasına açılmışlığı, bireyciliği, dinsizliği, ahlakı red tavrı ile belirginleşir. Empirik araştırma bu Bruckhardt'ın tasvir ettiği bu rönesans insanını aramayı amaç edindi, fakat bulamadı. Bruckhardt'ın çizdiği ve temel unsurlar olarak kabul ettiği karakteristiklerin tümünü kendinde toplayan salt tarihsel bir birey gösterilemez."[234]

Aynı kültürel ortamda yaşama, bu ortamda diğerini anlama, kültür formlarının bizzat birey tarafından kullanılmasıdır. Kültürü ve ürünleri bu şekilde bilme, doğal ve sezgisel bilmedir. Ancak bu yolla, henüz bizim tarafımızdan tam olarak ve bütün boyutlarıyla bilinmeyeni bilinir hale getiremeyiz. Doğada olgulardan yasalara ulaşmak suretiyle bilinmeyen şey artık bilinir hale getirilebilir. Kültürün yapıcısı bütün çok-çeşitliliğiyle insandır. Onun oluşturduğu formlar da çok-çeşitlidir; tek biçimli ve birlik içinde değildir. Çok farklı görünüşler içindeki insan matematiksel ölçülerle değil, kendi eylemiyle değerlendirilebilir.

---

233 Ernst Cassirer, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme", Çev.: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986, s.189

234 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.104

Doğayı bilme çabasında insana bilen özneden başka bir yer vermemiz gerekmez. Oysa doğada yaptığımız gibi, kültürü insandan soyutlayıp bilme nesnesi haline getiremeyiz. Bir nesnenin kendinde var oluşu ile insan tarafından bu varoluşu içinde farklı yorumlanışı ayırt edilmelidir. Mesela bir doğal bölge kendine özgü fiziksel yapı özelliklerine sahiptir. İnsana ise iyi-kötü, sevimli-sevimsiz gelebilir ve bu şekilde tasvir edilebilir. O bölgenin kendinde nitelikleri ile ifadede yer alış biçimi farklı olmuş olur. Dolayısıyla insanın düşünsel fiillerinde ve dış dünyayı biçimlendirmesinde empirik yöntem kullanılamaz. Cassirer'e göre insanın dış etkenlere biçim verme istenci ve biçim verme yetisi Herder ve Humboldt tarafından dilin mahiyetinde, Schiller tarafından oyun ve sanatta, Kant tarafından kuramsal bilginin yapısında etkin bir şey olarak gösterilir. Bunlar insanın kendine özgü bir tarz içinde ürettiği şeylerdir; onların doğal nedenlerin birer sonucu olmaları imkânsızdır.[235] Doğayı bilen özne, evrensel bilen öznedir; onda ben ve sen'e yer yoktur. Oysa kültürel alanda ben ve sen, gerçekliğin temel taşlarıdır. Bu sebeple verili ve tamamlanmış varoluşlar akıl kategorileriyle bilinebilir. Ancak ben ve sen'in, öznelliğin çok-çeşitli düşünsel biçimlendirmelerinin ve üretimlerinin bilinmesinde saf akıl kategorileri yetersiz kalır.

Kültür bilimleri ve kültür felsefesi

Kültür bilimi eğer insan dünyasında durup kalır ve böylece avuç içi kadar yerel varoluşun sınırları içinde tutuklu kalmaya devam ederse, kendine tahsis edilmiş bu imkânlar alanını baştanbaşa geçmeye çok çabalar. Onun amacı evrensel yasalara ulaşmak değildir; fakat bireysel olguları ve olguların bireyselliğini ele almayı da amaçlamaz. Bireysellik ve evrensellik karşısında kültür bilimi kendine özgü bir bilgi ideali koyar. O, insan hayatında gerçekleşen formların tamamını bilmek ister.[236] Gerçi doğa bilimleri de nesnesini bütün olarak görür ve onların bütüncül bilgisi peşindedir. Bu bütüncül bilgi, aynı zamanda tüm zaman ve mekânlarda, birbiriyle bağlantılı bütün olguların açıklaması olmayı amaçlar. Doğa bilimlerinin hedeflediği yasa budur. Kültür bilimlerinin bütünlük arayışı evrensel ve genel geçerli bir ilke özlemi değildir. "Bütünlük ve içyapı kavram-

235 Cassirer, Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme, s.178

236 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.110

larının geçerliliğinin kabul edilmesi kültür bilimi ile doğa bilimi arasındaki farkı ortadan kaldırmaz ama her ikisi arasında... çizilmiş sınırı yok eder. Kültür bilimleri, diğer bilgi alanlarının form problemlerine dikkatle yoğunlaştıktan sonra, kendi içyapılarını ve biçimlerini, kendi formlarını bilimsel olarak öncekinden daha önyargısız ve serbest biçimde inceleyebilir."[237] Bilim bizim yanlış sorduğumuz soruya yanıt veremiyorsa, bu onun suçu değildir. Bilimden beklenen şey, onun yalnız bize nesnel gerçekliği pekin ve sağın bir kavrayış içinde öğretmesi değil de, daha çok kendi geleceği ve insan kültürünün geleceği üzerine öndeyiler yapmak, geleceği önceden bilmek olarak anlaşıldığı sürece, bu, her zaman yanlış bir soru sorma ve yanılgılara sürükleyici bir talep olmuştur. Şunu açıkça göz önünde tutmak ve kabul etmek zorundayız ki, böyle bir önceden belirleme ne deneysel-tümevarımsal, ne de diyalektik-kurgusal yol üzerinde olanaklıdır. Zaten böyle bir önceden belirleme tarzı tinsel (kültürel) olaylar alanı bir yana, doğal olaylar alanında bile giderek sorunsallaşmıştır.[238]

"Kültür olguları oluşun dünyasına doğa olgularından daha kuvvetli ve sıkı biçimde bağlıdır. Onlar oluşun akışının dışına çıkamaz. Biz dil, sanat ve din tarihinin bize öğrettiği şeylere dayanmaksızın, dil, din ve sanat bilimini sürdüremeyiz; "neden" ve "sonuç" kategorisinin elimize verdiği pusulaya güvenmeksizin, oluşun bu derin denizine açılmaya cesaret edemeyiz. Sağlam nedensellik zinciriyle bağlayamadığımız görünüşler, bizim için uçsuz bucaksız karmaşıklıklar olarak kalır. ...Ve tabii oluşun çözümlenişi ve nedensel açıklama her şey olmayıp, sadece kültür olayları incelemesinin tek bir boyutu; diğer boyutlarla aynı yetkinlikte ve onlardan bağımsız bir boyutudur. Bütün bu inceleme boyutlarını ve farklılıkları, yeniden doğru biçimde birbirine bağlamak için onları ayırdığımız zaman, kültürün gerçek derinlik tablosu kendini gösterir."[239] Kültür alanında mutlak nedensellik olmadığı için, kültürbilimsel incelemeler de sırf nedensellik tasarımı altında olgularına yönelemez. Ancak kültür alanında nedensellik tümüyle ortadan kalmış da değildir. Çok boyutlu incelemede nedensellik, sadeçe incelemenin bir boyutu olarak öne çıkabilir.

---

237 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 133-134

238 Cassirer, Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme, s.190

239 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 134

Sistematik bütünlük içinde birbirinden ayırmaya çalıştığımız özel felsefe alanları içinde kültür felsefesi belki en tartışmalı ve sorunlu alandır. Kültür felsefesi kavramı bile hala belirgin olarak sınırlanmış ve açıkça saptanmış değildir. Kültür felsefesi alanında temel sorunların elle tutulur ve kabul görmüş çözümleri olmadığı gibi, bu alanda anlamlı ve haklı olarak sorulması gerekenin ne olduğu üzerinde bile bir uzlaşma yoktur. Bu durum hem kültür felsefesinin diğer felsefe alanları arasında en genci olmasıyla, hem de yüzlerce yıllık geleneğe dayanmamasıyla ilgilidir. Kant bile felsefenin üç alana ayrılmasının, nesnenin doğasına uygun olduğunu belirtmiştir (Mantık, Etik, Fizik). Fakat felsefî soru koymada başka tarz ve yönün bulunduğuna, modern düşünce adım adım ulaşmıştır.[240] Gerçekten de Kant, eski Yunan felsefesinin fizik, etik ve mantık olmak üzere üç bilime ayrıldığını ve bu bölünmenin konunun yapısına tamamen uygun olduğunu, yapılabilecek tek geliştirmenin, bu bölümlenmeye, dayandığı ilkeyi eklemek olduğunu ifade eder.[241] Bu ayrımda kültür felsefesine yer yoktur. Fakat felsefî düşüncenin gelişiminde kültür üzerine düşünceler yok değildir.

Felsefenin tarihsel akışında ayrı ayrı kültür formlarının analiz ve eleştiri teşebbüsü, daha çok olumsuz maksatla yapılmıştır. Bu teşebbüs de parçalara yönelir; her tek tek formun olumlu neticelerinin temellendirilmesi yapılamaz. Sofistlerden beri, septik dil, mitos, bilgi eleştirisi vardır. Bu eleştiri niçin olumsuz bir düşünce biçimidir? Zihnin bütün temel formları ortaya çıkmak ve gelişmek için, bir parça olarak değil, bir bütün olarak meydana çıkma ve bu nedenle göreli bir geçerlilik değil, mutlak bir geçerlilik talep etme çabasını sürdürürler. Daha önceki eleştiriler ise zihnin formlarının bütünlüğünü değil, sadece ürünü tek başına eleştiri konusu yapmıştır. Bu eleştirilerde ürünün anlamı değil, sadece kendisi sorgulanmıştır. Halbuki ürünün arkasında zihin vardır. Ürün salt olumsuz nitelenince, insanın olumsuzluk ürettiği sonucuna varılır. Bu ise anlamlı değildir.

Bir kültür nesnesi nasıl incelenmelidir? Onun kendine özgü anlamı nasıl yakalanabilir?

---

240 Cassirer, Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme, s.161-162

241 Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev İonna Kuçuradi. Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara-1995, s.2

Cassirer bunun için dört aşamalı bir analiz yöntemi teklif eder. Oluş-analizi, eser-analizi, form-analizi ve eylem-analizi bu yöntemin aşamalarını oluşturur. Ancak oluş, eser ya da form birbirinden ayrı düşünülemez. Cassirer'e göre kültürel olgular geçmişten bugüne oluş ile gelmişlerdir. Fakat bu oluş tamamen belirli bir varlığın içinde -mesela dilsel olgular tamamen dil formu içinde- varlığını sürdürür.[242] Bu yüzden de özellikle oluş ve eser analizi aşamaları kesin olarak arka arkaya birbirini takip etmeyebilir.

Oluş analizi sebep ve sonuç kategorisine dayanır ve eser/form analizinin karşısında bulunur. Eser analizi gerçek anlamda dayanılan temel tabaka teşkil eder. Çünkü kültür meselesini yazmadan ve kültürün tek tek görünüşlerinin nedensel ilişkileri üzerine tasarım oluşturmadan önce, dilin, sanatın dinin eserleri üzerine genel bir bakış elde etmek zorundayız. Ürünleri sırf hammadde olarak önümüzde bulmuş olmamız yeterli değildir. Bu ürünlerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Kendine özgü yorumlama yöntemi bağımsız ve çok yüksek seviyeli karmaşık bir hermeneutik kavrayış gerektirir. Bu hermeneutik ile karanlık aydınlanmaya başlarsa, kültürün anıtlarındaki belirli temel biçimler gitgide daha açık biçimde belirir ve birleşip sağlam kümeler haline gelirse, bu kümelerin kendisindeki belirli ilişkileri ve düzenleri keşfedebilirsek, o zaman yeni ve çift yönlü görev başlar. Form analizinde her tek tek kültür formunun neliğini, sanatın-dinin-dilin özünü dikkatle inceleyerek belirlemek; onlardan her birinin anlamını, onlarda olan şeyi, onların hangi fonksiyonu yerine getirdiğini, dil, mitos, din ve sanatın birbirine karşı davranışını ve onları birbirine bağlayan şeyi ortaya koymak gerekir. Form analizinin bir adım daha ötesi eylem analizi olarak adlandırılabilecek metoda götürür. Eylem analizinde kültürün eserlerini, ürünlerini sormayız; içinde kültürün bize kendini gösterdiği genel formları çok az sorarız. Burada, ürünleri ortaya çıkaran ruhsal süreçleri sorarız. Çünkü ürünler sürecin nesnel tortusunu teşkil ederler. Bu analizde derinden derine, insanın dil kullanımında kendini gösteren sembol bilincinin kendine özgülüğünü ararız. Sanatın, mitosun, dinin dayandığı inancın, hayal gücünün, hissetmenin, tasarımın niteliğini ve bakış açısını sorarız.[243]

---

242 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.135

243 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.134-135

Bir kültür felsefesi ya da felsefenin kültür alanındaki arayışları ne olmalıdır?

İnsan kültürünün geleceğindeki belirsizlik eleştirel bir kültür felsefesini engellemez. Böyle bir eleştirel kültür felsefesi tarihsel belirlenimciliğin sınırlarını bilmek ve göstermek zorundadır. Burada şu söylenebilir: Kültürü var kılan ve onu ilerletecek olan ne varsa, bunlar en sonunda bizzat kendimizden kaynaklanan biçim verici güçlerdir ve bu güçler ne ortadan kaldırılabilir ne de engellenebilir.[244] Fakat "felsefe insan kültürünün bireysel biçimlerini çözümlemeyi kendisi için yeterli sayamaz; tüm bireysel biçimleri içine alan evrensel bireşimli (sentetik) bir görüş arar. Ama bu türden tüm-kuşatıcı bir görüş olanaksız bir iş, bir kuruntu değil midir? Biz insan yaşantısında kültür dünyasını oluşturan çeşitli etkinlikleri hiçbir zaman bir uyum içinde bulamayız. ...İnsan kültürünün uyum ve birliği, olayların gerçek akışının sürekli boşa çıkardığı bir pium desiderium –dindarca bir hile– olarak görünüyor. Ama burada da içeriksel ve biçimsel görüş açıları arasında kesin bir ayırım yapmamız gerekiyor. Kuşkusuz insan kültürü ayrı çizgilerde ilerleyip ayrı ereklerin peşine düşen çeşitli etkinliklere bölünmüştür."[245]

Acaba buradan hareketle kültürü tözel parçalanmışlık içinde mi görmek gerekir?

Kültür felsefesi düşünsel biçim verme içinde, bu biçim vermenin sürekli, ortak ve tipik ana hatlarını ortaya koyabilmeyi başarırsa, bunu yapmakla, zihnin dışlaştırmalarının çokluğuna rağmen, onun özünün bütünlüğünü ortaya koyma görevini yeni bir anlamda gerçekleştirir. Çünkü zihnin özünün bütünlüğü zihnin üretimlerinin bütünlüğüne zarar vermekle değil, öncelikle üretim bütünlüğünün korunmasında ve onaylanmasında ortaya çıkar.[246]

Eleştirel bir kültür felsefesi, kültürü halk ruhunun veya kültür ruhunun etkin oluşuna bağlayan metafiziksel ve kültür formlarını tek tek etkileşimlerin yalın bir bütünü kabul eden naturalist açıklama biçimlerinin hiçbirine tutuklu kalamaz. Her ikisinden kaçınmak zorundadır. Bunun yolu, eğer kültür felsefesi ben ve senin birbirine yaptığı etki vasıtasıyla kültürü oluşturduğunu ve kültürün formlarını oluşturan hazır veril-

244 Cassirer, Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme, s.191-192

245 Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s.92

246 Cassirer, Dil, s.73

miş geçekliklerin mevcut olmadığını açıklarsa, kendiliğinden açılır.[247] İnsan ve kültürü konu alan bilim dalları veri bakımından zenginleşmişler, deneyim ve analizler daha yetkin, kuşatıcı olmuştur. Geçmiş bu zenginlik karşısında yoksul görünür. Ama olgular konusundaki zenginlik düşünce zenginliği anlamına gelmez. Eğer bu labirentten çıkaracak bir ipucu bulunmazsa, insan kültürünün genel özyapısı için gerçek bir görüşe sahip olunamaz; kavramsal birlikten tamamen yoksun, bağlantısız ve ilişkisiz veriler çokluğu içinde kaybolup gidilir.[248]

Kültürü formlara indirgeyerek onların ilişkisini ve bağlantılarını inceleyen Cassirer'e göre "her kültür belirli zihinsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların oluşmasıyla meydana çıktığına göre, felsefenin amacı bu ürünlerin arkasına doğru gitmek değil; daha ziyade oluşturulanları, onları biçimlendiren temel ilkeler içinde anlamak ve bilmekten ibarettir."[249] Kant doğa biliminin bize görünenleri okumayı öğrettiğini ifade eder. Böylece doğayı deneyimle tanıyabiliriz. Buna benzer şekilde de, kültür bilimi bize sembolleri yorumlamayı öğretir. Böylece kültürün kapalı duran içeriği anlaşılabilir ve onu başlangıçta ortaya çıkaran hayat tekrar açık hale gelebilir.[250] Cassirer'in, sembolik formlar felsefesinin "geleceğin her türlü kültür felsefesine prolegomena olma isteği"ni bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Felsefî inceleme sadece saf bilgi formunun analiziyle ilgilendiği ve kendini bu analiz ile sınırladığı sürece, saf-realist dünya görüşünün gücü tamamen kırılamaz. Bilginin nesnesi herhangi bir şekilde belirlenebilir ve formüle edilebilir. Fakat nesne bu belirleme ve formüle etme bağıntısının dışında da, bağımsız bir şey olarak verilmiş olmak zorundadır. Fakat bilginin nesnesi olarak kültür kavramından hareket edilirse, problem hemen başka bir biçim kazanır. Çünkü kültür kavramının içeriği temel düşünsel üretme sistemleri ve temel üretme formlarından ayrılamaz.[251] Her kültür belirli düşünsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların oluşumu içinde kendini gösterir. Ancak bunun böyle olması nesnel gerçeklikle ya da doğal dünya ile ilişkinin koparılması anlamına gelmez. Aksine, bunun

---

247 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.79-80

248 Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s.36

249 Cassirer, Dil, s.73

250 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.121

251 Cassirer, Dil, s. 25

bilincinde olmak hayatın içeriğini gerçek formuna yükseltir. Artık burada realist dünya tablosunun egemenliğinden söz edilemez. Zira karşımızda verili, bitmiş, hazır bilgi nesnesi yoktur. Zihnin salt alıcı olduğu, duyumları kendi kategorileri ile bilgiye dönüştürdüğü dünya tablosunda bilginin formel yapısı ben ve diğerlerinden/nesnelerden ibarettir. Bilginin içeriği akıl ve nesnelerdeki duyulabilir niteliklerden hareketle oluşturulur. Ancak eğer bilgi nesnesinde düşünsel şeyler mevcutsa; mesela özneler arası ilişki söz konusu ise, duyulabilir niteliklerin olmadığı bu durum içinde nesne nasıl bilinecektir. Düşünsel olanı bilmek için sırf iz yeterli değildir.

Belirtildiği gibi, Cassirer'e göre bir tane evreni anlama sistemi yoktur. Doğa biliminin evren kavrayışı ispatlanabilir bir evren kavrayışıdır. Birçok evren kavrayışından, çokbiçimli anlama sistemlerinden ve bu anlamaların dışlaştırdıklarından söz edilebilir. O zaman bu çokluk ve çokbiçimlilik verilmiş gerçeklik sisteminin tekrarı ya da kabulü sayılamaz; onda serbest bir zihin faaliyetinin içkin olduğu anlaşılır. Bu çok farklı kavrayış sistemleri ayrı ayrı, kültürün formlarını oluşturur. Nasıl bu formlarda yalın bir verili gerçeklik taklidi yoksa, bu formların oluşturduğu kültürün bütünü de taklide dayandırılamaz. Kültürün kaynağı olarak ne gösterilirse gösterilsin, kültür serbest zihin faaliyetinin egemen olduğu biçimlendirme, kavrayış çeşitliliği, gerçekliğin belli veçheler çerçevesinde çok ve çeşitli şekillerde kurulduğu düşünsel süreçlerin dışlaşması olduğu için, insanın doğal evreninden tamamen farklıdır. "Bu içeriklerin hepsinin sadece '**olan**'lar olmadığını, ayrıca onlarda başka bir şeyin **göründüğü**nü, onların kendi saf fiziksel varoluşlarının dışında bir **sembol değeri** olduğunu iddia ettiğimiz zaman, deneyimin bize tanıtıp öğrettiği şeyleri aşarız."[252] Deneyim algıyla başlar. Halbuki geçmişte gerçekleşmiş kültürel olgu ve olaylar kendi şimdiki zamanlarında kalmıştır ve oradaki olup bitmeler öyle-oldukları haliyle duyularımıza hitap edemez. Yani geçip gitmiş kültürel yaşantının içeriği yeniden gerçekleştirilemez ve algılanamaz. Fakat bizim şimdimiz ile geçip gitmiş kültürel yaşantı arasında mutlak bir ilişkisizlikten de söz edilemez. Bizatihi o olgu olması itibariyle değil, ama formlar olması itibariyle bu bağlantı düşünsel olarak kurulur.

Cassirer kültürü, insanın doğaya karşı kazandığı zafer olarak görmez. Zafer hedefte olanı etkisizleştirmektir. Şayet insan doğaya karşı za-

252 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 81-82

fer kazansaydı, onun kendine taşıdığı sınırlılığı geride bırakır ve doğal zorunluluklar karşısında özgür olurdu. Ona göre insanın elde edebileceği **özgürlük** onun doğadan çıkabilmesi ve doğanın varlığından veya etkisinden uzaklaşabilmesi anlamına gelmez. İnsan bütün diğer canlılar gibi kendinde de olan organik sınırı aşamaz ve kıramaz. Fakat aynı zamanda insan, organik sınırların içinde, hatta kendi sınırına dayanarak, sadece kendisinin kolayca ulaşabileceği ve erişebileceği bir hareket bağımsızlığı ve hareket boyutu oluşturur[253] ve böylece diğer organizmaların kendi varoluşları bakımından mahkûm oldukları biyolojik sınırı kültür fenomenlerinde ortadan kaldırır. Daha önce ifade edildiği gibi, bizzat yaşantıda kazanılan ve genetik hale gelmemiş niteliklerin nakledilebilirliği kültürde, yani sembolik formlarda gerçekleşir. Bu yüzden organik formlar hep aynı kaldığı halde, kültür gelişir ve yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli akış içinde aralıksız nakleder.

Kültür sembolik formlar sistemi olarak kabul edilince, onun somut gerçekleşmeler bütünü olduğu sonucuna varılması gerekir. Salt düşünsel boyutta kalmış bir kültür ya da üründen söz edilemez. Form olmak özne dışında bir biçim kazanmayı; formun sembolik olması ise, dışta kazanılan biçimin bir nesne veya madde karakteri taşımaması anlamına gelir. Dıştaki biçim duyusal olarak algılanabilirlik niteliğini içinde taşır. Sırf düşünsel boyutta kalmış kültürden söz edilememesinin diğer anlamı, duyusal olarak algılanamayan kültürel olguların olmamasıdır. Yani kültürün formları algılanabilir şeyler olarak karşımızdadır. Fakat onun algısı bir nesne algısı gibi değildir. Nesne kendi fiziksel varoluşunu tamamen kendinde taşırken, kültürel/sembolik formların varoluşları kendilerini oluşturan düşünsel enerjilere bağlıdır. Bu noktada duyusal şey saf düşünsel anlam taşıyıcısına dönüşmüştür. Kültürün anlam durumunu görmezden gelebiliriz; onun sembol değerini fark etmeyebiliriz. Mesela tarihsel bir tabloda keten bezi veya boyanmış yüzey görebiliriz. O zaman bu eser şeyler içinde bir şey haline gelir. Onun bilgisi diğer nesneler gibi mekânsal-zamansal varoluş şartlarının etkisinde olur.

Kültürel olguların geçmişten bugüne oluş ile geldikleri ifade edildi. Bu oluş ise belli bir formun içeriğinin değişip dönüşmesi olarak görülmelidir. Yani tek tek olgular ile onları karakterize eden ve dâhil oldukları genel formları ayrı düşünmek gerekir. Bu formlar kendi özsel nitelikleri

253 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s. 49

anlamında tümeldir; fakat onlar başka bir âlemde ve metafizik nitelikte değildirler. Onlara aklî inceleme ile nüfuz edilebilir. Tek tek kültürel olgular genel formun bireysel ama kendine özgü gerçekleşmeleridir. Bu gerçekleşme varlığın ideadan pay alarak varlığa gelmesi gibi değil, düşüncenin kendi oluşturduğu imkânlar alanından/sembolik formlardan seçtiği vasıtalarla nesneye yeni bir biçim, sembolik biçim vermesidir.

Organik hayatın düşünceye taşınmasıyla insanın sırf biyolojik zorunlulukla değil, tasarım oluşturarak davranmasının temeli olan düşünsel yaşantı formlarının çeşitliliği ve doluluğu, gerçeklik kavramını kuşatır; fakat bu düşünsel yaşantı içteki zorunluluğun ve böylece de nesnelliğin damgasını taşıyan bir yaşantıdır. Çünkü bu formlar nesne dünyasına ilişkin hiçbir unsur içermeyen, sırf düşünsel olarak oluşturulmuş soyut kategoriler değildir. Nesnel gerçekliğin zihin tarafından farklı yönlerde biçimlendirilmesi olan kültür formları birey hayatında, bireyin nesne ile ilişkisinde etkilidir. Salt nesnel olmayan ama nesnelliğin damgasını taşıyan sembolik formlar ya da kültürün formları yaşantıda etkin unsurlardır.

Yaşantı bu formların içine geçmeden önce kendi kendinde amaç dolu olarak şekillenmiştir; belirli amaçlara yönelmiştir. Fakat bu amaçlardan haberdar olmak, hayatın doğrudanlığı ve içkinliğinin çatlağını içinde taşır. Dünya hakkındaki her bilgi, dünyaya gerçek düşünsel etki ben'in dünyayı kendinden uzaklaştırmasını, kendisiyle dünya arasına bir mesafe koymasını gerektirir. Hayvan yaşama çevresiyle arasına böyle bir mesafe koymadan yaşar. Bu, tasarım olarak dünyanın üretimidir ve sembolik formların başarısıdır. Bu formlardan her biri içteki anlamlılığın gerçek, düşünülür dünyasını inşa eder. Bu dünya biyolojik etkinlik çevresinin içindeki bütün salt amaçlı davranışlardan açık ve kesin farklılık gösterir.[254] Yani "kültür benden ibaret olmayan, bütün öznelere açık ve herkesin katılabileceği bir '**öznelerarası** dünya'dır. Fakat bu katılım biçimi fiziksel dünyaya katılımdan tamamen başka bir şekilde olur. Özneler mekânsal ve zamansal olarak bir arada olan nesneler evreniyle ilişkilenmek yerine, ortak bir eylemde birleşir ve buluşurlar."[255] Yaşama dünyasında bireyin oluş ve etkilemesi, tamamen başka ve birbirine derinlemesine geçmiş olarak, bütünün oluş ve etkilemesine bağlıdır. Bireyin hissettiği, dü-

254 Cassirer, Bilginin Fenomenolojisi, s.381-382

255 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.108-109

şündüğü, istediği şey, onun kendi içinde kapalı kalamaz. Hissedilen, düşünülen veya istenen şey eserde nesnel hale getirilir. Ve dinin, güzel sanatın, şiirin, dilin bu eserleri insanlığın hatırlama ve hafıza sembollerine, anıtlara dönüşür. Bu eserler maden filizi gibi devam eden şeylerdir. Çünkü onlarda var olmaya devam eden, sadece maddesellik değildir; ayrıca bu eserler çaba harcayan ve uygun olan öznelere rastlayınca, her zaman yeniden maddî örtüsünden sıyrılıp yeni etkilere yol açabilecek nitelikte bir zihinselliğin ifadesi olurlar.[256]

Nesnel gerçekliğin farklı zihinlerde kırılabilirliğinin açığa çıkardığı ikinci nokta ise, zihnin nedensellik tasarımı ile sınırlandırılamayan bir biçimlendirme zenginliğine sahip olduğunun anlaşılmasıdır. "Özgür kişilikte böyle bir belirlenim tarzı ortadan kalkar. Özgür kişilik insanın bizzat kendisine verdiği biçim aracılığıyla kendini belirleyebilmesi halidir ve bu yüzden özgür kişilikte Tanrı ve doğanın sonsuz varlığı karşısında hiç de sınırlanmışlık görmeyiz; tam tersine, özgür kişiliği katıksız ve kökü kendinde bir güç olarak tanımak ve kabul etmek zorundayız. İşte tam da bu yüzden, bizi kültür alanında, yani dilde, sanatta, felsefede içine alıp saran genellik aynı zamanda hem bireysel, hem evrenseldir. Çünkü kültür içinde evrensel olarak karşımıza çıkan şey, bireyin eylemleri içinde gerçekleşenlerden başka bir şey olarak görülemez. Ama birey kendi edimselliğine, kendi kendini gerçekleştirme olanağına ancak kültür içinde sahiptir."[257]

X. DEVLET VE SİYASET

Devlet insan dünyasının bir gerçeği, bizzat kendisinin kurduğu bir sistem olduğuna göre, akılcı yahut mitik unsurlarıyla birlikte, kültür dünyasının bir bileşenidir. İnsan kültürünü düşünce konusu yapan bir felsefe ona da kayıtsız kalamaz. Devletin doğasına ve varoluş yahut etkin kılınış biçimlerine de nüfuz etmeye çalışır. Cassirer Devlet Efsanesi adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır.

Cassirer ömrünün son yıllarında Amerika'da akademik hayatını sürdürürken, "geçmişin tarih, bilim ve kültürüne ilişkin bir şeyler yazacak yerde bugün olanların anlamını açıklamayacak mısınız?" sorularına muhatap olur. Çünkü onun tüm eserleri ya sistematik felsefe tarihi merkezli

256 Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, s.167

257 Cassirer, Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme, s.181

ya da kültür üzerine kendi felsefi düşüncelerini dile getirdiği eserlerdi. O, Nazilerin Almanya'daki egemenlikleri baskıcılığa dönüşmeye başladıktan sonra ülkesini terk ettiği zaman bile güncel politika üzerine yazmamıştı. Onun yukarıdaki sorular karşısında İngilizce kaleme aldığı Devlet Efsanesi (yahut mitosu) de güncel politik dünyaya ilişkin bir eser olmadı. Onun bu kitapta dile getirdiği görüşlerini, tarihsel dünyaya ve bu dünyanın bugüne taşıdıklarına filozofça bir bakış olarak değerlendirmek gerekir.

Mitosu insanlığın düşünsel gelişiminin başlarında, akılcı düşünüş biçimine geçmeden önceki aşama olarak tanımlayan Cassirer siyasal kuramlar tarihini de mitosa karşı verilen bir mücadele süreci olarak görür. Hatta insan düşüncesi zaman içinde mitostan kurtulma yolunda önemli adımlar atmış olsa da, mitos, siyasal kuramlarda düşünceyi terk etmemiştir. Ona göre Grek felsefesinin başlangıçlarında mitos-logos ikilemi yaşanır. Ancak ilk başlarda Greklerin siyaseti incelemeden önce doğayı inceledikleri, ilk büyük bulgularını bu alanda gerçekleştirdikleri görülür. Eğer bu hazırlık adımı atılmamış olsaydı, mitolojik düşünmenin gücüne meydan okuma olanağı kazanılamayacaktı. Yeni doğa anlayışı, insanın bireysel ve toplumsal yaşama ilişkin yeni anlayışı için ortak temel oldu.[258]

Mitos aklın dünyayı akılcı ilkelere göre ve olgularda onay bulacak şekilde okuması değil, doğaüstü varlık alanı ile bağlantılı bir dünya açıklamasıdır. Logos ise evrensel düzeni akılcı yoldan kavrayışı ifade eder. Mitos-logos çatışmasında logosun egemenliğinin kolayca gerçekleşmediğini söyleyen Cassirer, bu süreçte Grek düşüncesinin yapısal nitelikleriyle karşılaşıldığını iddia eder. Ona göre sanki tek tek düşünürler önceden düşünüp hakkında fikir edindikleri stratejik bir planı izlemiş gibidir. Tezler birbiri ardına yok edilmiş, en sağlam düşünceler yıkılmış, sonunda mitolojik düşüncenin kalesi temellerinden sarsılmıştır. Bu süreçte, tüm büyük düşünürlerin ve farklı felsefe okullarının payı vardır. Ancak mitosun düşünsel alandaki etkisi bütünüyle yok olmamıştır. Sokrates bile mitik anlatılarla mücadele eder. Sokrates'e göre, mitik anlatıları akılcı hale getirmek boş bir çabadır. Onların gücünü yenebilmek için kendimizi-bilme'ye ilişkin yeni ve olumlu gücü bulup geliştirmemiz gerekir. Bu yüzden insan doğasını etik bir ışık altında görmeyi öğrenmeliyiz. Mitik anlatılar da insana çok şey öğretebilir; ama onun gerçekten önemli biricik soruya, iyi ve kötü sorusuna verebilecek cevapları yoktur. Bu temel sorunun

---

258 Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 65.

cevabı Sokratik logos, yani Sokrates'in ortaya koyduğu şekliyle kendini-araştırma yöntemi ile bulunabilir.[259]

Acaba bu noktada Platon'un konumu nedir?

Platon Sokrates'le tanıştıktan sonra, Atina'nın siyasal yaşantısında etkin olma amacından vazgeçmiş, diyalektiğe dalmış ve tüm siyasal sorunlardan uzaklaşmıştır. Fakat olgunluk döneminde o, Sokratik kendini-bilme isteminin insanın temel sorunlarına duyarsız kaldığı ve siyasal yaşantının yapısı ve amacına uzak durduğu sürece yerine getirilemeyeceğini kavramıştır. Bireyin ruhu toplumsal doğa ile bağlantılıdır. Biri ötekinden ayrılamaz. Eğer genel yaşam kötü ve yozlaşmışsa, özel yaşam gelişip amacına ulaşamaz. En soylu ruhlar bile adaletsizlik ve yozlaşmışlık tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Doğru siyasal düzeni bulmak, ilk ve en önemli sorundur.[260] Platon bunun için idealar dünyasını, gökyüzü devletini yardıma çağırır. Platon'un devleti filozofların gerçek yuvası değildir. Filozof göksel düzenle sürekli yakınlık içindeki bilgece bakışı dolayısıyla siyasal yaşantıda görev almayacaktır. Onun, insan dünyasının sorunlarıyla, kıskançlık yahut nefretleriyle uğraşacak zamanı yoktur. O, değişmeyen, uyumlu bir düzenin dünyasını seyretmektedir. Dünyayı onun aklı yönetince hiçbir şey yanlış olmayacaktır. Ancak bedeniyle bu dünya bireyi olan filozof bir yandan empirik dünyanın tüm sınırlarını aşıp idealar dünyasına ulaşma, diğer yandan da düzenlemek ve akılcı kurallara uydurmak için gölgeler dünyasına dönme eğilimi taşımaktadır. Bu ikisi arasında bir çatışma vardır ve hiçbir zaman çözümlenememiştir.

Platon kendi toplumsal düzen araştırmasına adalet (doğruluk) kavramını çözümlemekle başlar. Ona göre devletin en yüksek amacı adalettir. Adalet insanın erdemleriyle aynı düzeyde değildir. O, yiğitlik ya da ölçülülük gibi özel bir nitelik ya da özellik olmayıp genel bir düzen, belirlilik, birlik ve yasalılıktır. Bu yasalılık bireysel yaşam içinde, insan ruhunun tüm güçlerinin uyumunda görülür. Devlet içinde ise değişik sınıflar arasındaki geometrik orantı da ortaya çıkar. Toplumsal birliğin her ögesi bu geometrik orantıya uygun olarak varlık kazanır ve genel düzeni sağlamada işbirliği yapar. Bu görüşüyle Platon Yasal Devlet (ya da hukuk devleti) düşüncesinin ilk kurucusudur.[261]

---

259 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 71

260 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 73-74

261 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 78-79

Platon metafiziğinde ve doğa felsefesinde mitolojik dili ve kavramları kabul ettiği halde, siyaset kuramında mitolojinin düşmanı olmuştur. O, siyasal sistemde mitosa yer açınca, siyasal ve toplumsal yaşantıyı yeniden kurup iyileştirmek için beslenen tüm umutların suya düşeceği mesajını vermektedir. Ona göre bir tek seçenek vardır. Seçim mitolojik ve ahlaki devlet anlayışları arasında yapılmak zorundadır. Yasal devlette, adalet devletinde Homeros ve Hesiodos'un tanrılarına ve mitik kavramlara yer yoktur.[262]

Platon'un siyasal kuramının temel görevlerinden biri, "öncesiz-sonrasız dün"ün gücünü yıkmak oldu. Bu kuram belirli tarihsel koşullara ya da belirli bir kültürel art-alana bağlı olmadığı için, derinden ve sürekli etkisi görüldü. Hristiyan düşüncesi bile bundan etkilendi. Onun hiçbir ontolojik durumu ve gerçekliği olmayan ideal devleti zaman ve mekânın ötesindeydi. Fakat Hristiyanlık Grek düşüncesindeki gibi idea ile gerçeklik ilişkisini kabul etmez. Bu bağlamda idealar Augustinus'un öğretisinde Tanrı düşüncesi haline geldi ve böylece Antik felsefenin tüm kavramları kökten dönüşüm süreci geçirmeye başladı. Grek "logos"undan Hristiyan "logos"una geçildi.[263] Bilgelik sevgisi olarak felsefe, yerini Tanrı korkusuna bıraktı. Çünkü Tanrı korkusu bilgeliğin başlangıcı kabul edildi. Böylece mitolojik düşünce Ortaçağ'ın teoloji teorilerinde ve teolojik metafiziğinde varlığını sürdürdü. Diğer yandan akıl ile inanç ilişkisi sorunu zaman zaman çatışmaya dönüştü. Fakat siyasal bir ütopya olarak görülen Platoncu hukuk devleti anlayışı Ortaçağ'da da etkili olmaya devam etti.

Devletin ilk ve temel görevinin adaleti sağlamak olduğu düşüncesi Ortaçağ siyasal kuramının asıl odağı olmuştur. Bu düşünceyi kilise babalarından Romalı yasa adamları ve siyasal düşünürlere kadar herkes kabullenmiştir. Ancak İlkçağ ile Ortaçağ arasında bir ayrım yapmak da gerekir. Ortaçağ, kendi temel ilkelerine göre, soyut ve kişisel olmayan bir adaleti algılayamazdı. Yasa koyucu olmadan hiçbir yasa olamazdı. Eğer adalet rastlantısal veya uzlaşma sonucu olmayacaksa, o zaman tüm insani güçlerin üzerinde olmak zorundaydı. Adalette kendini gösteren şey insanüstü bir istençti. Platon'un adalet düşüncesi ise insanüstü bir yetke gerektirmiyordu. Adalet kendi başına vardır ve varlığını kendi başına sür-

262 Cassirer, Devlet Efsanesi, s.81

263 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 87-88

dürmektedir. O nesnel ve mutlak geçerliliğe sahiptir. Doğanın bile ayrı ve bağımsız varlığının kabul edilmediği Hristiyan düşüncesinde, doğa gibi ahlak yasaları da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Daha doğrusu birbirinden ayrı yasalar yoktur. Ahlak yasaları doğadan kişisel olarak esinlenmenin ürünüdür ve hepsi birbiriyle uyuşmaktadır.[264] Dolayısıyla hukuk doğaya, daha doğrusu Tanrı'nın yaratmasına dayanmaktadır.

Ortaçağ'ın en meşhur devlet mitosu Makyavel'in tezidir. Hükümdar sadece okunan bir eser olmadı, ilk okuyucuların ellerinde hemen eyleme kondu. Modern dünyamızın büyük siyasal çatışmalarında güçlü ve tehlikeli silah olarak kullanıldı. Etkileri açık oldu; fakat onun anlamı, ona her açıdan yaklaşıldıktan ve filozoflar, tarihçiler, siyaset adamları ve toplumbilimciler tarafından tartışıldıktan sonra bile tümüyle açıklık kazanmadı. Hükümdar üzerine verilen yargılar, yüzyıllara göre değişti[265] ve neredeyse her yüzyılda filozoflarca ve siyaset kuramcılarınca tartışma konusu oldu. Makyavelli'nin eseriyle birlikte kişiliğini de tartışanlar, onun, çağının çocuğu, yani Yeniden Doğuşun tipik bir tanığı olduğunu vurgularlar. Fakat onların, yeniden doğuşun olduğunu henüz aydınlatamadıkları görülmektedir. Gerçekte nasıl Galileo'nun Dinamiği modern doğa biliminin temeli haline geldiyse, Makyavelli de siyasal bilim için yeni bir yolun ilk adımını atmıştır.[266]

Cassirer'e göre Makyavelli'yi yorumlama yarışına rağmen, modern felsefe tarihinde Makyavelli'ye ilişkin bir bölüme rastlayamıyoruz. O, kelimenin Ortaçağdaki anlamında bir filozof değildir. Spekülatif bir dizgesi olmadığı gibi, siyasal bir dizgesi de yoktu. Buna karşılık onun kitabının, modern felsefi düşüncenin genel gelişimi üstünde dolaylı olarak çok güçlü bir etkisi olmuştur. Çünkü o, skolâstik geleneğin tümünden kesin şekilde kopmuş olan ilk düşünürdür. Makyavelli bu geleneğin temeli olan hiyerarşik dizgeyi yıkmıştı.[267] Ona göre Ortaçağda siyasete ilişkin, yani Tanrı iradesinin hükümdarları üstün kılıp tahta çıkardığı şeklindeki görüşler tümüyle akla aykırıdır. Önceki teokratik düşüncelerin hepsi onun kuramında ortadan kaldırılmıştır. Öte yandan Makyavelli hiçbir zaman siyaseti dinden ayırma amacı gütmemiştir. Kendisi kiliseye karşıdır

264 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 104-105

265 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 122

266 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 134-135

267 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 140

ama din düşmanı değildir. Tersine, dinin toplumsal yaşantıdaki zorunlu ögelerden biri olduğuna inanmaktadır. Fakat onun kuramında bağımsız, mutlak ve dogmatik doğruluk iddiası bulunmaz. Değerlerin geçerliliği tamamen siyasal yaşam üzerindeki etkisine dayanır. Artık din, onun kuramında zorunlu olmasına rağmen, kendi başına amaç değildir. Din siyasal yöneticilerin ellerinde yalnızca bir araç haline gelmiştir. O, insanın toplumsal yaşamının temeli olmamakla birlikte, tüm siyasal mücadelelerde güçlü bir silahtır. Din ancak iyi bir düzen ortaya koyarsa iyidir. Lakin bu girişimin başarı garantisi yoktur. Dolayısıyla din tüm tinsel değerini yitirmiş ve laikleşme süreci sonuna gelmiştir. Laik devlet sadece olgusal olarak değil, aynı zamanda hukuksal olarak da vardır ve kuramsal meşruiyetine kavuşmuştur.[268]

İçinde ahlak sorunu ve siyaset tekniği de barındıran bu kuram, içinde mitik bir öge de taşımaktadır: Yazgı. Tıpkı doğadaki gibi siyasette de tüm çağların aynı temel yapıda olduklarını düşünen Makyavelli, somut güncel olayla karşılaşan bir devlet adamının, tarihte her zaman benzer bir olay bulabileceğini ve bu benzerlik aracılığıyla doğru eylemi gerçekleştirebileceğini öne sürer. Cassirer'e göre ise, buna doğadan kanıt getirebileceği halde, insan eylemlerinde, gelecek önceden sezilse bile tüm beklentiler boşa da çıkabilir. En iyi siyasal öğütlerin bile etkisiz kaldığını gören Makyavelli, çelişkiyi görmüş ama bu belirlenimcilik sorunu çözememiştir. Mantıksal ve akılcı yöntemi onu bu noktada terk etmiş, o, insanî şeylerin akıl tarafından yönetilmediklerini ifade etmiştir. O noktada, yarı mitik bir gücün, 'yazgı'nın yardımını istemek zorunda kalmıştır.[269]

Cassirer doğal hukuk kuramlarını ve toplumsal sözleşme kuramını da yeni çağın mitosu olarak görür. İnsan kültürünün tüm dallarında yeni bir ruhun doğuşunu anlatan Rönesans dönemi ve felsefesi büyük çelişkilerle doluydu. Astroloji ve simya gibi büyüsel bilgiler yanında gözleme ve akılcı temele dayalı bilgiler de büyük değer taşımaktaydı. Ancak onyedinci yüzyılın büyük bilim adamları ve filozofları bu karışıklığa ilk kez son vermişlerdir. Doğa matematiksel dille yazılmış bir kitaptı ve onu okuyup çözecek yöntem bulunmalıydı. Asıl bilgi matematiksel bilgiyse, acaba siyaset bilimi için de aynı umut beslenebilir miydi? Bir kısım düşünürlere göre insan ve toplum yaşantısı matematiksel terimlerle açıklana-

268 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 142-143

269 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 159-160

mazdı. Toplumsal ve siyasal yaşantıyı duygulanım ve tutkular yönlendirmekteydi. Bazılarına göre ise bir 'siyaset matematiği' bulmak hiç de olanaksız değildi. Hugo Grotius'a göre insanın toplumsal yaşamı tutarsız ve rastlantısal olgular yığını değildir. Bu yaşantı, herhangi bir matematiksel önermeyle aynı nesnel geçerliliğe sahip yargılar üstünde temellenmiş olmakla birlikte, empirik gözleme bağımlı değildir ve öncesiz-sonrasız hakikat yapısındadır. Ancak bu noktada şöyle bir sorun ortaya çıkar: Siyasal ya da ahlaki bir hakikati matematiksel bir hakikat gibi betimlememizin olanaklı ve hatta zorunlu olduğu kabul edilse bile, böyle bir betimleme ilkesini nerede bulacağız? Öklitçi bir siyaset yöntemi varsa, onun aksiyom ve postülaları da var olmalıdır. O halde onları bulmak gerekir. On yedinci yüzyılın düşünürlerine göre, bu aksiyom ve postülatları aramaya gerek yoktur; onlar insanın toplumsal yaşantısının ilk ilkeleridir ve zaten bulunmuşlardır. Yapılması gereken, onları mantıksal bir dille ve açık seçik dile getirmektir.[270]

Cassirer bu süreci Stoacılığın yeniden doğuşu olarak adlandırır. Ancak burada önemli olan, Stoacı kuramın içeriğinden çok, onun modern dünyanın ahlaki ve siyasal çelişkilerindeki işlevidir. Stoacılık bu süreçte doğal din ve doğal yasalar dizgesinin temeli olmuştur. Stoacı felsefe evrene ilişkin metafiziksel bilmecelerin çözülmesine yardım edemedi, ama insana ahlaki onuru yeniden kazandırmayı vaat etti. Bu onur yitirilemezdi, çünkü dogmatik bir kanıya yahut dıştan esinlenmeye değil, insanın kendine yüklediği değere dayanıyordu. Doğal haklar kuramının modern dünyaya vermek zorunda olduğu paha biçilmez ve büyük hizmet buydu. Ahlaki kargaşadan kaçınmanın yolu da bu kuramda yatmaktaydı. Tüm doğal hukuk anlayışlarının çıkış noktası, aklın özerk ve bağımsız olduğu kabulüydü. Onun hiçbir dış yardıma ihtiyacı yoktu.[271]

Siyasal sorunlara karşı büyük bir ilginin duyulduğu Aydınlanma Çağı'nda Cassirer'e göre yeni bir siyasal felsefe geliştirilmemiştir. O dönemin akılcı ruhu Romantik felsefe ile mücadele etti. Romantizmin tasarladığı tarih yalnızca bir olgu olarak değil, aynı zamanda en yüksek idealin barınağıdır. Her şey, geriye, kökenine kadar izlenerek kavranabilir. Aydınlanma düşünürleri ise insanlığın geleceği için yaşanmış geçmişe bakmanın yeterli olmadığını savunurlar. Tarihten çok şey öğrenilebilir, ancak

270 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 165-168

271 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 170-173

onun öğrettikleri, olması gerekenler değil olup bitmiş şeylerdir. Buna karşılık romantikler hukukun barınağı olarak tarihi gösterdiler. Onlara göre tarihten üstün bir yetke yoktu. Nasıl mitos ve dil sonradan yapılamıyorsa, hukuk ve devlet de insanlar tarafından yapılamazdı. İnsan kültürü özgür ve bilinçli insan etkinliklerinin bir ürünü değildir. O, daha üstün bir zorunluluktan, metafiziksel zorunluluktan kaynaklanır. İşte Cassirer'e göre bu noktada mitosa dönüş başlar. Bu adım, felsefi düşünceden çok siyasal düşüncenin sonraki gelişimi için büyük önem taşır.[272]

19. yüzyılın tarih felsefeleri, Hegel'in metafiziksel sistemi bu mitosun yansıması olarak değerlendirilebilir. Yani yukarıda belirtildiği gibi, mitos hep başka başka kılıklarda kendini göstermiş ve etkili olmayı sürdürmüştür.

19. yüzyılda kahramanlık mitosu etkili olmuş, kahramana tapınma çağı başlamıştır. Yine 19. yüzyılın ikinci yarısında 'kahramana tapınma'dan 'ırka tapınma'ya geçilmiştir. Bu bağlamda Gobineau'nun "İnsan Irklarının eşitsizliği Üzerine Bir Deneme" adlı çalışması ırkların ahlaksal ve düşünsel yönden farklı oldukları tezini işler. Gobineau'ya göre hiç kimse bunu yadsıyamaz ya da böyle bir gerçeğe aldırmazlık edemez. Ama bütünüyle kavranılamamış olan bu nokta, bu olgunun anlamı ve yaşamsal önemidir.[273]

Cassirer'e göre Gobineau ırkın tarihsel dünyanın biricik efendisi ve yöneticisi olduğunu, tüm öteki güçlerin onun altında ve uydusu olarak kaldıklarını kanıtlamak zorundaydı. Yurtseverlik bile onun için salt bir put ve önyargı idi. Bu görüşleri dolayısıyla Gobineau totaliter devlet ideolojisini hazırlamak için katkıda bulunan düşünürler arasındadır.[274] Siyah ırkı hayvanlardan bile aşağılık bulan Gobineau, insanı eylemleri yüzünden değil kanı yüzünden büyük ve soylu kabul eder. İnsana kendi ahlaksal değeri konusunda güven veren tek şey, doğum kâğıdıdır. Erdem kazanılacak bir şey değil, ırkın fiziksel ve zihinsel niteliklerinden bir armağandır. Üstün ırklar kim olduklarını ve değerlerinin ne olduğunu yalnız ayaklarının dibinde köle gibi eğilmekte olan öteki ırklarla kendilerini karşılaştırarak kavrayabilirler.[275]

---

272 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 181-183

273 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 231

274 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 237

275 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 241

19. yüzyılın bir diğer siyasal mitosu Hegel felsefesidir. Cassirer'e göre hiçbir felsefi sistem siyasal yaşam üzerinde Hegel metafiziği kadar güçlü ve kalıcı bir etki yapmamıştır. Ondan önceki tüm büyük filozoflar siyasal düşüncenin genel akışını belirlemiş olan devlet kuramları ortaya koymuşlar, ama siyasal yaşamda yalnızca çok ılımlı bir rol oynamışlardır. Onların kuramları çoğunlukla düşünsel dünyaya ilişkin oldu. Hegel felsefesinde ise tamamen farklı bir durumla karşılaşılır. Tüm modern siyasal ideolojiler ilk kez Hegel'in hukuk ve tarih felsefesinde sunulup savunulmuş olan ilkelerin güçlerini, dayanıklılık ve sürekliliklerini bize göstermiştir. Bolşevizm, Faşizm ve Nasyonal sosyalizm, Hegelci düşüncenin bütünlüğünü bozup onu parçalara ayırmışlardır. Onlar ganimetin kalıntılarına ilişkin tartışmalarını ardı arkası kesilmez şekilde sürdürmektedirler. Bu tartışmalar artık salt kuramsal alandan çıkıp çok büyük siyasal etkiler haline gelmişlerdir.[276]

Akıl ve bilim çağı olarak da görülen 20. yüzyıl, mitik düşünüşün ortadan kalktığı bir dönem olmamıştır. Her çağ gibi bu yüzyıl da kendi mitosunu inşa etmiştir. Ancak bu yüzyılın mitosunun ortamı çok önceden hazırlanmıştır. 20. yüzyılda, siyasal düşünceleri kuvvetli bir silaha dönüştürmek, dinleyici kitlesinin kafasına yerleştirmek için yeni tekniklerin geliştirilmesi gerekliydi ve geliştirildi. Mitik söylem bunun en iyi vasıtasıydı. Büyü ve mitoloji ilkel toplumlarda nasıl etkin rol oynadıysa siyasal yaşamın hayli geliştiği modern çağlarda da aynı rolü oynadı. "İnsan umutsuz olduğu durumlarda her zaman umutsuz araçlara başvuracaktır. İşte çağımızın siyasal söylenceleri de böylesine umutsuz araçlar olmuşlardır. Eğer us bizi başarısızlığa uğratmışsa, geride yine her zaman ultima ratio, mucizevî ve gizemsel olanın gücü vardır."[277]

Cassirer'e göre yeni teknikte atılması gereken ilk adım dilin işlevindeki değişiklik oldu. Dilin semantik ve büyüsel kullanım olmak üzere iki işlevinden söz edilebilir. Bu işlev değişimi, dilin insan üzerindeki etkisini de değiştirir. Modern siyasal söylenceleri ve onların nasıl kullanıldıklarını incelersek, onlarda yalnızca tüm ahlaksal değerlerin yeniden değiştirildiğini değil, aynı zamanda insan dilinin de bir dönüşüm geçirdiğini şaşkınlıkla görürüz. Büyülü sözcük romantik sözcüğe karşı bir ön-

276 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 252-253

277 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 281

celik kazanmaktadır. Bunun en güzel örneğini Nazi Almancasında görmekteyiz. Nazilerin söyleminde zafer gibi büyülü sözcükler ustaca kullanılmıştır.[278]

Sözcüğün tam bir etki yapması isteniyorsa, insani duygulanımları hissettiren sözcüklere ritüellerin de eşlik etmesi gerekir. Her siyasal eylemin kendine özgü bir töreni vardır. Totaliter devlet içinde siyasal yaşamdan bağımsız bir özel alan bulunmadığı için, insan yaşamının tümü ansızın yeni törenler baskınına uğrar. Bu törenler ilkel toplumlarda rastladıklarımız kadar düzenli, katı ve amansızdır. Her sınıf, her cins ve her yaşın kendine özgü bir töreni vardır. Tören görevini savsaklama liderin ve totaliter devletin görkemine karşı işlenmiş bir suç halini alır. Tek biçimli ve tekdüze uygulanan bu törenler tüm zihinsel güçlerimizi uyuşturucu ve kişilik duygumuzu yok edici etki icra eder.[279]

Çağdaş siyasal mitoslar ortadan kaldırılabilir mi? Bu kavgada felsefenin rolü ne olabilir?

Siyasal mitosları yok etmek felsefenin gücünü aşar. Mitos bir anlamda yok edilmesi olanaksız olandır. O, ussal kanıtlardan anlamadığı gibi mantıksal çıkarımlarla da çürütülemez. Ama felsefe, düşmanı anlamamızı sağlar. Düşmanı tanımak, yalnızca onun zayıflık ve eksikliklerini bilmek değil, aynı zamanda gücünü de bilmek anlamına gelir.[280] Bu düşmanla, mitik söylemle savaşmak için bu bilgi zorunludur. Zihinsel yenilenmenin yolu sadece mitik unsurlarla savaşmaktan ve onlara boyun eğdirmekten geçer. Ona göre, insanın kültür dünyası mitolojinin karanlığıyla savaşılıp o yenilince doğmuştur. Fakat mitolojik canavar tümüyle yok edilemedi. O, ancak daha üstün bir güç tarafından kontrol edilebilir. Düşünsel, ahlaksal ve sanatsal nitelikli güçler mitosun gücünden üstündür. Onlar kuvvetlerini korudukları sürece mitos zararsız olarak kalır.[281] 20. yüzyılda yapılması gereken budur.

---

278 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 284

279 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 285-286

280 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 297

281 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 299

XI. TARTIŞMALAR

1. Kavram Tartışması

Cassirer'in felsefi fikirlerini dile getirirken felsefe tarihindeki birçok filozofla hesaplaşması dışında, aktif düşünce hayatında iki önemli tartışmasına tanık oluyoruz. Bunlardan ilki, onun felsefesini eleştiren March-Wogau ile tartışması, diğeri ise Davos toplantılarında Heidegger ile yaptığı tartışma.

March Wogau "Kavramın Çerçevesi ve İçeriği" yazısında Sembolik Formlar felsefesini ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutar. Eleştirinin asıl konusu, sembolik formlar felsefesindeki kavram görüşüdür.

Marc-Wogau sembol kavramı ile bağıntı kavramının geçerli olmadığını iddia eder. Bu tezinin kanıtı ise, sembol kavramının, net-belirli, tek anlamlı şey durumunu dile getirip tasvir eden 'yalın' bir kavram olmadığı iddiasıdır. Cassirer ise burada, bir diğerine çözülmez biçimde bağlı olduğu, sadece bir diğeriyle bağıntılı olarak düşünülebileceği öne sürülen iki farklı unsurdan inşa edilen bir kavramla uğraşmak zorunda olduğunu ifade eder. Mach Wogauyu aşırı kuşkucu bulan Cassirer, kendisinin anlam fonksiyonu ile ilgili öğretisine karşı onun yaptığı en kuvvetli itirazın, anlam fonksiyonuna ilişkin görüşün zorunlu olarak "iki yönlü düşünce"ye götüreceği yargısından ibaret olduğunu ileri sürer. Cassirer bu itirazı yerinde bulur ve önemini kabul eder. "Çünkü bizzat kendim, kavram teorimin inşasında işte bu 'iki yönlülük'ü tekrar tekrar vurguladım ve onu tartışmanın merkez noktasına yerleştirdim. Her bağıntı kavramı elbette 'bir ve çok' şeydir, yalın ve 'iki yönlü'dür. Bu kavram, göreli bağımsızlığı içinde bir diğerinden ayrılabilir parçalardan düzenlenen, kendine özgü bir anlam-birliği ve anlam-bütünlüğüdür. Fakat bu çeşitlilik içinde, mantıksal yanlıştan başka hiçbir şey görmez ve tüm "iki yönlü düşünce"leri düşünce olmayan bir şey olarak değerlendirip felsefeden ve mantıktan ayıklamak istersek, o zaman salt özdeşlik mantığının görüş açısına takılıp kalırız."[282] Özdeşlik mantığı ise kavramı tam olarak açıklayamaz. Bu yüzden Cassirer Marc-Wogau'nun sembol kavramına ilişkin eleştirilerini cevaplamaya, sembolik formlar felsefesinin genel niteliklerini açıklamakla başlar.

---

282 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 207

Yukarıda belirtildiği gibi, bilginin metafiziği değil fenomenolojisi olmak isteyen sembolik formlar felsefesi, 'bilgi' kelimesini en geniş ve en kuşatıcı anlamıyla, şu veya bu yapıda dünya inşa eden zihinsel etkinliklerin tümü olarak anlar. Teorik bilgiden mitosa kadar dünyayı anlamaya ilişkin tüm etkinlikler bu çerçevede değerlendirilir. Dünyayı anlama ve kavrama formlarının tamamı somut temaşayı hedeflerler; fakat temaşa edilen nesnenin kendisi de, cisimleştirmenin yönü ve niteliğiyle birlikte değişir. Bu noktada yapılması gereken, sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme biçimlerini, bu biçimlerin nasıl bilime, dine, sanata özgü ve onlar açısından nasıl karakteristik olduğunu ortaya koymaktır. Cassirer'e göre burada hemen ilkesel bir itiraz ortaya çıkar. Her nesnelliğin, bizim nesnel bakış ya da bilme olarak adlandırdığımız her şeyin bize hep sadece belirli formlar içinde verilmesi ve ona sadece bu formlar vasıtasıyla kolayca ulaşılabilmesi durumu gerçek olunca, o zaman bu formların çevresinden dışarıya hiçbir zaman çıkamayız; böylece adeta tüm "dıştan" inceleme denemeleri en başından ümitsiz olmuş olur. Biz sadece bu formları temaşa edebilir, deneyimleyebilir, tasarlayabilir ve düşünebiliriz. Biz onların sırf *içkin* anlamı ve işleyişine bağlanmış oluruz. Fakat böyle olursa, o zaman form için bir karşı kavram ve bir bağıntı kavramı teşkil edebilmemiz, tamamen problem yüklü olur. Forma 'karışıp giden' ve form vasıtasıyla şekillendirilen gerçekliğin 'maddesi'nden söz ettiğimizde, bu, salt bir mecazdan başka hiçbir şey olamaz. Çünkü bilgimizin içinde bize, herhangi bir şekilde bir form vasıtasıyla belirlenmiş olmadan, *salt* 'madde' olarak, deyim yerindeyse sadece çıplak varoluşa sahip olan bir şey olarak hiçbir şey verilmemiştir.[283] Sensüalizm bu çerçevede bilginin yegâne dayanağı olamaz. Sembolik formlar felsefesi de psikolojik veya epistemolojik sensüalizm e şiddetle itiraz eder. Ancak Marc-Wogau Cassirer'in kavram teorisinde sensüalizmin tümüyle aşılmamış ve silinmemiş olduğunu iddia eder. Mevcut olan ile işaret eden birbiriyle tamamen bağlantısız olamaz. Onların ayrımı ve ilişkisi, bir problemdir.

Algıyı ikiye bölemediğimiz, bilginin formuyla maddesini bilfiil kendinde mevcut parçalar olarak birbirinden ayıramayacağımız için, unsurların bu ikiliği, bizzat algının salt mevcudiyetine ve onun gerçek fenomenolojik hal ve keyfiyetine mi aittir?

---

283 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 209

Cassirer bu noktada, Kant'ın sensüalist çizgisini benimser. "Sensüalizmle, bütün deneyim felsefeleriyle ilgili olarak kayıtsız şartsız kabul ettiğim fikir, temaşasız kavramların boş olduğu yargısıdır. Dinin ve mitik olanın dünyası, teorik bilginin dünyasıyla sanatın dünyası somut temaşalardan inşa edilir. Sembolik formlar felsefesi bundan dolayı, herhangi bir anlamda 'zihinsel' olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin somut anlamda gerçekleşmesini nihayet duyusal olan içinde bulmaları gerektiğini, bu şeylerin duyusalda ve duyusalla ortaya çıkabileceğini kabul eder. Bu felsefe görme, işitme ve dokunma dünyasının mevcut olduğunu; yakalama, kavrama, anlama, görme diye adlandırdığımız her şeyin, her 'duyu'nun dışa vurulduğu görme, ses ve dokunma olguları dünyasının var olduğunu inkar etmez; tam tersine bunu vurgular. Böyle bir kavrayış, şayet duyusal olan burada, vazgeçilmez ama başkasının hizmetinde bir unsur olarak görülmeyip kendinde varolan bir *element* olarak dayanaklaştırılsaydı, ancak o zaman "sensüalizm" ya da onun bir kalıntısı olarak gösterilebilirdi. Bunun benim teorimde asla söz konusu olmadığını Mac-Wogau kabul etmektedir. Fakat o daha ileri gider de bana karşı, mantıksal nitelikli kılı kırk yarıcı düşüncelerden hareketle, 'madde' ile 'form' arasında, 'mevcut olan' ile 'temsil eden' arasında bir 'distinctio rationis'in, sadece düşüncede varolan bir ayrım kabulünün haklı olduğu iddiasıyla itiraz ederse, o zaman bu tez, bana öyle geliyor ki, yalın fenomenolojik gerçekliğe çarpar. Bunu açık hale getirmek için, başka bağlamda ayrıntılı olarak anlatmış olduğum bir örneğe bir kez daha bakılmalıydı.[284]

Ona göre Marc-Wogau'nun itirazı, 'mevcut olan' ile 'temsil eden'in, 'madde' ve 'form'un mutlak-olmayan, *göreli* ayrılığına yöneliktir ki, ben bu ayrılığı iddia ve kabul etmekteyim. Marc-Wogau, 'madde'nin kesin şekilsiz bir şey olarak, adeta hiçbir form niteliği olmayan yalın "şu" olarak var olması vakıasından, algı yaşantısının geniş boyutlu farklılıklara ruhsat vermeyen bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Fakat ben bu sonuca ulaşmak için, özdeşlik-mantığındaki çabalamanın dışında, hiçbir neden görmüyorum. Kaldı ki, yukarıda dile getirdiğim gibi özdeşlik mantığı farklılık problemi konusunda, hiçbir tek durumda, dolayısıyla sembol kavramı ve sembol problemi konusunda da üzerine düşeni yerine getiremez. Benim anladığım şekliyle, algının 'maddesi', soyutlanan ve bu soyutlamada salt olgu olarak, psikolojik veri olarak göste-

284 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s.210

rilebilen bir reel varlık değildir. Algının maddesi, epistemolojik refleksiyon ve çözümlemenin yöneldiği bir sınır kavramıdır. Bu kavramı kullanırken, onun kendine özgü mantıksal içyapısı bilinen bir şey olarak kaldığında, yani o, bir sınır kavramı olarak görülüp anlaşıldığında, bu kavramın kullanımından vazgeçilmesi gerekmez. O zaman sınır kavramı olarak algının maddesi kavramı, salt form fenomenleri dünyası karşısındaki bir gerçek, bağımsız ve mutlak varlık iddiasına değil, tam tersine form fenomenleri dünyasındaki belirli ilişkileri göstermeye hizmet eder. Bu ilişkiler sayesinde form fenomenleri kendi içinde düzenlenir. Onlar farksız bir birlik halinde birbiriyle kaynaşmaz; tam tersine onlar, karşılıklı farklılık yoluyla incelenip belirlenir. Onların mutlaklaştırılmasıyla aynı anlama gelen duyumsal tözleştirmeyi reddetmiş olsak da, bu ilişki duyumunda, bazı 'birincil' duyu verilerinden de söz edebiliriz. Tezyinatı, büyüsel-kült nitelikli sembolü veya sinüs çizgisini kavrayışımızda, bu figürlerden göreli olarak ayrılabilen bir görsel deneyim yaşantısının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Gerçi bu deneyim yaşantısı bıçakla kesilmiş gibi ayrılamayabilir ve algının bütünlüğünden, adeta atomik biçimde hazırlanmış olabilir. "Görülen şey" elbette her zaman belirli bir "görünüş" biçimi içinde -onun öncesinde ya da dışında değil- ortaya çıkar. Diğer yandan ise görünüşün bütün bu farklı biçimleri bir diğeriyle öyle bağlantılıdır ki, onlar belirli bir görülen şeyle ilişkilenir ve bu şeyde müşterek bir temele sahiptir. Biz bu temeli, kendinde varolan mutlak bir taşıyıcı olarak değil, fonksiyonel bir bağlam olarak savunuyoruz. Algının 'maddesi' olarak adlandırdığımız şey, o halde bize göre "izlenimlerin toplamı" sanatsal, mitik, teorik temaşanın temelinde bulunan somut bir dayanak değildir. Bu şey adeta sadece farklı biçim verme şekillerinin kesiştiği bir çizgidir. Çizgi hattı gibisinden bir görülen şey, tamamen belirli bir somutlaştırma ve bireyselleştirme içinde, 'bu' içerik olarak önümüzde bulunur. Fakat aynı zamanda bu bireysel olan, genel bir duyu bağlamını, estetik, dinî ve teorik evreni bizim için görülebilir ve adeta şeffaf hale getirir.[285]

Cassirer'in zikrettiğine göre, Marc-Wogau şöyle söylüyor: "Cassirer'in sensüalizme itirazı ... sadece, güvenilir ve yalın içeriklere, duyumlamalara ulaşma vasıtası olan soyutlama yönteminin, bilincin bilfiil mevcut bağımsız bileşenlerine erişmeyi sağlayacak bir yöntem olarak yorumlanamayacağı anlamına gelir. Fakat itiraz, soyutlama işleminin yolunun

285 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 212-213

şarmış olduğunu göstermez. Farklı bağlamlarda farklı anlam içeren "sunulan şey", göreli yalın gerçeklikle ilgili olarak, duyumcu psikoloji için olduğu gibi Cassirer için de, "yalın izlenimler"den, mesela "ışık uyarımı", "retina imgesi" ya da buna benzer şeylerden ibarettir. Bu durum, Cassirer mesela 'aynı ışık uyarımı'nın, algının tabi olduğu özel şartlara göre, gerçekliğin inşası için çok farklı biçimlerde kullanılabileceğini iddia ettiğinde açıkça görülür. (Theoria II, 312 f.)"

Buna karşılık Cassirer şöyle bir değerlendirme yapar: "Bana öyle geliyor ki, bu eleştirisinde Marc-Wogau, kendisinin itiraz ettiği açıklamaların asla salt kurgusal değerlendirmelere dayanmadığını, tam tersine, bu değerlendirmelerin algının somut vaziyetleri ve problemleriyle ilişkili olduğunu gözden kaçırmış görünüyor. "Doğal durum" içindeki algıların hep belirli bir "sergileme fonksiyon"na sahip olduğu ve sadece bu fonksiyon nedeniyle, doğal "dünya tablosu"nun, kendi değişmez şeyleri ve özellikleriyle birlikte bizim için inşa edildiği fikrinin, tarafımdan en keskin biçimde vurgulandığı doğrudur....Mesela görme, "yüzeyden yansıyan renkler" alanında hareket eder. Bu renkler belirli şeylere yapışır ve onların nitelikleri olarak kavranır: Tebeşir beyazdır, yaprak yeşildir, kömür siyahtır. Onlardan belli bir yoğunluk ve nitelikte yayılan ışık, farklı yansıma ilişkileri altında, çok kuvvetli bir değişime uğrasa bile, onlar bize hemen hemen aynı beyazlıkta ve siyahlıkta görünürler. Burada öyleyse renkler, nesnel geçerli özellikler olarak çevremizdeki şeylerle ilişkilendirilir. Bu noktada biz, gördüğümüz renklerin özel bilgisini vermeyiz; renklerin kendisini özel gözlem nesnesi haline getirmeyiz. Renklerden sadece, şeyleri seçmemize yarayan işaretler olarak yararlanırız. Onlar bir şey ifade ettiklerinde, yani ifadenin algılanışında, sistematik bir kavrayış öne çıkar."

Eğer bir ifade algısı teorisi, yalnızca-verili olması gereken yalın "duyu nitelikleri"yle işe başlamak ve sonra belirli "fiziksel" niteliklerin, hafıza işlemleri ve gelişmiş sonuç çıkarma süreçleri vasıtasıyla bu duyu niteliklerine nasıl tamamlayıcı olarak katıldığını göstermeyi denemek suretiyle inşa edilmek istenirse, amaca erişilemez. Fakat ifade algısının, duyusal algının farklı temel yönlerini, seslerin işitilmesini, renklerin görülmesini, optik ve akustik biçimlerin kavranışını, tamamlayıcı durum olarak kendi içinde taşıması; bunların inkâr edilmesi gerekmez ve tarafsız bir fenomenolojik analizde gerçekten inkâr edilemez. 'Utanç kızarması' hali, elbette sadece elemantar psikolojinin anladığı anlamda, görülen bir 'kır-

mızı'dan ve bir çıkarım yoluyla tespit edilen ya da fantezi eklenmiş olan 'utanma'dan ibaret değildir. Burada, salt bir arada olma değil, 'sembolik özlülük' ifadesiyle göstermeye çalıştığım ilişki hâkimdir. Fakat 'iç içe'yi salt bir arada karşısında çok kuvvetli vurgulamamıza rağmen, şüphesiz bu iç içe, hiçbir zaman tam uyum ve örtüşme olarak kavranamaz. Burada önümüzde uzanan bütün, kendiliğinden içsel düzene sahiptir; bu bütün eklemlenen bir bütündür ve olan şey haline, öncelikle bu eklemleme vasıtasıyla gelir. "Utanma kızarması" kesinlikle kırmızı ile utanmanın birleşip grup oluşturması değildir; fakat kızarmanın utanma, utanmanın da kızarma olması söz konusu değildir.[286]

Dilin '*ifade fonksiyonu*'nun analizi de bağıntıyı ve sembolikliği doğrulamaktadır. Ancak Cassirer'e göre, salt fenomenal mevcudiyete ilişkin olarak, onun düşüncesiyle Marc-Wogau'nun düşüncesi arasında esaslı bir fark yoktur. Cassirer'in geleneksel teorileri eleştirisini haklı bulan Marc-Wogau, ifade algısında genel-verili bir fiziksel şeye bakarak bir psişik şey hakkında hüküm vermekle yetinilemeyeceğini, bunun yanında bir de 'ruhsal olanla bedensel olanın çözülmez bir bağıntısının deneyimlenebileceğini' kabul eder. Yani deneyim salt somut olanın duyusal deneyimi değil, soyut ve somut olanın birlikte ve birbiriyle bağıntı içinde kavranmasıdır. Başka bir ifadeyle, deneyim bir sistem içindeki deneyim, kavrayış bir sistem içindeki kavrayıştır.

Sistemin içerdiği temel kavramların hiçbirinin kendisi bakımından açıklanmaması ve anlamlı olarak kullanılmaması dolayısıyla, onların sistemde icra etmeleri gereken anlamın kaybolmasından ya da iki anlamlı olarak ortaya çıkmasından söz edilemez. Sistemin bütününde, hepsine, kendi belirgin yerleri tahsis edilmiş olur. Kavramın sistemdeki yeri sayesinde, sisteme ait olan kavram diğer tüm kavramlardan ayrılır. Marc-Wogau tarafından temsil edilen düşünüş biçimi, bir bağıntının iki parçasının kendi kesinliğine göre düzensiz olarak sınırlanmış olmaları durumunda onların zorunlu olarak örtüşmeleri gerektiği anlayışının yanlışlığı, bu noktada doğrudan kanıtlanmış olur. Çünkü burada doğal olarak, tek tek kavramların sınırlarının örtüşmesinden ya da yok olup gidişinden söz edilemez.. Biz kavramların sistemle herhangi bir ilişki olmadan "kendinde" ifade ettikleri anlamı bildiğimizi söylemesek bile, onlar *sistem içinde* kendi kesin anlamlarına ve apaçık ve dosdoğru yerlerine sahiptir. Kav-

---

286 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 222-223

ramlar bu ilişki içinde ve ilişki sayesinde bir diğerinden ayrılmadıklarında, bir diğeriyle ilişkilenemezler.[287]

Bu şartlar altında, 'sembolik formlar felsefesi'nin temellerini eleştirel yoldan yeniden düzenleme çabalarını anlayışla karşılaması gerektiğini düşünen Cassirer Marc-Wogau'nun ifadelerinden, aralarındaki karşıtlığın, ilk bakışta, sembolik formlar felsefesinin sistematik olarak kavramaya çalıştığı düşünsel *temel fenomenler*in kavranışı ve yorumlanışına ilişkin olmadığı sonucunu çıkarır. Ona göre mevcut karşıtlık kullanılan *kavramlar*ın belirlenişi ve çerçevelenişinde yatmaktadır.

2. Davos Tartışması

16 Mart-6 Nisan 1929 tarihleri arasında Davos'ta düzenlenen felsefe kongresinde, felsefe dünyasında ses getiren tartışma Cassirer ile Heidegger arasında yapılmıştır. Heidegger'in bu tartışmadan iki yıl önce yayınlanmış olan Varlık ve Zaman'ı, akademik felsefede etkin olan Yeni Kantçılığın bilinç ve özne felsefesine karşı bir zafer gibi görülmüştür. Çünkü Heidegger batı felsefesinin bilgi ve varlığa ilişkin soru ortaya koyuşunu bir skandal olarak görmekteydi. Bu soru biçimi, gerçekliğin kavranışının temeline, özne ve nesnenin ayrılığı düşüncesini yerleştirmekteydi. Bu ayrılık insani varoluşun dünyada olmaklığına aykırıydı. Cassirer ise insanı sembolleştiren varlık olarak tanımlamakla, onu alıcı olduğu kadar üretici, kendi dünyasını tüm çeşitliliği içinde sembolik gerçeklik olarak oluşturan ve bu dünyada yaşayan özne olarak nitelemiş olmaktaydı. Onun ortaya koyduğu tüm üretimler, dil, sanat, teorik bilgi, mitos bilincin eseriydi.[288]

Tartışma, Cassirer'in, 'Heidegger'in Yeni Kantçılıktan ne anladığı' sorusuyla başlar. Heidegger Yeni Kantçı filozofları zikredip, felsefeyi bilgi sorununa indirgediklerini söyler ve "varolanın genelliği bilimlere paylaştırıldıktan sonra, felsefede geriye ne kaldığını" sorar. Bu bakış açısından, geriye varolanın bilgisi değil, sadece bilimin bilgisi kalır. Kant'a dönüş bu çerçevede belirlenmiştir. Kant matematiksel-fiziksel bilginin teorisyeni olarak değerlendirilmiştir. Yeni Kantçılık saf aklın eleştirel kavranışıdır ve bilginin teorisini doğa bilimine ilişkin olarak açıklar. Kant ise

287 Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, s. 226-227

288 http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html#IV (12.10.2009)

hiçbir zaman doğa biliminin teorisini ifade etmek istememiştir. O, metafiziğin, dolayısıyla da ontolojinin problemler demetini göstermeyi arzu etmiştir.

Cassirer Kant'a salt bilgi teorisyeni olarak bakmadıklarını, Kant felsefesinde üretici hayal gücü kavramının merkezi bir önem taşıdığını, ancak Kant'ın eserlerinin tamamı göz önüne alındığında, asıl problemin özgürlük problemi olduğunu ifade eder. Özgürlük nasıl mümkün olabilir? Kant'ın da bunu tam kavrayamadığını, Yeni kantçıların da özgürlüğün kavranamazlığını kabullendiğini söyler. Çünkü teorik bilgi şemalaştırıcıdır ama pratik aklın şemalaştırması söz konusu değildir. Özgürlük kavramları, vukufiyetler şemalaştırılamaz. Kant da bu noktayı görmüş, ancak genişletmiştir. Heidegger de bilme gücünün sonlu bir güç olduğunu ortaya koymaktadır. O zaman şu soru ortaya çıkar: Böyle bir sonlu organizma bilgiye, akla, hakikate nasıl sahip olacaktır? Heidegger'e göre kendinde hakikatler ve sonsuz hakikatler var olamaz. Onlar Dasein'a göredir ve o da sonludur. Sonlu bir organizma sonsuz hakikate sahip olamaz.

Heidegger, Kant'a göre doğanın gelişigüzel bir çevre olmadığını, varolanın bir çevresi olduğunu söyler. Doğa Kant'ta matematiksel doğa biliminin konusu değildir. Varolan doğa el altında bulunan anlamda varolandır. Kant varolanın teorisini kurmak istemiştir. Hakikat sorununa gelince; hakikat Dasein'a göredir. Hakikat olan, tek insanın düşündüğü şeydir. Hakikatin hakikat olarak varolduğu ve Dasein'ın bunu bileceği yargısı metafizikseldir. Şayet Dasein varoluşa sahip değilse, hiçbir hakikat yoktur. Hakikat Dasein'ın bizzat kendisindedir. [289]

Tartışma karşılıklı soru ve cevaplarla sürer. Ancak izleyenler, Heidegger'in Kant'ın yorumlanışıyla ilgili sorulara yoğunlaştığını, Davos'ta dile getirdiği düşüncelerinden sonra "Kant ve Metafizik Problemi" eserinin ortaya çıktığını, Cassirer'in ise Heidegger'in soruları karşısında bocalama yaşamadığını; karşı sorularında genç arkadaşının eserlerindeki düşüncelerinden yola çıkarak onun mekân, dil, ölüm, kaygı konusundaki düşüncelerini soruşturduğunu ifade ederler. Yine izleyiciler her iki filozofun, Kant'ı kendi hamleleri için tanık olarak öne çıkardıklarını söylerler.[290]

---

289 Martin Heidegger, Kant und das Problem der Methaphysik, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurk am Mein 1991, s. 274-296

290 http://www.warburg-haus.de

Cassirer daha sonra, Devlet Efsanesi adlı eserinde, Davos tartışmasına atıfta bulunmaksızın, Heidegger eleştirisi yapar. Ona göre Husserl'in felsefeyi bilim haline getirme ve tartışılmaz ilkelere oturtma çabasını, onun öğrencisi Heidegger paylaşmaz. Heidegger'e göre mantıksal felsefe kurma çabası boşunadır. Sadece varoluşun doğası önemlidir. Hiçbir düşünür kendi varoluşunun doğruluğundan daha fazlasını veremez. Bu varoluşun tarihsel yapısı vardır. Bir de o, bireyin içinde yaşamakta olduğu özel koşullarla sıkı biçimde bağlantılıdır. İnsan bu şartların ortasına fırlatılmıştır. Zamanın akışına fırlatılmış olmak, insani durumumuzun temel ve değişmez özelliğidir. Bu akıntıdan çıkamadığımız gibi yönünü de değiştiremeyiz. Varoluşumuzun tarihsel koşullarını kabul etmek zorundayız. Onu anlayabiliriz ama değiştiremeyiz.

Cassirer Heidegger'in düşünceleriyle faşizm arasında bağlantı kurmaz. Çünkü faşizm birçok kaynaktan beslenir. Ama bu felsefe, modern mitlere direnebilecek güçleri zayıf düşürmüştür. Uygarlığın çöküş ve yıkılışının kaçınılmazlığını savunan karanlık ön bilgilerden oluşan tarih felsefesiyle insanın en temel varoluşsal karakteristiğini onun fırlatılmışlığında gören bir kuram kültürel yaşamın kurulma ve yeniden düzenlenmesinde insanın etkin payına ilişkin tüm umutların yıkılmasına yol açmıştır.[291]

291 Cassirer, Devlet Efsanesi, s. 293-294

Kaynakça

ARİSTOTELES, İkinci Analitikler, Çev.:H.Ragıp Atademir, MEB Yay., İst.,1989

ARSLAN, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi I, İzmir,1995

ASTER, Ernst von, Felsefe Tarihi Dersleri, Yayına Hazırlayan: Macit Gökberk, İ. Ü. Edebîyat Fak. Yayınları,, İstanbul 1943

ATADEMİR, H. Ragıp, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, AÜİF Yay., Ankara,1974,

CASSİRER, Ernst, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme", Çev.: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986

CASSİRER, Ernst, Devlet Efsanesi, Çev.Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul,1984

CASSİRER, Ernst, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005

CASSİRER, Ernst, Sembolik Formlar Felsefesi I - Dil, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları Ankara 2005

CASSİRER, Ernst, Sembolik Formlar Felsefesi II – Mitik Düşünme, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005

CASSİRER; Ernst, Sembolik Formlar Felsefesi III – Bilginin Fenomenolojisi, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005

CASSİRER, Ernst, Subtanzbegriff und Funktionbegriff, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin,1910

CASSİRER, Ernst. "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme", Çev.: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986

DESCARTES, Felsefenin İlkeleri, Çev.: Mehmet Karasan, MEGSB Yay., İstanbul,1988

HEİDEGGER, Martin, Kant und das Problem der Methaphysik, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurk am Mein 1991

KANT, Immanuel, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev İonna Kuçuradi. Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara-1995,

KANT, İmmanuel, Prolegomena, Çev.: İ. Kuçuradi-Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara,1995

KÖKTÜRK, Milay, "Akıl Eleştirisinden Kültür Eleştirisine: Sembolik Formlar Felsefesi", Felsefe Dünyası, sayı: 37 (2003/1)

KÖKTÜRK, Milay, "Soyutlama'dan Seçme'ye: Aristoteles ve Cassirer'de Kavram Teorisi" (Bildiri), Adnan Menderes Üniversitesi "Antikçağ'da Felsefe ve Günümüze Etkileri" Sempozyumu, Aydın, 14-16 Nisan 2010

KÖKTÜRK, Milay, Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Erzurum 2001, (Basılmamış Doktora Tezi)

KÖKTÜRK, Milay. "Animal Symbolicum", Felsefe Ansiklopedisi, C. 1, 398-401 Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, 2003

KÖKTÜRK, Milay. "Cassirer, Ernst", Felsefe Ansiklopedisi, C. 3, 73-87, Ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, 2005

KÖKTÜRK, Milay. Kültür Bilimi Yazıları, Hece Yayınevi, Ankara 2006

KÖKTÜRK, Milay. Kültürün Dünyası-Kültür Felsefesine Giriş, Hece Yayınevi, Ankara 2006

MAKKREEL, R. A., Cassirer zwischen Kant und Dilthey, Darmstadt; Wissenschaft Buchgesellschaft, 1997

WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst.,1993

http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html#IV (12.10.2009)

CASSİRER ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR*

Doherty, J.E., Sein, Mensch und Symbol (Varlık, İnsan ve Sembol), Bonn 1972

Dubach, P., Symbolisch Pragnanz-Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Anahtar Kavramı-Sembolik Özlülük), Ed.E.Rudolph und B.O Küppers, Hamburg 1995

* Kıta Avrupasında Cassirer üzerine yapılan çalışmaların özellikle 1980'li yıllardan sonra belirgin bir artış gösterdiği görülmektedir. Bu çalışmalar üzerinde ayrıntılı olarak durulmamış, sadece Alman felsefe çevresinden seçilen bazı çalışmalar zikredilmiştir. Ayrıca 1996 yılında Yale Üniversitesi'nce Cassirer'in yayınlanmamış notları, Sembolik Formlar Felsefesi 4. cilt adıyla yayınlanmıştır. Cassirer çalışmaları konusunda daha ayrıntılı bilgi için http://www1.uni-hamburg.de/cassirer/index_gr.html adresine bakılabilir.

Ettelt, W., Der Substanzbegriff (Töz Kavramı), 1972

Ettelt, W., Mythos als symbolischen Form (Sembolik Form Olarak Mitos; E. Cassirer'in Mitos Yorumu), 1972

Ferrari, M., Cassirer und der Raum (Cassirer ve Mekan) 1992

Gaona, F., Das Raumproblem in Cassirers Philosophie der Mythologie (Ernst Cassirer'in Mitoloji Felsefesinde Mekan Problemi), Tübingen 1964

Göller Th., Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinde Dilin Kendini Göstermesi Sorunu), Frankfurt 1988

Harbermas, J., Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung Ernst Cassirers (Cassirer'de Sembolik Biçim Vermenin Özgürleştirici Gücü) Darmstadt 1997

Heidegger, M., Das mythische Denken von Enrst Cassirer (Ernst Cassirer'de Mitik Düşünme) 1928

Hermann, E., Sprache und Erkenntnistheorie (Dil ve Bilgi Teorisi), Göttingen 1940

Heymans, G., Zur Cassierschen Reform der Begriffslehre (Cassirer'in Kavram Öğretisi Reformu) 1928

Holzhey, H., Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins, (Cassirer'in Mitik Bilinç Eleştirisi) Frankfurt 1988

Kaegi, D., Jenseits des symbolischen Formen (Sembolik Formların Ötesinde: Cassirer'de Sanatsal Sembolizm ve Temaşa İlişkisi Üzerine)

Kajon, I., Das Problem der Einheit des Bewusstseins im Denken Ernst Cassirer (Ernst Cassirer'in Düşüncesinde Bilincin Birliği Problemi) Frankfurt 1988

Krois, J. M., "Ernst Cassirer 1874-1945, Hamburg 1994

Krois, J. M., Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen, (Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi) 1984

Makkreel, R. A., Cassirer zwischen Kant und Dilthey, (Kant ve Dilthey Arasındaki Cassirer) Darmstadt 1997

March-Wogau, K., Der Symbolbegriff in Philosophie Ernst Cassirers (Ersnt Cassirer'in Felsefesinde Sembol Kavramı), Theoria II, 1936

Naumann, B., Philosophie und Poetik des Symbols (Sembolün Felsefesi ve Poetikası) München 1998

Orth, E. W., Phanomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinde Fenomenoloji)

Orth, E. W., Zum Begriff der Technik bei Cassirer und Heidegger (cassirer ve Heidegger'de Teknik Kavramı) 1987

Paetzold, H., Die Realitat der symbolischen Formen-Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext (Sembolik Formların Gerçekliği-Ernst Cassirer Bağlamında Kültür Felsefesi) Darmstadt 1994

Paetzold, H., Die symbolische Ordnung der Kunst (Sanatın Sembolik Düzeni) Darmstadt 1997

Paetzold, H., Ersnt Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die neuere Entwicklung der Semiotik (Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi ve Semiotikte Yeni Gelişim) Berlin 1981

Paetzold, H., Mythos als symbolishe Form- Zu Ernst Cassirers philosophischer Interpration des Mythos (Sembolik Form Olarak Mitos- Ernst Cassirer'de Mitosun Felsefi Yorumu Üzerine) 1983

Paetzold, H., Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers (Ernst Cassirer'in Kültür Felsefesinde Modern ve Mitos), Hamburg 1995

Paret, P., Ernst Cassirer und neueren Richtungen der Kulturgeschichte (Ernst Cassirer ve Kültür Tarihine Yeni Yönelimler) Hamburg 1995

Perpeet, W., Ernst Cassirers Kulturphilosophie (Ernst Cassirer'in Kültür Felsefesi) 1982

Peters j.-P., Cassirer, Kant und Sprache (Cassirer, Kant ve Dil) Main 1983

Piepmeier, R., Die Wirklichkeit der Kunst (Sanatın Gerçekliği) 1984

Pohl, B., Der Mensh und seine Symbole (İnsan ve Sembolleri)

Poma, A., Ernst Cassirers von der Kulturphilosophie zur Phanomenologie der Erkenntnis (Cassirer'de Kültür Felsefesinden Bilginin Fenomenolojisine), Frankfurt 1988

Ranea, A.G., Zeichen, Symbol, Begriff (İşaret, Sembol, Kavram), 1986

Regelmann, J.P., Die Stellung der Biologie in den neukantianischen Systemen (Yeni Kantçı Sistemlerde Biyolojinin Yeri), 1979

Ritter, J., Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi) 1930

Rudolph, E. Und Küppers, Kulturkritik nach Ernst Cassirer (Cassirer'e Göre Kültür Eleştirisi) Hamburg 1995

Rudolph, E., Von Sunstanz zur Funktion, (Tözden fonksiyona) 1995

Scheerer, M., Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi) 1932

Schmid-Kowarzik, W., Das Symbolproblem und seine Stellung in System der Philosophie

Schwemmer, O., Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit der Vernunft (Aklın Birliği ve Sembolik Dünyaların Çeşitliliği) 1995

Schwemmer, O., Über das Verstehen des Fremden (Yabancı Olanı Anlama Üzerine) 1995

Sternberg, İ.K., Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), 1925

Stolzenburg, H., Philosophie der symbolischen Formen Cassirers Werk und seine Bedeutung für die Jugendbildung (Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi ve Gençlik Eğitimi İçin Anlamı), 1929

Tomberg, M., Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner (Hübner ve Cassirer'de Mitos ve Bilim Kavramı) Münster 1996

Vögele W., Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz (Cassirer'in sembol teorisi ve Çoğulculuk ve Ayrımlaşma Sorunu) 1998

Weizsacker, C.F., Determinismus und İndeterminusmus by Ernst Cassirer (Cassirer'de Determinizm ve İndeterminizm), 1937

Wolandt, G., Cassirers Symbolbegriff und die Grundlagungsproblematik der Geisteswissenschaften (Cassirer'in Sembol Kavramı ve Manevi Bilimlerin Temellendirilmesi Problemi), 1964

5

Thomas S. KUHN

Ezgi Ece ÇELİK

YAŞAMI VE ESERLERİ

20.yy'ın ikinci yarısında bilim felsefesi alanında ortaya konan kimi düşüncelerin günümüz felsefe tartışmalarındaki rolü dikkat çekicidir. "Paradigma değişimleri"ne yaptığı vurguyla sadece bilim felsefesi alanını değil, başka pek çok felsefe tartışmasını da etkilemiş olan Thomas Samuel Kuhn da, kuşkusuz 20.yy'ın önemli bilim felsefecileri arasında yer almaktadır. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli eseriyle bilim felsefesi alanında güçlü bir tartışma başlatmış olan Thomas Kuhn, 18 Temmuz 1922 tarihinde ABD'nin Ohio eyaletinin Cincinnati kentinde dünyaya gelir. Akademik öğrenimine Harvard Üniversitesi Fizik Bölümünde başlar ve 1946'da yüksek lisans, 1949'da doktora öğrenimini aynı bölümde tamamlar. Kuhn, bilim tarihiyle yoğun olarak ilgilenmeye başladığı bu sürecin sonunda -1957 yılında- ilk eseri olan *Kopernik Devrimi*'ni yayınlar. Berkeley Üniversitesi'nde profesörlüğe atanmasından bir sene sonra, pozitivist akıma karşı yeni bir bilim tasarımı ortaya koyduğu ve kendisini dünya çapında üne kavuşturacak olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli çalışması, ilk olarak 1962 yılında, editörlüğünü neopozitivist akımın önemli temsilcilerinden Otto Neurath ve Rudolf Carnap'ın yaptığı *International Encyclopedia of Unified Science*'ta yayınlanır. Bu çalışmasıyla Kuhn, bilim felsefesi alanında, Karl Popper, Stephen Toulmin, Imre Lakatos ve Paul Feyerabend gibi birçok bilim felsefecisinin katıldığı ve günümüze dek etkisini sürdürecek olan önemli bir tartışmayı başlatmış olur. Bu dönemden itibaren "bilim" kavramına yönelik tartışmalar çerçevesinde çok sayıda makaleleri yayınlanan Kuhn, 1977 yılında -*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na yönel-

tilen eleştirilere cevap niteliğinde olan yazılarından derlediği- *Asal Gerilim*'i; 1987 yılında da *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity* isimli çalışmasını yayınlar. Yaşamı boyunca çeşitli dönemlerde Harvard, California, Berkeley ve Princeton Üniversitelerinde görev yapan ve 1979 yılında Princeton Üniversitesi'nden MIT'ye geçerek 1991 yılında emekliliğe ayrılana dek burada görev yapan Kuhn, 1996 yılında 74 yaşında hayatını kaybeder. Hayattayken yayınladığı eserlerinin dışında, ölümünden sonra 2000 yılında yayınlanan ve son dönem çalışmalarından derlenen *The Road Since Structure* isimli bir kitabı daha bulunmaktadır.

Giriş

Thomas Kuhn'un düşüncelerinin 20.yy bilim felsefesi tartışmalarında önemli bir role sahip olmasının ardındaki en önemli sebep büyük ölçüde "paradigma" kavramının yarattığı etkiye dayanır. Bilimsel etkinlikte pozitivizmin "kesinlik" ve "nesnellik" iddialarının karşısına *paradigma* kavramıyla çıkarak, bilim tarihini göz önünde bulunduran farklı bir bilim tasarımı ortaya koyan Kuhn'un düşüncelerinin 20.yy bilim tartışmalarındaki etkisinin anlaşılabilmesi, 20.yy'da bilimsel etkinliğe bakışı belirleyen yaygın pozitivist anlayışın tarihsel gelişim çizgisinin göz önünde bulundurulmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu bakımdan pozitivizmin tarihsel gelişim çizgisine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

17.yy'dan günümüze dek süregelen "kesin bilgi" idealinde kaynağını bulduğumuz ve ayırt edici özellikleri 19.yy'da August Comte tarafından ortaya konan pozitivist bilim geleneğine göre, olgulara ilişkin tek gerçeklik vardır; "doğa alanı" ve "tarihsel- toplumsal alan", olgulara ilişkin bu tek gerçekliğin iki farklı görünümüdür. Dolayısıyla aynı gerçekliğin farklı görünümlerine ilişkin bu iki alanda bilgiye ulaşmayı sağlayan tek bir yöntemden söz edilebilir. Pozitivist bilim geleneğine göre, aynı ilkeler tarafından belirlenmekte olan doğa ve tarih alanları -nesnelerinin farklılığı gözetilmeksizin- aynı yöntem aracılığıyla bilinebilmektedir. Gerek doğa alanının gerek de tarihsel-toplumsal alanın bilgisine ulaşmayı sağlayacak bu tek yöntem ise –gök fiziği alanında büyük başarılar kazanmış olan- matematiksel fiziğin yöntemidir.

19.yy'ın sonlarında Dilthey, Droysen, Simmel gibi düşünürler tarafından, nesnellik ve kesinlik iddiasındaki pozitivist bilim tasarımına karşı, tek gerçeklik ve tek –matematiksel- yöntem anlayışını reddeden ve ta-

rihsel-toplumsal alanın nesnelerinin farklılığını vurgulayan anti-pozitivist bilim anlayışı ortaya konmuşsa da, 20.yy'ın başlarında Viyana Üniversitesi'nde toplanan ve daha sonra "Viyana Çevresi" olarak da anılacak olan bir grup düşünür, pozitivist bilim anlayışında bir takım değişiklikler yaparak pozitivist geleneğin "neopozitivizm" adıyla sürdürülmesini sağlamış ve günümüz bilim anlayışını ağır şekilde etkilemeyi başarmıştır.

Neopozitivist bilim tasarımının etkisiyle 20.yy'da doğa bilimlerini ön plana çıkaran bir bilim anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Bu anlayışa göre bilimsel etkinlikte amaç, mantığın ve matematiğin ilkelerini kullanarak olgulara ilişkin genel yasalı açıklamalar yapmaktır. Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Hahn, Herbert Feigl, Kurt Gödel ve Otto Neurath gibi düşünürlerin temsil ettiği Viyana Çevresi, ilki, 'deneysel bir bilim yöntemi ortaya koymak'; ikincisi, 'metafizik önermelerin anlamsızlığını göstermek' olan iki amaç doğrultusunda bilim felsefesi yapmışlardır. Bilim felsefesini, bilimsellik ölçütü ve bilimsel yönteme ilişkin bir soruşturma olarak ele alan bu görüşe göre, bilim felsefesinde amaç, bilim ile metafizik arasına sınır koymayı sağlayacak ölçütü belirlemek ve bilimsel yöntemi ortaya koymaktır. Bilimsellik ölçütünü, *deney ve gözleme dayalı doğrulanabilirlik,* bilimsel yöntemi de *tümevarım* olarak belirleyen Viyana Çevresi düşünürlerine göre, deney ve gözlem yoluyla doğrulanamayan önermeler bilimsel değildir. Bu tür önermeler -özellikle de metafiziğin önermeleri- bilimin dışında bırakılmalıdır. Çünkü metafizik önermelerin anlamları bilgisel değil, duygusaldır. Olgusal bir içeriğe sahip olmamalarından dolayı bu önermeler ne doğru ne de yanlıştır. Viyana Çevresinin önde gelen temsilcilerinden Carnap'a göre, bilimsel önermeler mantıksal çözümlemelerdir. Gözlemsel sonuçları olmayan, olgusal içerikten yoksun önermeler ise boş bir sav olmaktan öteye geçemezler, bu nedenle de bilimsel bakımdan anlamsızdırlar. Bir önermeye kuramsal anlamını kazandıran, o önermenin doğrudan ya da dolaylı olarak doğrulanabilme olanağına sahip olmasıdır.

Viyana Çevresi oluşumunun gerçekleştiği dönemde birtakım bilim tarihçileri, toplum bilimlerini arka plana atan, bilimsel etkinliğin tarihsel boyutunu görmezden gelen ve genel olarak bilimde ontolojik temeli reddeden pozitivist bilim anlayışına karşı, bilimsel kesinliği sorgulayan, bilimin tarihsel yapısının ve ontolojinin önemine dikkat çeken bir bilim anlayışı ortaya koymuşlardır. Bilimsel etkinliğe tarihsel bakışla yaklaşan Henri Poincaré, Pierre Duhem, Emile Meyerson ve Alexandre Koyré gibi bi-

lim tarihçilerinin bu görüşleri kendi dönemlerinde pek dikkat çekmemiş gibi görünse de, *bilimsel kesinlik* iddiasına karşı *yaklaşık olarak doğruluk* anlayışını; tüm metafizik öğelerden arınmış bilim anlayışına karşı da tarihsel bağlamından kopartılmamış *ontoloji temelli* bilim anlayışını savunmuş olmalarından dolayı pozitivizme karşı ortaya çıkabilecek yeni bir bilim tasarımının habercisi olmuşlardır.

19.yy'dan günümüze kadarki süreçte anti-pozitivist düşünürler ve yukarıda adı geçen bilim tarihçileri tarafından farklı bilim tasarımları ortaya konmasına rağmen pozitivizmin yaygın bilim anlayışı etkisini artan bir ivmeyle sürdürmüştür. Amacı *bilim ile metafizik arasına sınır koymak* olan ve bu amaç doğrultusunda bilimsellik ölçütünü *deney ve gözleme dayalı doğrulanabilirlik* olarak belirleyen neopozitivizm bu etkinin daha da artmasını sağlamıştır. 20.yy'da Viyana Çevresi dışındaki pek çok farklı bilim felsefecisini de etkilemiş olan pozitivist anlayışa göre, bilim adamı tüm inançlarından, geleneklerden, ideolojilerden, metafizik öğelerden, kısaca tüm kişisel ve toplumsal öğelerden yalıtılmış olarak bilimsel etkinlikte bulunmaktadır. Çünkü toplumsal, metafizik ve ontolojik öğelerden arınmış bir şekilde eylemesi, bilim adamını nesnel bilgiye ulaştıracak en önemli özelliktir. 20.yy'ın ikinci yarısında Karl Popper ve Imre Lakatos gibi bilim felsefecileri tarafından, neopozitivizmin sınır koyma sorununa getirdiği çözümü eleştiren görüşler ortaya konmuş olsa da, bu görüşler de mantıkçı-pozitivizmin yanıtlamaya çalıştığı sorunları temele alması ve bilimsel etkinlikte usdışı öğeleri göz ardı eden nesnellik arayışını benimsemiş olmaları bakımından pozitivist geleneği sürdürmeye devam etmiştir.

Thomas Kuhn'un düşüncelerinin 20.yy'ın bilim anlayışı bakımından önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Kuhn, pozitivist geleneğin içinde yetişmiş bir bilim adamı olarak bilim felsefesi alanına adım atmış olsa da, ortaya koyduğu bilim tasarımıyla başlatmış olduğu tartışmalar 19.yy'dan itibaren süregelen pozitivist bakışın kırılması yönünde önemli bir adım atılmasını sağlamıştır. Bilimin tüm alanları için bilim tarihini ve bilimin topluluk yapısını göz önünde bulunduran bir bilim tasarımı ortaya koyan ve *bilim üzerine felsefece düşünürken bilim tarihinin görmezden gelinemeyeceğini* özellikle vurgulayan Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı, kendisinin nasıl olup da bilim adamlığından bilim tarihçiliğine geçtiğini açıklamaya çalıştığı bir çaba olarak değerlendirir. Bu çalışmasında Kuhn, kendisini yeni bir bilim tasarımı ortaya koymaya götüren iki nedenden, iki görüş değişikliğinden söz eder. Bunlardan ilki, doktora

öğrenimini sürdürürken katıldığı bilim tarihi dersleridir. Bu derslerde Kuhn, o güne kadar sahip olduğu ve kendisine öğretilen bilim anlayışının, bilim tarihindeki gerçek bilimsel etkinliklere uymadığını farketmiştir. Kuhn'un bilim tasarımında değişikliğe yol açan ikinci neden ise, toplumbilimleri alanına yönelik çalışmaları incelemesiyle ortaya çıkmıştır. Bu alandaki araştırmalarında Kuhn, toplumbilimciler arasında yaşanan birtakım bilimsel sorunlara ve yöntemlere ilişkin anlaşmazlıkların, benzer şekilde doğa bilimcileri arasında da yaşandığı, fakat uygulama söz konusu olduğunda doğa bilimleri alanındaki uygulamanın toplumbilimlerinde görülen türden anlaşmazlıklara sahne olmadığı sonucuna varmıştır. Ve doğa bilimleri ile toplum bilimlerinin uygulama alanları arasında dikkatini çeken bu farkın kaynağını bulma çabası, "paradigma" kavramıyla adlandırdığı olgunun bilimsel etkinlikteki önemini anlamasına yol açmıştır.

Son yıllarda pozitivizmin 'birikimsel olarak ilerleyen' bilim imgesinin kendisine yüklenen işlevi yeteri kadar yerine getiremediğine dikkat çeken Kuhn'a göre, tarih, sadece bir zamandizini ve anlatı deposu olarak görülmediği takdirde, mevcut bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açacaktır. Hatta Kuhn'a göre, son dönemde bilimsel etkinlik bakımından tarih-yazımsal bir devrim gerçekleşmiştir bile; öyle ki, fark edilmeden gerçekleştirilen bu devrimde bilim tarihçileri, zaman içerisinde, çoğunlukla da yaptıklarının tam olarak farkında olmadan, yeni tür sorular sormaya, bilimler için farklı ve çoğu zaman pek birikimsel olmayan gelişme çizgileri izlemeye başlamışlardır. Artık bilim tarihçileri eski bir bilim dalının bugüne katkısını araştırmayı bırakıp, söz konusu bilim dalının kendi zamanındaki tarihsel bütünlüğünü sergilemeyi tercih etmektedirler. Örneğin, Galileo'nun görüşleri ile modern bilimin görüşleri arasındaki ilişki üzerine soru sormaktan çok, Galileo'nun kendi öncelleri, çağdaşları ve kendisinden sonraki bilim adamlarıyla olan ilişkisi üzerine soru sormaya yönelmişlerdir. Dolayısıyla bilimin, eski tarih yazımı geleneğine bağlı yazarların tartıştığı türden bilimsel etkinlikle pek benzer yanı kalmamıştır (Kuhn, 1996: 3).

Kuhn'un kendisinin de açıkça belirttiği gibi, başta Alexandre Koyré'nin yapıtları olmak üzere, son dönem bilim tarihi çalışmaları, yeni bir bilim anlayışını ortaya koymaktadır. Bilim tarihinin bilgisiyle ulaşılabilecek bu tür bir bilim tasarımını ana hatlarıyla çizmeyi amaçladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda Kuhn, bilimi, *paradigma öncesi dönem*, *olağan bilim* dönemi, *bunalım dönemi* ve *bilimsel devrimler* gibi farklı özelliklere sa-

hip süreçlerin birbirini izlediği bir etkinlik olarak ortaya koyar. Ona göre bilim, ussal ve usdışı öğelerin bir arada bulunduğu bir etkinliktir. İster doğa bilimleri alanında ister toplumbilimleri alanında olsun "bilimsel olgu" tarihsel bir olgular sınıfıdır. Bu nedenle, bilimsel etkinlik, gerek kuramlar gerek olgular bakımından bilim tarihi göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamaz. Bilimin, tarihsel ve toplumsal öğelerle iç içe yürütülen bir etkinlik olmasından dolayı, bilim felsefesi de tarihsel ve toplumsal bir araştırmaya başvurmadan gerçekleştirilemez. Kuhn'a göre, bilimsel etkinliğin gerçek yapısına uygun bir bilim tasarımına ulaşmak, bilim sosyolojisi alanından yararlanmayı gerektirir. Bu bakımdan, gerçeğe en uygun bilim tasarımının ortaya konabilmesi, bilim tarihini göz önünde bulunduran ve bilim topluluklarının ne şekilde etkinlikte bulunduğunu anlamak amacıyla toplumbilimleri alanından yararlanan bir bilim felsefesi soruşturmasıyla mümkündür.

"Paradigma" ve Olağan Bilim Etkinliği

Kuhn'un düşüncelerinin, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* yayınlandığı dönemde bilim felsefesi alanında yaratmış olduğu etki kadar, günümüz felsefe tartışmalarında da görmezden gelinemeyecek bir etki yaratmış olması büyük ölçüde *paradigma* kavramının kullanımıyla ilişkilidir. İlk olarak Platon ve Aristoteles gibi Eskiçağ düşünürleri tarafından gramer ve retorik gibi alanlarla bağlantısında kullanılmış olan "paradigma" kavramının günümüzde popülerlik kazanması, Kuhn'un bu kavramı bilimsel etkinlikle bağlantısında ele almasıyla gerçekleşmiştir. Kuhn, ortaya koyduğu bilim tasarımında merkezi öneme sahip olan "paradigma" kavramını "bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, evrensel ölçüde kabul edilmiş bilimsel başarılar" olarak tanımlar (Kuhn, 1996: x). Fakat paradigmayı başlangıçta sadece bu şekilde tanımlamasına rağmen, daha sonra aldığı eleştirilerden dolayı bu kavrama ilişkin ikili bir ayrım yapmanın daha uygun olacağını düşünür. Bu ayrıma göre Kuhn, paradigmayı iki farklı anlamda kullanmaktadır. *Paradigma* kavramının bir anlamı, bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, evrensel ölçüde kabul edilmiş bilimsel başarılardır. Diğer anlamı ise, daha geniş kapsamlı sosyolojik anlamdır. Sosyolojik anlamıyla paradigma, belli bir bilim topluluğunun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin bütününü temsil eder. Böylesine kuşatıcı bir çerçevenin oluşturucu

öğeleri ise şunlardır: a) Simgesel genellemeler. b) Paradigmanın metafizik kısımları, diğer bir ifadeyle, ortak ilkelere ilişkin inançlar. c) Değerler. d) Paradigma kavramının az önce sözü edilen diğer –dar- anlamı, bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, evrensel ölçüde kabul edilmiş bilimsel başarılar. Kuhn, "paradigma" kavramıyla ilgili bu ayrımın ardından, okuyucuların zihninde daha fazla karışıklığa neden olmaması bakımından paradigmanın sosyolojik –geniş kapsamlı- anlamını "disiplin matrisi" adı altında kullanmayı tercih eder ve bu isimlendirmeyi şu şekilde açıklar: " 'Disiplin' diyorum, çünkü o, profesyonel bir disiplinin uygulayıcılarının ortak iyeliğidir; ve 'matris' diyorum, çünkü o, her biri daha ileri düzeyde açıklama isteyen, çeşitli türde düzenlenmiş öğelerden oluşmuştur."[1]

Bilimi, sırasıyla, 'paradigma öncesi bilimsel etkinlik', 'olağan bilim etkinliği', 'bunalım dönemi' ya da 'olağanüstü bilim etkinliği' ve 'bilimsel devrim' evrelerinin çoğu kez birbirini izlediği bir etkinlik olarak ortaya koyan Kuhn, bilimsel etkinliğin önemli bir parçasını oluşturan *olağan bilimi* de 'belli bir paradigma üzerine, yani geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine oturtulmuş araştırma süreci' olarak tanımlar. Burada sözü edilen bilimsel başarılar, belirli bir bilim çevresinin, bilimsel uygulamanın gerçekleştirilebilmesi için bir süreliğine temel kabul ettiği bilimsel ilerlemelerdir. Bu noktada, olağan bilim araştırmasının daha sıkı bir şekilde yürütülmesini sağlayan bilimsel ders kitapları büyük önem taşımaktadır. Kuhn'a göre, bilimsel ders kitapları, kabul edilmiş olan bu kuramsal yapıyı yorumlayarak, kuramın tüm başarılı uygulamalarını örnekler. Bu tür ders kitapları 20.yy'ın başlarında popüler olmadan önce, Aristoteles'in *Physica*, Ptolemaios'un *Almagest*, Newton'un *Principia*, Lavoisier'in *Chimique* eserleri gibi bilim dünyasının birçok tanınmış eseri benzer bir işlevi yerine getirmiştir. Belli bir araştırma alanının geçerli kabul ettiği problem ve yöntemlerin gelecekte uygulama yapacak kuşaklar için tanımlanmasında kullanılan bu eserlerin bilimsel etkinlikte böyle önemli bir rol oynamalarını sağlayan, içerdikleri bilimsel başarıların iki can alıcı özelliğe sahip olmasıdır. Bilimsel başarıların *paradigma* olarak adlandırılmasını sağlayacak bu iki önemli özellikten ilki, bu bilimsel kuramlardan her birinin temsil ettiği başarı ya da ilerlemenin, rakip bilimsel geleneklere bağlı olanları geleneklerinden koparıp kendilerine çe-

1 Thomas Kuhn, *Asal Gerilim*, 1994, s. 356.

kecek kadar yeni ve benzersiz olmasıdır. Bu başarıların ikinci özelliği ise, her çeşit sorunun çözümünü, gelecekte yeniden tanımlanacak bir bilimsel topluluğa bırakabilecek kadar açık uçlu olmalarıdır. İşte Kuhn, bu iki özelliği taşıyan bilimsel başarılara *paradigma* adını vermektedir. Bu durumda, *olağan bilim* de, belli bir bilim çevresinde ya da belli bir bilim dalında bağlı olunan paradigmanın ilkeleri tarafından yönlendirilen bilimsel etkinlik alanı olarak ele alınmaktadır (Kuhn, 1996: 10).

Kuhn'a göre, bilimsel etkinliğe model sağlayan bu türden başarıların -mevcut paradigmanın- incelenmesi, bir bilim öğrencisini ileride içerisinde çalışma yapacağı bilim topluluğunun bir üyesi olmaya hazırlayan en temel unsurdur. Olağan bilimin bütün amacı, karşılaştığı bütün olguları, bağlı olduğu paradigmanın sınırları içerisine sokarak açıklayabilmektir. Yani olağan bilim etkinliğinde bilim adamı, araştırdığı konuyu ve genel olarak dünyayı, bağlı olduğu paradigmanın çerçevesinden görmektedir. Bu bakımdan, "yaptıkları araştırma ortak bir paradigma üzerine kurulu olan insanlar, bilimsel uygulamada aynı kurallara ve ölçütlere bağlıdırlar. Bu bağlılık ve bunun sonucu ortaya çıkan fikir birliği, olağan bilimin, bir başka deyişle, belli bir araştırma geleneğinin doğması ve süregitmesinin önkoşullarıdır."[2]

Olağan bilim etkinliğinin temelinde bulunan paradigmanın önemini vurgulamakla birlikte Kuhn, yukarıda değinildiği kadar bağlayıcı paradigmalar olmadan da bilimsel etkinlikte bulunulabileceğini belirtir. Bir paradigma olmadan yürütülen bu tür bir etkinlik, bilimsel bir araştırma alanının henüz olgunlaşmamış, paradigma öncesi dönemine işaret eder. Bir paradigmanın ya da paradigma adayının olmadığı böyle bir dönemde, belli bir bilimin gelişmesiyle ilgili olabilecek tüm olguların önemi eşit ölçüde görelidir. Kuhn'a göre, bir paradigma, olağan bilim etkinliğiyle ilişkili olabilecek tüm etkenlerin önemini ayırt etme olanağı verir. Dolayısıyla, böyle bir olanaktan yoksun olan, yani bir paradigmaya bağlanmamış ve henüz ilk aşamalardaki olgu biriktirme işlemini gerçekleştiren bir bilimsel etkinlik, bir paradigma üzerine kurulmuş bilim etkinliğine göre çok daha şansa bırakılmış durumdadır. Ancak bir paradigmayla birlikte, hem olgu toplama işlemi hem de kuramsal gelişme, yönü belli, amaçlı etkinlikler haline gelir ki, bu bakımdan paradigma, biriktirilen olguların değerlendirilmesini ve düzenlenmesini sağlayan, Kuhn'un ifadesiyle, ku-

2 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 11.

ramsal ve yöntemsel bir inanç bütünü olarak karşımıza çıkar. Burada dikkati çeken nokta, paradigmanın, kuramsal ve yöntemsel olmasının yanı sıra, bilimsel etkinliği gerçekleştiren bilim adamları ya da bilim çevresinin bu paradigmaya güven duyarak ve inanarak iş görmesini sağlayacak bir inanç bütünü olarak da değerlendirilmesidir. Bilimsel etkinliğin temeline koyduğu *paradigma* kavramına ilişkin bu tanımıyla Kuhn, pozitivist görüşle karşıtlığını da açıkça ortaya koymaktadır.

Kuhn'a göre, çoğu bilimin gelişmesindeki ilk aşamaların en önemli özelliği, doğa üzerine birbirinden farklı birçok görüşün sürekli olarak yarış halinde olmasıdır. Bir paradigmaya ve daha kapalı türden bir araştırma alanına ulaşmış –ve bağlanmış- olmak ise herhangi bir bilim dalında olgunlaşmanın göstergesidir. Örneğin, Antik Çağdan 17.yy'a kadarki süreçte ışığın niteliği konusunda yaygın olarak kabul edilen bir görüş olmamıştır. Bunun yerine, her biri Epikuroscu, Aristotelesci ya da Platoncu kuramlar gibi farklı kuramlar tarafından desteklenen ve birbirleriyle sürekli yarış içinde olan birtakım okullar bulunmaktaydı ki, bu okullardan biri ışığı, cisimlerden çıkan parçacıklar olarak; diğeri, cisimler ile göz arasında kalan fiziksel ortamın değişimi olarak; bir başka okul ise ışığı, gözden çıkan yayılım ile fiziksel ortam arasındaki etkileşim olarak tanımlamakta ve bunların dışında da bu konuya ilişkin daha birçok yorum yapılmaktaydı. Bu okullardan her biri bağlı oldukları farklı bir metafizik görüşten güç almaktaydı ve her biri, kendi kuramlarına uygun şekilde gerçekleştirdiği gözlemler yoluyla, belirli bir optik olgular kümesine ilişkin en iyi açıklamayı kendilerinin yaptığını savunmaktaydı. Belirli bir paradigma tarafından desteklenmeyen ya da belirli bir metafizik görüşten güç almayan diğer gözlemler ise, *ad hoc* işleyişler olarak muamele görmekte ya da çözümü sonraki araştırmalara bırakılan önemli problemler olarak bir kenara ayrılmaktaydı. Oysa belirli bir bilimsel araştırma alanında iş gören rakip kuramlardan bir tanesinin paradigma olarak belirlenmesiyle birlikte, hem olgu toplama işleminin hem de kuramsal gelişmenin, yönü belli, amaçlı etkinlikler haline geldiği görülmektedir. Dolayısıyla, gelişmekte olan bir bilim dalı söz konusu olduğunda, bu araştırma alanına ilişkin görüş ayrılıklarının başlangıçtakine oranla büyük ölçüde azaldığı fark edilmektedir.

Kuhn'a göre, bir doğa biliminin gelişiminde, herhangi bir topluluk ya da birey, sonraki kuşak bilim adamlarının çoğunluğunu kendine çekebilecek düzeyde bir sentez yaratabildiği zaman diğer eski okullar zaman-

la gözden kaybolurlar. Bunun nedeni, eski görüşün savunucularının çoğunun yeni kurama yönelmesidir. Fakat bu, eski görüşün kendisinin ya da savunucularının tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Şu ya da bu şekilde eski görüşlere bağlı kalanlar daima vardır, fakat bunlar da zamanla meslek çevresinden silinirler ve çalışmalarına kimse kulak asmaz olur. Bununla birlikte, yeni kuram, rakipleri arasında daha güçlü görüldüğü için paradigma konumunu almıştır ve artık kapsamına giren tüm olguları açıklaması beklenir. Söz konusu bu beklentiye rağmen, Kuhn'a göre, galip kuramın, kapsamına giren tüm olguları açıklaması gerekmez, kaldı ki bunu yapamaz da zaten (Kuhn, 1996: 19).

Yeni kuramın paradigma olarak seçimi, bilimsel araştırma alanının yepyeni ve daha katı bir tanımını beraberinde getirir. Çalışmalarını bu paradigmaya uyduramayan ya da uydurmak istemeyen bilim adamları, araştırmalarına ya tek başlarına devam etmek ya da başka bir bilim çevresine bağlanmak zorunda kalırlar. Bilim çevresinin daha katı bir bilim tanımı altına girmesi, Kuhn'a göre başka sonuçlar da doğurmaktadır. Buna göre, bir paradigmaya bağlandıktan sonra artık bilim adamı, en önemli çalışmalarını yaparken alanı baştan aşağı yeniden kurmak, ya da başlangıç ilkelerinden yola çıkarak ortaya attığı her kavramın kullanılışını haklı çıkarmak zorunda değildir. Artık bilim adamı araştırmasına, kendisiyle ortak paradigmaya bağlı olan önceki bilim adamlarının bıraktığı noktadan devam edecektir. Ve böylece kendi konusunu, araştırdığı olguların en ince ve en saklı kalmış öğelerine sızabilecek kadar ayrıntılı şekilde inceleyebilme olanağı bulacaktır. Bu noktada, olağan bilim etkinliğinde bilim adamının kendi araştırma alnına yönelik baştan sona araştırma yapmak zorunda olmamasının sebebi, daha önceki bilimsel başarıların dile getirilmesi işinin, bilimsel ders kitaplarına ait olmasıdır. Sınırları belli bir paradigma tarafından belirlenen bilimsel etkinliğe ilişkin metinler oluşturulduktan sonra, bilim adamı araştırmaya bu metinlerin bıraktığı yerden devam edecektir.

İşte Kuhn, bilim topluluğunun tek bir paradigmayı kabul etmesi sonucunda ortaya çıkan bu profesyonel ve kapalı araştırma alanını "olağan bilim etkinliği" olarak tanımlar. Peki bu sınırları belli, kapalı araştırma alanının ne tür bir yapısı vardır? Öncelikle, bu türden bir bilimsel etkinlik, bilim çevresi için örnek ya da model olabilecek bir kuram olmaksızın yürütülemez. Dolayısıyla, ister paradigma öncesi dönem, ister bir ilk paradigmanın kabulünden sonraki dönem olsun, belirli bir bilim toplulu-

ğunun etkinlikte bulunabilmesi için, en azından bu söz konusu bilim topluluğunun bağlanmış olduğu bilimsel bir kuram, yani paradigma gereklidir. Kuhn, bilimsel etkinliğin temelini oluşturan "paradigma" kavramını daha anlaşılır kılabilmek amacıyla gramer alanından bir örnek verir. Bu örneğe göre, *Amo, Amas, Amat* dizisi, gramer alanı için bir paradigmadır. Çünkü bu dizi, diğer Latince fiillerin nasıl çekileceğini belirleyen biçimi gösterir. Bu uygulamada paradigmanın işlevi, her biri ilke olarak kendi yerine kullanılabilecek sayısız örneğin türetilebilmesini sağlamaktır. Bilimsel alanda ise, paradigmanın bu şekilde bir türetim kalıbı olarak kullanıldığı seyrek görülür. Böyle bir türetim kalıbı olmaktan ziyade, bilimsel alanda paradigma, hukuk alanındaki yasal bir belirlenim gibi, koşullar değiştikçe ya da zorlaştıkça daha özgül, daha ayrışmış hale getirilebilecek, yoruma açık bir model olarak kullanılmaktadır (Kuhn, 1996: 23).

Fakat bilimsel etkinlik için model olarak kullanılan bir paradigmanın, özellikle ilk ortaya çıktığı dönemde, gerek kapsam gerek sağladığı kesinlik bakımından çok sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Paradigmalar bilim topluluğunun önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunları çözümlemekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için sonraki üstün konumlarına ulaşabilmişlerdir. Paradigmanın başlangıçtaki başarısı sadece, seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilecek başarının habercisi olmasından kaynaklanır. Olağan bilim etkinliğinde ise bu başarı umudu gerçeğe dönüştürülür ki, bu başarıya ulaşma yolunda, paradigma için öğretici olan olgulara ilişkin bilginin genişletilmesi ve bu olgular ile paradigma arasındaki uyum derecesinin arttırılması gerekmektedir. Bu bakımdan, bir paradigmanın bilimsel etkinliğe iyi bir model sağlaması ve dolayısıyla başarılı olması, aynı zamanda bu paradigmanın daha ileri düzeyde ayrıştırılabilmesine bağlıdır.

Bu noktada Kuhn, olağan bilim araştırmasının ne türden bir etkinlik olduğunun anlaşılması için üç odak noktası belirler. Bu aynı zamanda, olağan bilim etkinliğinin üç farklı düzeyde ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Olağan bilim araştırmasının üç temel aşamasından ilki, önemli olguların belirlenmesidir. Paradigma tarafından ortaya çıkarılmış olgu sınıfı, bilimsel araştırmanın ilk aşamasını oluşturur. İkinci aşama, bu olgularla kuram arasında uyum sağlanmasıdır. Mevcut kuram ile doğa arasındaki uyumu kanıtlama çabası, bilimsel araştırmanın ikinci düzeyidir ve açıkça anlaşılabileceği gibi, paradigmaya ilk aşamadan çok daha fazla bağımlı durumdadır. Üçüncü olarak ise, kuramın daha da ayrıştırılması gel-

mektedir. Mevcut kuramı ayrıştırmaya yönelik bu tür deneysel bir çalışma, kuramın temelinde kalmış bazı belirsizlikleri ortadan kaldırır ve birtakım sorunların çözümlenebilmesini sağlar. Deneysel olduğu kadar kuramsal da olan bu tür bir çalışma, Kuhn'a göre, bu üçlü sınıflandırmanın en önemli aşamasını oluşturmaktadır.

Kuhn, bilimsel araştırma sorunlarının ayrıldığı bu üç ana katmanın, gerek deneysel gerek kuramsal açıdan olağan bilimin tüm yönlerini kapsadığını belirtir. Ona göre, en iyi bilim adamlarının bile konu edindikleri sorunların çoğu, olağan bilim alanının bu üç kategorisinden birinde yer alır. Bununla birlikte, bilimsel etkinlikte bu üç aşamadan birinde ele alınamayacak beklenmedik sorunlar her zaman ortaya çıkabilir. Zaten bilimsel çabayı bu kadar değerli kılan da bu beklenmedik sorunların çözülebilmesidir (Kuhn, 1996: 34).

Kuhn'a göre, bilimsel etkinlikte tek bir paradigmaya duyulan sonsuz güven, bilimsel araştırma alanının sınırlarını daraltan bir görüş kısıtlılığına neden olur. Olağan bilimin araştırma alanının çok dar olması da bu görüş kısıtlılığından kaynaklanmaktadır. Fakat bu tür bir kısıtlama bilimin gelişmesi için gereklidir. Bu süreçte paradigma bilim adamlarını, hemen hemen dışarıya tamamen kapalı ve sınırlı bir dizi sorun üzerine derinlemesine ve ayrıntılı inceleme yapmaya zorlar. Olağan bilim etkinliğinde doğa, paradigmanın sağladığı önceden hazırlanmış bir kutuya sığdırılmaya, yerleştirilmeye çalışılır. Bilim adamının olağan bilim araştırmasında yapması gereken sadece, doğayı paradigmanın sağladığı modele bakarak yorumlamaktır.

Olağan bilim etkinliğinde bilim adamı, araştırdığı olguları paradigmanın sağladığı modele uygun şekilde yorumlamak dışında, herhangi bir yenilik bulma peşinde değildir. Hatta paradigmanın sağladığı kutuya uydurulmayan olgular dikkate bile alınmayabilirler. Olağan bilim etkinliği sırasında bilim adamları yeni kuramlara ulaşmak gibi bir çaba taşımamakla birlikte, yeni kuramlar ortaya atan meslektaşlarına karşı da pek hoşgörülü davranmazlar. Kuhn'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, "olağan araştırma sürecinde ele alınan sorunların en çarpıcı özelliği, gerek kuramsal gerek olgusal olsun, büyük değişiklikler yaratmayı hemen hemen hiç amaçlamamış olmalarıdır."[3]

3 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 35.

Olağan bilim etkinliğinin bu özelliğine ilişkin Kuhn şu soruyu sorar: "Olağan bilimin hedefi, içerikte esaslı yenilikler bulmak değilse, hatta beklenen sonuca uzak düşmek bilim adamı için başarısızlık sayılıyorsa, olağan araştırmanın sorunlarını ele almak zahmetine neden giriliyor?"[4] Cevap şu ki, olağan araştırmada ele alınan sorunun sonucu önceden tahmin edilse de, hatta bu sorunun çözümü öğrenilecek hiçbir yenilik ortaya koymasa da, sorunun hangi yoldan, ne şekilde çözüleceği hâlâ belirsizdir. Olağan bilimin herhangi bir sorununu sonuca bağlamak, tahmin edileni yeni ve farklı bir şekilde başarmak demektir. Bunun için de, araç gereçle, kavramlarla ve yöntemle ilgili birçok karmaşık bulmacanın çözülmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kuhn, olağan bilimin tam bir "bulmaca çözme" etkinliği olduğunu belirtir. Bilim adamının azmini artıran en önemli etken de çözülen bulmacanın zorluk derecesidir ki, bilimsel araştırmanın sonunda başarıya ulaşan kişi bir bilim adamı olarak bulmaca çözmedeki ustalığını kanıtlamış olur.

Bulmaca çözme etkinliğinde geçerliliğini koruyan bir paradigma, yanıtı olduğu bilinen soruları seçmeye yarayan bir ölçüttür. Bir yanıtı olup olmadığı henüz bilinmeyen diğer sorular bilim çevresi tarafından ya görmezden gelinir ya da "metafizik" oldukları gerekçesiyle reddedilirler. Bilim adamları bu tür soruları başka bir bilgi dalının konusu olarak kabul eder, hatta bazen zaman harcamaya bile değmeyeceğini düşünerek görmezden gelirler. Bu bakımdan paradigma, bilim çevresini, sırf bulmaca şekline dönüştürülemediği için, toplumsal önemi olan birçok soruna yabancılaştırabilmektedir.

Kuhn'a göre, olağan bilimde bir kez araştırmaya girildikten sonra bilim adamının amacı bambaşka bir nitelik kazanır. Özellikle araştırma sürecinin başlangıcında bilim adamının tek düşüncesi, becerisini en iyi şekilde kullanarak, kendisinden önce hiç kimsenin çözemediği ya da daha iyi çözülebileceğini düşündüğü çetin bir bulmacayı çözme konusundaki iddiasıdır. Gelmiş geçmiş en büyük bilim adamlarının çoğu da tüm mesleki çabalarını bu türden bulmacalara adamışlardır. Bu noktada Kuhn, bilimsel bir bulmaca olarak sınıflandırılabilecek soru(n)ların özelliklerine değinir. Bir sorunun bulmaca olarak ele alınabilmesi için sadece bir çözümünün olması yeterli değildir; bunun yanı sıra, hem kabul edilebilir çözümlerin niteliklerini hem de bu çözümlerin hangi aşamalardan geçerek

---

4 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 36.

elde edileceğini belirleyen -sınırlayan- kuralların da mevcut olması gerekmektedir (Kuhn, 1996: 38).

Bilim adamı araştırmasında, bağlı olduğu paradigmanın kendisine sağladığı –kavramsal, kuramsal, yöntemsel ya da deneysel- ilkelerle hareket eder. Bilim adamı araştırdığı sorunu, yani bulmacasını, yeni bir yoldan çözerken paradigmanın kendisine sağladığı kurallara ve ilkelere göre etkinlikte bulunmaktadır. Bu ilkeler ve kurallar bulmacanın kurulmasına ve çözüm yollarının sınırlanmasına yardımcı olur. Fakat paradigma ile bilimsel kuralların birbirinden farklı şeyler oldukları unutulmamalıdır. Paradigmalar, kendilerinden tutarlı bir şekilde soyutlanarak elde edilecek herhangi bir araştırma kuralından hem daha öncelikli ve bağlayıcı, hem de daha eksiksiz olabilirler ve bu paradigmalar, olağan bilimi, geliştirilebilir kuralların müdahalesi olmadan da belirleyebilme özelliğine sahiptirler. Daha açık bir ifadeyle, paradigma, bu tür kurallar olmadan da olağan bilim etkinliğini yönlendirebilme özelliğine sahiptir. Fakat paradigma olmadan, araştırmada yürünecek yolun hangi ilkelerle sınırlandırılacağı belirsizdir. Paradigmanın bilimsel kurallara göre önceliğini vurgulayan Kuhn'a göre, belirli bir dönemdeki bilimsel araştırma etkinliğinin, hangi kurallara ve ilkelere dayanılarak yürütüleceği, bağlı olunan paradigma tarafından belirlenmektedir.

Bununla birlikte, olağan bilim sadece ilgili bilim çevresi önceden başarılmış problem çözümlerini kabul ettiği sürece kuralsız işleyebilir; öyle ki, paradigmalara ya da modellere duyulan güven ne zaman sarsılsa, kurallara gösterilen ilgisizlik de tamamen ortadan kalkmaktadır. Kuhn'a göre, bilim tarihine göz atıldığında özellikle paradigma öncesi dönemlerde, hangi sorunun, çözümün ve yöntemin ölçüt olacağına ilişkin hararetli tartışmalar sürdürüldüğü görülmektedir. Fakat bu tartışmalar genellikle bir fikir birliğine götürmek yerine çeşitli okulların birbirlerinden ayrışmasını sağlamaktadır. Kuhn, optik ve elektrik alanlarıyla, 17.yy kimyası ve 19.yy jeolojisini örnek göstererek, paradigma öncesi dönemde bilimsel araştırmaya ilişkin görüş ayrılıklarının bir paradigmanın ortaya çıkması ile birdenbire ortadan kaybolmadığına dikkat çeker. Bu tür tartışmalar olağan bilimin sürdürüldüğü dönemlerde yok denecek kadar azken, paradigma değişimlerinin yaşandığı bilimsel devrimlerin hemen öncesi ve sonrasında, bir başka ifadeyle, paradigmaların ilk kez saldırıya uğradığı ve sonra da değişime uğratıldığı dönemlerde düzenli olarak tekrar ortaya çıkmaktadırlar. Dolayısıyla, bilimsel etkinlikte kural arayışının or-

taya çıktığı iki farklı dönem bulunmaktadır. Bunlardan ilki, farklı kuramların yarış içinde olduğu paradigma öncesi dönemdir; kural arayışının ortaya çıktığı diğer dönem ise -daha sonra değinilecek olan- bilimsel devrimlerin hemen öncesi ve sonrasında yaşanan süreçtir.

Bilimsel etkinlikte kurallar bir tarafa bırakılıp yerine paradigmalar konduğunda bilim adamlarının ve onların uzmanlıklarındaki çeşitliliğin daha iyi anlaşılabildiğini belirten Kuhn'a göre, kesinleşmiş kurallar genellikle çok geniş bir bilim çevresi tarafından paylaşıldıkları halde, paradigmalar için böyle bir şey zorunlu değildir. Konuları bakımından birbirinden uzak alanların, örneğin astronomi ve botanik alanlarının uygulayıcıları son derece farklı kitaplardaki farklı başarı örnekleriyle yetişirler. Hatta birbiriyle yakından ilişkili alanların uygulayıcıları bile ortak kitaplardan ders görüp aynı başarılar üzerinde araştırma yapmış olmalarına rağmen, uzmanlıkları sırasında zamanla farklı paradigmalar benimseyebilirler. Kuhn bu konuya ilişkin şöyle bir örnek verir: "Atom kuramıyla ilgili biraz fikir sahibi olmak isteyen bir araştırmacı, saygıdeğer bir fizikçi ile ileri gelen bir kimyacıya, tek bir helyum atomunun molekül sayılıp sayılmayacağını sormuş. İki bilimci de hiç tereddüt etmeden cevap vermişler ama verdikleri cevaplar aynı değilmiş. Kimyacı helyum atomunun bir molekül olduğunu, çünkü gazların hareketleri ile ilgili kinetik kuramın çerçevesinde tam da bir molekülden bekleneceği gibi davrandığını söylemiş. Diğer taraftan fizikçi için ise helyum atomu molekül sayılamazmış çünkü moleküllere özgü bir spektrum özelliği taşımıyormuş. Bu örnekle, iki bilim adamının da aynı madde parçacığından söz ettikleri kabul edilse de, her birinin nesneyi kendi araştırma eğitimi ve uygulaması açısından gördüğü açıktır. Görüldüğü gibi, problem çözümündeki farklı deneyimleri, onlar için bir molekülün nasıl olması gerektiğini belirlemektedir."[5]

Bilimsel Etkinlikte Bunalım Dönemleri ve Bilimsel Devrimler

Az önce değindiğimiz gibi Kuhn'un, bir 'bulmaca çözme etkinliği' olarak ele aldığı olağan bilim, son derece birikimsel bir çabadır ve bu çabanın esas hedefi, bilimsel bilgi dağarcığının kapsam ve kesinlik bakımından düzenli olarak genişletilmesi konusunda başarı sağlamaktır. Bu noktada,

5 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 50.

bir paradigmanın sağladığı kavramsal araçlar, yine aynı paradigmanın belirlediği sorunları çözümlemekte yeterli oldukları sürece, bu araçların güvenli kullanılması sayesinde bilim en hızlı ilerlemesini kaydetmekte ve sorunların en derinlerine kadar işleyebilmektedir. Bağlı olunan paradigmaya duyulan güven sayesinde başarı sağlayan olağan bilim etkinliği sürecinde -ne olgu ne de kuram düzeyinde- yenilik bulma kaygısı bulunmaz. Hatta yürütülen araştırmanın başarılı olması tam da yenilik bulunmamasına bağlıdır. Çünkü olağan bilim, bağlı olduğu paradigmanın bütün gözlem ve deneyleri başarılı bir şekilde açıkladığını varsayar. Öyle ki, olağan bilim sürecinde karşılaşılan tek yenilik, araştırmaya konu edilen sorunun çözümündeki yeniliktir. Fakat zamanla olağan bilim etkinliğinde paradigmaya uymayan birtakım aykırılıklarla (beklenmedik olgularla) karşılaşılabileceğini belirten Kuhn, bu durumu, bir dizi kural içinde oynanan bir oyun sırasında istenmeden ortaya çıkan bazı yeniliklere benzetir.[6] Böyle bir durumda bu beklenmedik yeniliklerin bilindik birer olgu haline gelebilmesi için, bilim adamlarının bir dizi yeni kuram geliştirmesi gerekmektedir.

Kuhn'a göre, bilimsel etkinlikte ortaya çıkan bu aykırılıklar bilim topluluğu tarafından önce görmezden gelinir. Fakat aykırılıkların, hem kavram hem de gözlem düzeyinde elle tutulur hale gelmesi ve artık görmezden gelinememesi, bilimsel keşif sürecinin başladığının göstergesidir. Keşif sürecinin başlamasıyla birlikte öncelikle bu aykırılığın ortaya çıktığı alan olabildiğince geniş şekilde taranır. Bu keşif sürecinin sona ermesi, paradigmanın, bu beklenmedik ve bilinmedik olgu, artık bildik bir olgu haline gelene dek değiştirilmesiyle mümkündür; ve bilim adamı onu farklı tarzda görmeyi başarana dek, bu beklenmedik olgu, bilimsel bir olgu olarak kabul edilmez. İşte Kuhn, paradigmanın ve aykırılığın, birbirlerine uygun şekilde düzenlenmeye çalışıldığı bu sürece *bunalım dönemi* ya da *olağanüstü araştırma dönemi* adını verir.

Özetlemek gerekirse, bunalım dönemindeki bu bilimsel keşiflerde öncelikle bir aykırılık farkedilir. Daha sonra bu aykırılık gerek kavramsal gerek gözlemsel olarak görmezden gelinemez bir hal alır. Bu durumda bilim adamları, aykırılık yaratan olguyu açıklayabilmek için bilimsel kuramı yeniden düzenlemek zorundadırlar. Bu düzenlemenin sonucunda ise,

---

6 Belirli bir paradigmaya bağlı yürütülen bilimsel etkinliğin, bir dizi kurala bağlı yürütülen "oyun" düşüncesiyle ilişkilendirilmesi, Kuhn'un *paradigma* kavramının, Wittgenstein'ın *dil oyunları* düşüncesiyle benzerliğine dikkat çekmektedir.

paradigmanın kategorilerinde ve uygulamalarında bir takım değişiklikler meydana gelir. Görüldüğü gibi, bunalım dönemine geçişin başlaması için sadece bir aykırılığın ortaya çıkması yeterli değildir. Bu aykırılığın, olağan bilimin alışıldık bulmacalarından çok daha sıkıntılı bir hal almaya başlaması gerekmektedir.

Kuhn'a göre, her ne kadar olağan bilim etkinliği, yeniliklerin ve beklenmedik olguların, bilim çevresi tarafından baştırılmaya, görmezden gelinmeye çalışıldığı bir süreci içerse de, aynı zamanda yenilikleri ortaya çıkarma konusunda da fazlasıyla başarılıdır. Kuhn, bu yeniliklerin bilimsel etkinlikte ne gibi değişikliklere yol açtığının görülmesi için öncelikle olgu yeniliklerine, sonra da kuramdaki yeniliklere bakılması gerektiğini belirtir. Fakat bununla birlikte, olgu ve kurama ilişkin bu ayrımın son derece yapay bir ayrım olduğunun da altını çizer, çünkü bilimsel etkinliğin her sürecinde olduğu gibi, bilimsel keşif sürecinde de, olgu ve kuram aslında iç içe geçmiş şekilde iş görmektedir. Olağan bilim araştırması bir yenilik bulma peşinde değilse de, karşı örneklerin çıkmadığı bir bilimsel araştırma alanından söz etmek mümkün değildir. Bilim çevresinin bağlı olduğu paradigma ne kadar başarılı görünürse görünsün, zamanla karşı örneklerle, aykırılıklarla karşılaşılacaktır. Fakat olağan bilim araştırmasında asıl önemli olan bulmaca çözümüdür ve söz konusu bulmacanın varoluşu bile mevcut paradigmanın geçerli olduğu varsayımına dayanır. Tam da bu nedenle, "herhangi bir bulmaca çözümünde bir aykırılıkla karşılaşmak ve söz konusu bulmacaya çözüm bulmayı başaramamak, sadece bilim adamına gölge düşürür, kuramı bağlamaz" [7]

Kuhn, gerek paradigma öncesi dönemlerde, gerek de paradigma değişikliğine yol açan büyük bunalım dönemlerinde bilim adamlarının birçok kurgusal ve tam geliştirilmemiş kuram ortaya koyabildiğini belirtir. Buna rağmen sonuçta gerçekleşen yenilik bu tür kurgusal ve geçici varsayımlarda öngörülenden çok daha farklı olmaktadır. Bilim yapma etkinliğini baştan sona etkileyebilecek gerçek keşif, yalnızca deney ve geçici kuram birlikte uyum içinde geliştirilebildiğinde ortaya çıkmakta ve bir kuram ancak bu koşullarda "paradigma" adını alabilmektedir.

Açıktır ki, herhangi bir bilimin gelişmesinde kullanılan ilk paradigmanın genellikle bu alanda çalışan bilim adamlarının ulaştığı bütün deney ve gözlemleri başarıyla açıkladığına inanılmaktadır. Daha sonra ya-

7 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 81.

şanan gelişmeler ise daha etkili araçların yapılmasını ve uzmanlaşmış terimlerin geliştirilmesini gerektirmektedir. Bilim topluluğunun belirli bir paradigmaya bağlı olduğu bu süreçte ortaya çıkan uzmanlaşma, bir taraftan bilim adamının görüş açısında büyük bir daralmaya neden olurken, diğer taraftan da yeni paradigmaların geliştirilmesine karşı büyük bir direncin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu şekilde, söz konusu bilim dalı giderek katılaşırken, bu katılaşmanın yarattığı daralma, bilim adamlarının araştırma yaptıkları alanın en ince ayrıntılarına ulaşabilmelerini sağlamakta ve -Kuhn'un ifadesiyle dile getirilirse- bu sayede gözlemle kuram arasındaki uyum başka hiçbir yolla ulaşılamayacak bir kesinliğe ulaşmaktadır (Kuhn, 1996: 65).

Kuhn, olağan bilim etkinliğinin en belirgin özelliği olan bu katılaşma ve daralmaya rağmen, yeniliği fark eden bilim adamının da yine bu dar etkinlik alanının içinden çıktığını önemle vurgular. Çünkü yenilik sadece ne beklediğini kesinlikle bilen, dolayısıyla da yolunda gitmeyen bir şeylerin olduğunu fark edebilen kişi için söz konusudur; bu nedenle de, aykırılıklar yalnızca paradigmanın sağladığı zeminde ortaya çıkabilir. Kuhn'a göre, "bir aykırılığın algılanması, yani araştırmacının beklenmedik bir olgu ile karşı karşıya kalması, bilimsel etkinlikte meydana gelecek yeniliğin fark edilmesini sağlayan en önemli etkendir. Birşeylerin yolunda gitmediğine ilişkin bu ilk izlenim, olağan bilim araştırmasında meydana gelecek değişime yönelik keşfin başlangıcını oluşturur."[8]

Bu noktada, aykırılığın bunalıma yol açması için salt geçici bir karşı örneğin ortaya çıkmış olması yeterli değildir. Kuhn'a göre, paradigma ile doğa arasındaki uyumda bilim adamının birtakım zorluklar yaşaması her zaman söz konusudur ve bu zorlukların çoğu genellikle önceden kestirilemeyen süreçler içerisinde düzeltilir. Aksi takdirde, farkına vardığı her aykırılığı incelemeye kalkan bilim adamı asıl önemli işlerini bitirmeye ve alanında uzmanlaşmaya zaman bulamaz. Dolayısıyla, bir aykırılığın bilimsel araştırmayı derinden etkileyebilmesi için bu aykırılığın bütün bilim çevresi tarafından dikkate değer bulunması gerekir. Bu süreçte, aykırılığın ortaya çıktığı bilim dalının giderek daha çok sayıda ileri gelen üyesi, söz konusu aykırılığın incelenmesi için daha çok çaba göstermeye başlar. Direnç gösteren bu aykırılığa -soruna- yapılan ilk müdahaleler, mevcut paradigmanın kurallarını ve sağladığı yöntemleri gözden geçiren

8 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 57.

çabalardır. Fakat aykırılığın bilimsel etkinlik üzerindeki etkisi devam ettikçe, soruna, paradigmada irili ufaklı değişiklikler yaratacak şekilde müdahale edilmeye başlanır. Zamanla bilim çevresi paradigmada meydana gelen bu değişiklikleri rastgele, geçici uyarlamalar olarak nitelendirmeye başlar ve paradigmada gerçekleştirilen bu uyarlamaların sayısı arttıkça olağan bilimin temel kuralları da giderek belirsizleşir, öyle ki, mevcut paradigmaya dayalı olağan bilim sürecinde daha önceden çözülmüş sorunların -yerleşik kabul edilen- yanıtlarına bile artık kuşkuyla bakılmaya başlanır (Kuhn, 1996: 83).

Kuhn, bilim adamlarının, çalışma alanlarında ortaya çıkan aykırılıklara ve bilimsel bunalımlara verdikleri tepkiler üzerinde özellikle durur. Bilim çevresi tarafından bunalıma gösterilen tepki, bilimin nasıl bir etkinlik olduğunu anlamak bakımından oldukça önemlidir. Kuhn'a göre, bunalım döneminde bilim adamı, paradigmaya duyduğu inancı kaybederek aykırılıkları incelemeye başlasa da, kendisini bu bunalıma getiren paradigmayı kolay kolay terketmez. Hem en küçük zorlukta paradigmayı terk edip hem de bilim adamı olmaya devam etmek olanaksızdır. Çünkü olağan bilim etkinliğinin sürebilmesi ve eldeki bulmacaların tekrar tekrar yeni yollardan çözülebilmesi, diğer bir ifadeyle, bilimin her farklı dalında uzmanlaşmanın sağlanabilmesi için, bilim adamının mevcut paradigmaya göre etkinlikte bulunması gerekir.

Kuhn'a göre, doğaya bakış açımızı belirleyen bir ilk paradigma bulunduktan ve bilim adamı ya da bir bilim çevresi kendisini o paradigmaya bağladıktan –o paradigmaya güven duymaya başladıktan ve inandıktan- sonra artık paradigma olmadan araştırma yapmak diye bir şey söz konusu olamaz. Bilimsel bir kuram bir kez paradigma konumunu aldıktan sonra ancak hazırda yerini alabilecek yeni bir kuram varsa geçersiz kılınabilir. Bu demektir ki, bir paradigmanın reddi, diğer bir paradigmanın yerini almasıyla eşzamanlı değilse, reddedilen paradigma değil bilim olacaktır. Dolayısıyla, bunalım dönemindeki bir paradigma, sorunların çözülmesinde diğer kuramlara göre daha yeterli (başarılı) olduğu sürece geçerliliğini sürdürür, ta ki yeni olguları açıklama konusunda kendisinden daha yeterli bir kuram çıkana dek (Kuhn, 1996: 79).

Bu noktada Kuhn, bunalım dönemlerinin nasıl başladığı ve ne şekilde son bulacağına ilişkin iki evrensel özellik belirler. Bunalım dönemlerinin ilk özelliğine göre, bütün bunalımlar mevcut paradigmanın belirsizleşmesi ve bu şekilde olağan bilimin kurallarının gevşemesi ile başlar.

Bunalım dönemlerinin ikinci özelliği ise, tüm bunalımların üç farklı şekilde son bulma olanağı taşımasıdır. Bu üç farklı seçenekten birinde olağan bilim, bunalım yaratan sorunu çözebilecek esnekliği gösterir ve aykırılığın giderilmesini sağlar. İkinci seçeneğe göre, bunalımın son bulması sadece geçici bir dosyalama işlemiyle mümkün olur; bunalımı yaratan sorun çözülemediği takdirde bilim adamları tarafından daha sonra tekrar incelenmek üzere arşivlenir. Ya da üçüncü seçeneğe göre, bunalım, yeni bir paradigma adayının ortaya çıkması ve yeni paradigmanın kabulüne yönelik bir mücadele ile son bulur (Kuhn, 1996: 84). Bilimsel etkinlikte ortaya çıkan bunalımın sona ermesine ilişkin bu üçüncü seçenek, Kuhn'un *bilimsel devrim* adını verdiği ve bilim tasarımının en can alıcı noktasını oluşturan süreçtir. Mevcut paradigmanın işlevini yerine getirememesinden dolayı bilimsel etkinlikte yeni bir paradigmaya geçiş, bilimsel bir devrimdir.

Bununla birlikte, mevcut paradigmaya karşı rakip kuramların ortaya çıktığı bunalım döneminde bilim topluluğunun paradigmaya olan bağlılığından kaynaklanan direnç, mevcut paradigmanın kolay teslim olmamasını sağlar. Bu direniş sürecinde aykırılıklar, bilimsel bilginin tüm alanlarına yayılma fırsatı bulur. Kuhn'a göre, bilim tarihinde en önemli yeniliklerin aynı anda birçok araştırma alanında birden ortaya çıkması, olağan bilimin ne kadar güçlü bir geleneksel yapısı olduğunu ve bu geleneksel yapının ne kadar eksiksizce kendi değişimini hazırlayabildiğini gözler önüne serer. Ayrıca, bilim topluluğunun bağlı olduğu paradigma ne kadar geniş kapsamlı ve kesin ise, bir aykırılığın ortaya çıkması ve -eğer gerçekleşecek olursa- bunun sonucundaki paradigma değişimi de o kadar belirgin olur (Kuhn, 1996: 65).

Olağan bilim etkinliği -yani çoğu bilim adamının kaçınılmaz olarak hemen hemen tüm zamanını harcadığı etkinlik- bilim topluluğunun 'dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiği' varsayımı üzerine kuruludur. Bilimsel çabanın başarısı da, büyük ölçüde bilimsel topluluğun bu varsayımı gerektiğinde savunma konusundaki kararlılığından ileri gelmektedir. Bu nedenle olağan bilim etkinliğinde bilim adamı, kendi temel ilkeleri için yıkıcı olabilecek önemli yenilikleri bastırır. Bu özel çabaya rağmen, olağan bilim sürekli olarak raydan çıkar. Bu durumda –bilim etkinliği, varolan bilimsel uygulama geleneğini yıkacak derecede aykırı belirtilerden kaçamaz duruma geldiğinde- bilimsel etkinliği yepyeni bir ilkeler bütününe ve yeni bir bilim yapma temeline götürecek olan olağanüstü arayış-

lar başlamış demektir. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, olağan bilimde bulmaca çözümü için kullanılan bu araçların yenilenmesi büyük bir lükstür, dolayısıyla, sadece yenilenmeyi mutlaka gerektiren koşullarda gerçekleştirilir.

Yeni kuramların ortaya çıkışı ancak bilimsel alanda çok ciddi belirsizliklerin yaşandığı dönemlerde görülmektedir ki, bu tür belirsizlikler, olağan bilimin bulmacaları ile bunların bilim adamları tarafından öngörülen çözümleri arasındaki uyumsuzluktan, mevcut kuralların başarısızlığından kaynaklanır. Olağan bilimin bulmaca çözme etkinliğindeki başarısızlığının ve mevcut paradigmanın, sorunların çözümündeki yetersizliğinin anlaşılmasının sonucunda yeni kuramlar ortaya atılmaya başlar. Bu yeni kuramlar, aykırılıkların ortaya çıktığı ve bunalımın yaşandığı paradigmada büyük bir yıkıma sebep olurken, aynı zamanda, olağan bilimin temel sorunlarında ve bu sorunlara ilişkin tekniklerde büyük değişiklikler meydana getirirler.[9]

Bir durumun hangi koşullarda "aykırılık" olarak değerlendirilebildiğinin anlaşılması bakımından Kuhn, bilimsel araştırmada karşılaşılabilecek üç tür olgudan söz eder.[10] Bunlardan ilki, bağlı olunan paradigmanın zaten yeterince açıklayabildiği olgulardır. İkinci tür olgular, yapıları, bağlı olunan paradigmada öngörülen, fakat ayrıntıları ancak kuramın daha ileri düzeyde ayrıştırılmasıyla anlaşılabilecek olgulardır ki, bilim adamlarının üzerinde en çok araştırma yaptığı olgular bu ikinci başlık altında toplanan olgulardır. Fakat burada -ikinci tür olgulara ilişkin- araş-

---

9 Kuhn'un bu konuya ilişkin verdiği örneğe göre, İ.Ö. 2.yy ve İ.S. 2.yy arasındaki 400 yıllık süreçte gökbilimi alanında Ptolemaios sistemi ilk olarak geliştirildiğinde, gerek yıldızların gerek gezegenlerin hareketlerine ilişkin öndeyide bulunma konusunda büyük başarı sağlamıştı. Hatta o zamana dek hiçbir eski astronomi sisteminin bu kadar işe yaradığı görülmemişti. Ancak, bilimsel bir kuram için büyük başarı kazanmak, tam başarı kazanmakla bir değildir. O zamana kadarki astronomi sistemleriyle karşılaştırıldığında büyük başarı sağlamış olmasına rağmen, gezegenlerin hareketlerine ilişkin, Ptolemaios sistemiyle yapılan tahminler, eldeki gözlemlerle hiçbir zaman tam bir uyum içinde olmamıştır. Ve zamanla bilim adamları bu durumun daha da farkına varmaya başlamıştır. Öyle ki, bilimsel araştırma sonuçlarına göz atan bir kişinin, astronomi alanındaki karmaşanın, alınan doğru sonuçlardan çok daha hızlı bir şekilde arttığını görmemesi olanaksız hale gelmiştir. Artık kendi geleneksel bulmacalarını bile çözmekten aciz hale gelen bu paradigmayı yıkarak bilimsel bir devrim gerçekleştiren Copernicus'un kendisi de *De Revolutionibus* eserinde, devraldığı astronomi geleneğinin sonunda bir canavar yarattığını belirtmiştir. Bu durumda Copernicus'un yapması gereken, sadece olağan bulmaca çözme etkinliğini yıkmak değil, olgunlaşmış bir bilim dalı olan astronominin tüm öğelerini, kuram, gözlem ve yöntem açısından baştan sona gözden geçirmek olmuştur.

10 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 97.

tırmanın amacı yeni bir kuram oluşturmak değil, varolan kuramın daha ileri düzeyde ayrıştırılmasını sağlamaktır. Üçüncü olgu türü ise, yeni bilimsel kuramların oluşturulmasına yol açan tek olgu türüdür. Bunlar, eldeki paradigmaya uymakta direnen ve bu paradigma tarafından açıklanamayan olgulardır. Bilim adamının görüş alanında her türlü olguya kuramsal bir yer bulabilen paradigma, bu üçüncü tür aykırı olgular için kuramda bir yer bulamaz ve bunun sonucunda, paradigma, aykırı olgular karşısında giderek daha fazla güç kaybetmeye başlar.

Yeni Paradigmanın Seçimi

Kuhn'a göre, artık görmezden gelinemeyecek durumdaki aykırılıkların halihazırda açıklanamadığı bir bilimsel etkinliğin, böyle bir bunalım durumundan kurtulması, ancak yeni bir kuramın paradigma olarak seçilmesiyle, yani bilimsel bir devrimle mümkündür. Yeni bir kuramın benimsenmesi, bilim topluluğunun o zamana kadar bağlı olduğu olağan bilim etkinliğini düzenlemiş olan kuralların değişmesi anlamına gelir. Bu nedenle, bir kuram ne kadar özel bir uygulama alanına sahip olursa olsun, hiçbir zaman daha önce bilinenlere basit bir ilave yapmakla kalmaz. Yeni kuramın benimsenmesi, eski kuramın yeniden yapılandırılmasını ve önceki olguların yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Bu değerlendirme ve yeniden yapılandırma ise sık sık karşılaşılan ve bir tek kişi tarafından gerçekleştirilen bir durum değildir (Kuhn, 1996: 7).

Bilimsel Devrimlerin Yapısı'ndan sonra yayınlanmış olan *Asal Gerilim*'de Kuhn, rakip kuramlar arasındaki paradigma seçiminde geçerli olabilecek birtakım ölçütlere değinmiştir (Kuhn, 1994: 383). Bu ölçütler aynı zamanda sağlam bir bilimsel kuramın en önemli beş karakteristik özelliğini dile getirir:

1. Öncelikle, bir kuram doğru ve sağın olmalıdır. Bir kuramdan çıkarılacak sonuçlar, kuramın iş gördüğü alanın deney ve gözlem sonuçlarıyla tanıtlanmış bir uyum içinde olmalıdır.
2. Bir kuram tutarlı olmalıdır. Olgularla ve halihazırda kabul gören diğer kuramlarla tutarlılık göstermelidir.
3. Bir kuram geniş bir etki alanına sahip olmalıdır. Kuramın sonuçları, gözlemlerin, yasaların ve alt kuramların çok daha ötesine etki edebilmelidir.

4. Bir kuram yalın olmalıdır. Kendisinin yokluğunda tek tek yalıtılmış olan, ya da bir takım olarak karmaşık durumda bulunan olayları düzene sokmalıdır.
5. Bir kuram yeni bilimsel bulguların araştırılmasında verimli olmalıdır. Daha önceden bilinenler arasında, önceden dikkate alınmamış olguları ya da yeni olayları açıklamaya çalışmalıdır.

Bu beş belirgin özelliğin hepsi -doğru ve sağın olma, tutarlılık, geniş etki alanı, yalınlık ve verimlilik- bir kuramın bilimsel olarak değerlendirilebilmesi için gerekli standart ölçütlerdir. Yerleşik bir kuram ile yeni ortaya çıkan rakip kuram arasında bilim adamları bir seçim yapmak zorunda kaldıklarında bu beş özellik önemli bir rol üstlenerek kuram seçiminde ortak bir temel oluşturmaktadır.

İşte tam da bu noktada "birbiriyle yarışan kuramlar arasında seçim yapmak zorunda kalan bilim adamları, aynı ölçüt listesine bağlı kişiler olmalarına rağmen nasıl olup da farklı seçimler yapabilmektedirler?" sorusu büyük önem taşımaktadır. Kuhn'un bu soruya verdiği yanıt, onun 20.yy'ın diğer bilim felsefecileri arasında farklı bir yere sahip olmasının ardındaki nedendir aynı zamanda. Kuhn'a göre, bir kuramın bilimselliğine ya da paradigma seçimine ilişkin -nesnel olduğu kabul edilen- bu ölçütler tek başlarına yeterli değildirler. Birbiriyle yarışan kuramlar arasında bilim adamlarının yapmış olduğu seçimler, yalnızca ortaklaşa bilimsel ölçütlerle değil, bireysel yaşamöyküsü ve kişiliğe bağlı olan etkenlerle de ilişkilidir. "...birbirleriyle yarışmakta olan kuramlar arasında her bireysel seçim, nesnel ve öznel etkenlerin, ortak olan ve kişisel kalan ölçütlerin bir karışımına bağlıdır." [11]

Kuhn, bilimsel devrim dönemlerindeki paradigma seçimlerinde, yukarıda değinilen ve nesnel olduğu kabul edilen bilimsel ölçütlerin tek başına belirleyici olmadığını önemle vurgular. Toplumsal koşullar ve bilim adamının bireysel yaşamöyküsü, inançlar, gelenekler ve ideolojiler, gerek olağan bilim etkinliğinde, gerek de paradigma seçiminde çok önemli bir yer tutar. Olağan bilim aşamasında da, bunalım dönemindeki olağanüstü bilim aşamasında da, bilim adamının ya da bilim çevresinin, yaşamakta oldukları çağ, toplumsal koşullar ve bilim adamlarının bireysel deneyimleri, bilimsel etkinlik bakımından büyük önem taşır. Kuhn'a göre,

---

11 Thomas Kuhn, *Asal Gerilim*, 1994, s. 387.

bilim sadece bilimsel ilkeler ve ölçütlerle iş görmez. Yaygın pozitivist görüşün aksine bilim, bilimdışı öğeleri de içeren bir etkinliktir, hatta bilimsel etkinliğin tam merkezinde paradigmaya duyulan inanç yatmaktadır.

Kuhn'a göre, paradigma değişimini içeren bilimsel devrim aşamasında esas konu, bilim çevrelerinden hiçbirinin henüz tam anlamıyla çözdüğünü iddia edemediği sorunlara ilişkin araştırmayı, gelecekte hangi paradigmanın yönlendireceğidir. Farklı bilim yapma tarzları arasında bir seçim yapılması gerekmektedir ve söz konusu koşullarda bu seçim, geçmiş başarılardan çok, geleceğe dönük vaatlere dayanmaktadır; öyle ki yeni paradigmayı bilimsel devrimin erken aşamalarında benimseyen bir araştırmacının, yeni paradigmanın ileride karşılaşacağı birçok sorunu çözebileceğine inanması gerekir. Böyle bir karar ise ancak inanç üzerinden verilebilir.

Bilimsel etkinliğe ilişkin bir diğer önemli nokta, Kuhn'un *bilimsel devrim* olarak adlandırdığı paradigma değişimlerinin bilim adamının araştırması üzerinde yarattığı etkidir. Kuhn, "paradigma" kavramının ve paradigma değişimlerinin bilimsel araştırma üzerindeki etkisinin anlaşılması için Gestalt Psikolojisinden yararlanır ve paradigmanın işlevi ile Gestalt psikolojisindeki algılama kalıpları arasındaki benzerliğe dikkat çekerek, paradigma değişimlerini, bir görsel kalıptan bir diğer görsel kalıba geçilmesi olarak değerlendirir. Birer algılama kalıbı olarak paradigmalar, bilim adamlarının, çeşitli durumları bir benzerlik çerçevesinde görme yeteneği kazanmasını sağlamaktadır. Bu noktada, dünyayı paradigmanın kendisine sağladığı kalıba uygun şekilde algılayan bilim adamı, olağan bilim geleneğinin değiştiği devrim dönemlerinde çevresini algılamayı yeniden öğrenmek durumundadır. Bunu yaptıktan sonra ise araştırma dünyası birçok noktada eskiden yaşadığı dünyayla bağdaşmayan ölçüler taşıyacaktır (Kuhn, 1996: 112).

Paradigmaları, dünyanın *belirli bir şekilde* algılanmasını sağlayan algılama kalıpları olarak değerlendiren Kuhn'un bu görüşleri doğrultusunda, olağan bilim etkinliği de aynı zamanda bir "yorumlama" etkinliği olarak karşımıza çıkar. Eldeki verileri yorumlama işinin, bir paradigmaya bağlı yürütülen bilimsel araştırmanın merkezinde bulunduğunu belirten Kuhn'a göre, olağan bilimde bilim adamı, araştırdığı olguları ve aynı zamanda genel olarak dünyayı paradigmasının kendisine sağladığı modele bakarak yorumlamaktadır. Oysa yeni bir paradigmaya geçiş aşamasında bu tür bir yorumlama etkinliği söz konusu değildir. Paradigma değişimlerinde bir paradigmanın sunduğu kalıbın, başlangıçta bir bütün olarak

–taşıdığı tüm özelliklerle- kabul edilmesi gerekir. Ancak bu kabulün ardından, yeni paradigma benimsenerek olağan bilim araştırmasına geçilmesiyle birlikte, yorumlama etkinliği de başlamakta ve varolanlara yeni bir gözlükle, yeni bir çerçeveden bakılabilmektedir.

Bu çerçeve değişiminin ardından yeni paradigmayı benimseyen bilim adamı, baktığı şeyin, eskiden baktığı aynı olgu, aynı dünya olduğunu bildiği halde, bu nesneler bütününü bir sürü ayrıntısına kadar kökünden dönüşmüş olarak bulur. Baktığı dünya aynı olmasına rağmen, gördüğü yeni ve farklı bir dünyadır. Kuhn'un ifadesiyle, "yeni paradigmayı benimseyen bilim adamı bir yorumcu olmaktan çok, ters görüntülü mercek takan birine benzer. Daha önceden baktığıyla aynı olduğunu bildiği bir nesneler bütününe bakmasına rağmen, bunları birçok ayrıntısına kadar kökünden dönüşmüş olarak bulur." [12]

Paradigmaların, bilim adamlarına adeta yol gösterici birer harita sağladığını belirten Kuhn'a göre, bir bilim adamının, benimsediği paradigma sayesinde edindiği becerinin içinde, kuram, yöntem ve ölçüt, birbirlerinden ayrılamaz bir bütün oluşturur. Bu nedenle, bilimsel devrim sonucu paradigma değiştiği zaman hem problemlerin hem de önerilen çözümlerin geçerliliğini belirleyen ölçütlerde de önemli değişimler meydana gelir (Kuhn, 1996:109). Bilimsel devrim sonrasında yeni bir paradigmanın peşinden giden bilim adamları yeni araçlar benimserler ve farklı yerlere bakmaya başlarlar. Fakat daha da önemlisi, daha önceden eski paradigmanın araçlarıyla baktıkları olgulara, yeni paradigmanın gözünden tekrar baktıklarında yeni ve farklı şeyler görürler. Paradigma değişimleri bilim adamlarının, araştırdıkları doğa alanını ve genel olarak dünyayı daha farklı şekilde görmelerine neden olur.

Paradigma değişimleri söz konusu olduğunda, Kuhn'a göre, tüm bilimsel devrimlerin, Copernicus'la, Newton'la, Lavoisier'le ya da Einstein'la yaşanmış olan, bilim tarihinin geniş çaplı paradigma değişimleri kadar büyük ölçekli olması gerekmez. Dikkatli bir bilim tarihi incelemesiyle, büyük devrimlerin yanında küçük bilimsel devrimlerin de yaşandığı kolaylıkla fark edilebilecektir. Hatta bu devrimlerden bazıları sadece belirli bir uzmanlık alanının üyelerini etkileyebilecek kadar sınırlı bir alanda gerçekleşseler de, böyle küçük bir çevrede yeni ve beklenmedik bir olgunun bulunmasına bile bir devrim gözüyle bakılabilmektedir. Bu nokta-

12 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 122.

da Kuhn, özellikle bu tür küçük ölçekli devrimlerin "görünmez"liğe yakın bir özellik taşıdığını ve bilimsel devrimlere bu özelliği kazandıranın - aynı zamanda çağdaş olağan bilim etkinliğinin yaygınlaştırılmasını sağlayan araçlar olan- bilimsel ders kitapları olduğunu belirtir.

Gerek bilimsel çevrede okutulan ileri düzeydeki eserler, gerek de bilimi halka aktarmak için günlük dile daha yakın bir betimleme kullanılan ders kitapları, mevcut bilimsel etkinliğin yaygınlaştırılması için kullanılan birer eğitim aracıdır. Bu nedenle de, olağan bilimin ölçütlerinde, sorunlarında ve dilinde meydana gelen her değişiklikte, yani her paradigma değişikliğinde yeniden yazılmaları -ya da yeniden düzenlenmeleri- zorunludur (Kuhn, 1996: 137). Ders kitapları bilimsel devrimden sonra yeniden yazılırken sadece yeni olağan bilim görüşünü aktaracak şekilde düzenlenirler. Öyle ki, kendilerinde bu değişikliği yaratan devrimin varlığını bile gizlerler. Bilimsel ders kitapları, farklı paradigmalara bağlı olan önceki bilim etkinliklerine değinmeden, yalnızca çağdaşı oldukları, kabul gören olağan bilim etkinliğinin özelliklerini aktarırlar. Dolayısıyla özellikle pozitivist bakışın yaygınlık kazandığı dönemden itibaren bilim, bilimsel etkinliğin başlangıcından bu yana hep aynı paradigmayla benzer sorunları çözmeye çalışan bir etkinlik olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu ders kitaplarında çağın bilim adamları, sürekli aynı kalan, değişmemiş bir sorular dizisi üzerinde çalışan insanlar olarak gösterilmektedir ki, bilimsel ders kitaplarının bu özelliği, bilimi, sürekli yetkinleşen, bilgi birikimiyle doğrusal olarak ilerleyen bir etkinlik olarak gösterme eğiliminden kaynaklanır. Kuhn'a göre, bilimsel ders kitaplarında, bilim tarihinin böyle yanlış bir şekilde kurgulanması ve aktarılması, bilimsel devrimleri görünmez hale getirmektedir. Ders kitaplarındaki kurguya göre, tarihteki bütün bilim adamları, bilimsel girişimin en başından beri bugünün paradigmalarında bulduğumuz tikel amaçlara yönelmişlerdir. Oysa gerçekte, çağdaş olağan bilimin bulmacalarından birçoğu son bilimsel devrime kadar ortada bile değillerdi.[13] Önceki bilim adamları kendi sorunlarına,

13 Ders kitaplarının yol açtığı bilimsel devrimlerin görünmezliğine ilişkin Kuhn'un verdiği bir örneği aktarmak gerekirse, uzun bir süre boyunca yaygın olarak Newton'un ortaya koyduğu bir yasa olarak düşünülen "yer çekimindeki güç değişmezi"ne ilişkin yasa, aslında Newton'un da ifade ettiği gibi çok daha önceleri Galileo tarafından keşfedilmiştir. Oysa ders kitaplarına göz atıldığında, Galileo'nun bu yasayla ilgili herhangi bir çalışmasından söz edilmediği fark edilir. Kuhn'a göre ders kitapları, paradigma değişimlerini gizleyerek bilimsel etkinliği bağlı oldukları paradigmaya uygun şekilde kurguladığından dolayı, bugünün bilim adamları, ders kitaplarından aslında çarpıtılmış bir bilim tarihini miras almaktadır.

kendi araçları ve kendi çözüm ilkeleriyle –kendi paradigmalarıyla- yaklaşırken, bilimsel ders kitapları bilimi, geçmişten bugüne hep tek bir paradigmaya bağlı kalarak aynı bulmaca çözümü etkinliğinin gerçekleştirildiği bir süreç olarak aktarmaktadır.

Bilimsel ders kitaplarının bu özelliği sadece devrimleri görünmez kılmakla kalmaz, bunun sonucu olarak, bilimin birikimsel olarak ilerleyen bir etkinlik olarak algılanmasına neden olur. Oysa bilimsel ilerlemenin en önemli öğeleri olan bu bilimsel devrimler, birikimsel değil gelişimsel bir sürecin parçalarıdırlar. Bu devrimlerin en önemli özelliği, yeni bir paradigmanın, kendisiyle bağdaşmayan eski paradigmanın yerini kısmen ya da tamamen alabilmesidir. Kuhn'a göre, gerek siyasi gerek bilimsel devrimlerin önkoşulu, mevcut düzenin bunalım yaratacak düzeyde işlerliğini yitirdiğini haber veren belirtilerin görmezden gelinemez duruma gelmesidir. Devrimin gerçekleşmesi sonucunda, rakip siyasi kurumlar arasında yapılan seçim gibi, rakip paradigmalara ilişkin seçim de aslında birbirinden tamamen farklı toplumsal yaşam tarzları arasında yapılacak bir tercihtir (Kuhn, 1996: 92).

Bu nedenle, bir bunalım döneminde yeni paradigmanın eskisinin yerini alabilmesi ve bu yeni kuramın sağlam kanıtlamalar üreten ve bunları çoğaltabilen bir düzeye getirilebilmesi için öncelikle bir grup ilk taraftar bulması gerekmektedir. Bu tür bir kuram değişikliğinde doğanın yeniden yorumlanışı öncelikle birkaç bireyin zihninde gerçekleşir. Bunlar, bilimi ve dünyayı farklı şekilde görmeyi başarabilen ilk kişilerdir. Kuhn, yeni paradigmanın ilk grup taraftarlarının bu geçişi yapmalarını kolaylaştıran iki koşul olduğunu belirtir. Öncelikle, bu bireylerin dikkati, her seferinde bunalım yaratan sorunlar üzerinde yoğun şekilde toplanmıştır. İkincileyin, bu kişiler diğer meslektaşlarına göre ya çok daha genç ya da bunalımın ortaya çıktığı alanda çok yenidirler; dolayısıyla, geleneksel uygulama bu kişileri, eski paradigmanın belirlediği kurallara ve dünya görüşüne çağdaşları kadar koşullayamamıştır.

Bu noktada, bir kuramın yeterli sayıda taraftar toplayarak, yeni paradigma olarak benimsenebilmesi için Kuhn'a göre, iki önemli özelliği taşıması gerekmektedir. Buna göre, yeni bir paradigma adayının, eski paradigmanın yanıtlayamadığı önde gelen ve genel olarak bilim çevresinde önemli görülen bir soruna çözüm getirmiş olması gerekir. Ve ikinci olarak, yeni paradigma, kendisinden önceki paradigmanın somut sorun çözümleme becerisinin büyük bir kısmını korumaya elverişli olmalıdır (Kuhn,

1996: 169). Yeni kuram ancak bu iki koşulu sağladığı takdirde taraftar bulabilecektir.

Bilimsel devrim dönemlerinde eski paradigmanın savunucuları, ortaya çıkan yeni olguların ve sorunların eski paradigmanın sağladığı çerçeveye uydurulabileceği inancıyla yeni paradigmaya karşı direnç gösterirler. Bu durumda yeni kuramın savunucuları, karşı tarafı ikna etmek için birtakım iddialar öne sürer. Bu iddialardan en önemlisi ve en etkilisi, yeni kuramın, eski paradigmayı bunalıma sürükleyen sorunları çözümleyebileceği iddiasıdır. Yeni paradigmanın tercih edilmesini sağlayabilecek bir başka neden ise, yeni kuramın eskisinden daha derli toplu, daha uygun ya da daha basit olduğunu ifade eden, bilim adamının hangi kuramın daha uygun ya da daha estetik olduğuna ilişkin duygularıdır. Kuhn bunları, tam olarak ifade edilemeyen –duygusal- kanıtlamalar olarak değerlendirir.

İlerlemeci Bilim Anlayışına Karşı "Eş-ölçüştürülemezlik" ve Devrimsel Gelişme

Paradigma değişimlerinde gerek eski paradigmanın savunucuları gerek de önerilen yeni kuramın savunucuları, karşı kuramın taraftarlarını kendi paradigmalarına çekmek isterler. Fakat iki tarafın da kendi görüşlerini kanıtlamak amacıyla gösterdikleri çabaya rağmen, Kuhn'a göre, rakip paradigmaların destekleyicileri, birbirlerinin görüş açıları ile bağlantı kurmayı tam olarak başaramazlar. Bunun nedeni, devrim öncesi ve devrim sonrası olağan bilim geleneklerinin *eş-ölçüştürülemez* olmasıdır. Öncelikle, rakip paradigma savunucuları, paradigma tarafından çözümlenmesi gereken sorunların neler olduğu konusunda tam olarak anlaşamazlar. Çünkü bilim ölçütleri ve bilim tanımları aynı değildir. Yine tam da bu nedenle, aynı dünyayı farklı kalıplar ve farklı ölçütlerle anlamlandırmaya çalışmalarından dolayı, farklı kuramların savunucuları arasında "yanlış anlamalar" ortaya çıkacaktır. Yeni kuram, eski paradigmadan doğduğu için, bu paradigmanın önceden kullanmakta olduğu söz dağarcığını ve araçları içermesi doğaldır. Fakat ödünç alınmış bu öğeler artık yeni paradigmada büyük ölçüde dönüştürülmüş olarak kullanılmaktadır. Eski terimler, kavramlar ve deneyler yeni paradigmanın kapsamında birbirleriyle yeni ilişkiler içine girerler. Bu durum iki rakip kuram arasında yanlış anlamalara yol açar. Rakip kuramların savunucularının tam olarak iletişim kura-

mamalarının ardındaki bir diğer ve Kuhn'a göre en temel neden ise, rakip kuramların savunucularının artık farklı dünyalarda etkinlikte bulunuyor olmalarıdır. Fakat bu durum rakip paradigmaların savunucularının, 'şeyleri, nasıl isterlerse öyle gördükleri' anlamına gelmemektedir. Aynı dünyaya bakmakta olan farklı kuramların savunucuları, sadece baktıkları yerlerde farklı şeyler görmekte ve bunların arasında farklı ilişkiler kurmaktadırlar. Bir grup bilim adamı için kanıtlanması mümkün olmayan bir şeyin, diğer bilim adamlarına doğal görünmesi de bu sebeptendir (Kuhn, 1996: 150).

Kuhn'a göre, yeni bir paradigma ilk taraftarlarını bulduktan sonra bu taraftarlardan, benimsedikleri paradigmayı iyileştirmeleri ve yeni paradigmanın olanaklarını araştırmaları beklenir. Böylece yeni paradigmanın lehindeki kanıtlamaların gücü ve sayısı gittikçe artacaktır. Daha çok bilim adamı saflara katılacak ve yeni paradigmanın araştırılması sürecektir. Zamanla, paradigmaya bağlı deneylerin, araçların, makalelerin ve kitapların sayısı çoğalacaktır. Yeni görüşün verimliliğine inanmaya başlayan daha birçok kişi, yeni olağan bilim yapma tarzını benimseyecektir, ta ki dışarıda eski paradigmaya bağlı sadece birkaç taraftar kalana dek. Hatta bazen paradigma değişikliğinin tam olarak gerçekleştirilebilmesi için bütün bir kuşağın geçmesi gerekecektir.

Bununla birlikte, birbirlerinden farklı iki evren anlayışı öngörmelerinden dolayı, rakip paradigmalardan biri diğerinden daha değerli görülemez. Paradigma değişimlerinde, aynı dünyaya ilişkin farklı tasarımları, farklı kalıp ve ölçütleri içeren eski kuramın -eski paradigmanın- hatalı olduğu söylenemez. Kuhn'un ifadesiyle, "direnişin kendisinin mantık dışı ya da bilim dışı olmaya başladığı bir nokta bulunamaz."[14] Paradigmalar, farklı dünyalardan söz ettikleri için birbirleriyle ölçüştürülemezler; dolayısıyla da, eski paradigma, yerini alacak yeni kuram tarafından yanlışlanmış olmaz. Eski paradigma yokolmamıştır, yalnızca kendisine duyulan güveni kaybetmiştir ve artık kabul görmemektedir.

Kuhn'a göre, bilim topluluğu, geçmiş paradigmayı reddederken onunla birlikte bu paradigmayı kapsamış olan kitap ve makalelerin de çoğunu dikkate değer bulmayarak bir kenara iter. Daha önce de belirtildiği gibi bu durum, bilimsel etkinlikte, geçmişten bugüne –birikimsel olarak– doğrusal bir ilerlemeyle gelindiğinin düşünülmesine neden olur. Oysa

14 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1996, s. 159.

Kuhn'a göre, asıl ilerleme olarak görülmesi gereken, paradigma değişikliğidir. Bu ise bilimin, doğrusal değil, devrimsel olarak ilerlediği anlamına gelmektedir.

Birikimsel ilerleme sadece olağan bilim etkinliğinde eksiksiz olarak görülebilir. Ve bu da ancak, belirli bir paradigmaya bağlı olağan araştırma etkinliğinde bulunan bilim adamları tarafından tam olarak görülür. Olağan bilim sürecinde bilim adamı, araştırma konusunda derinleşerek uzmanlığını arttırabilirken, diğer bilim görüşleriyle ya da bilim alanlarıyla iletişimini zayıflatır. Dolayısıyla, olağan bilim için söz konusu olan birikimsel ilerlemede bilim, bir yandan derinlemesine gelişirken, diğer taraftan kendisini sınırlandırmaktadır. Bu sınırlandırma ise gerçek anlamda bir ilerlemeye ve genişlemeye imkan vermemektedir. Bilimsel devrimler ise karşıt taraflardan birinin zaferiyle sonuçlanarak, bilimde birikimci olmayan gelişimci bir ilerlemeye olanak sağlar. Bilimsel etkinlikte gerçek anlamda ilerleme, olağan bilimin bilgi dağarcığının genişletilmesi bakımından birikimsel olarak değil, daha fazla bilimsel sorunun çözülebilir olması ve daha fazla olgunun açıklanabilir olması bakımından bilimsel devrimlerle gerçekleşir. Fakat bu, bilimsel devrimlerin bilim adamlarını gerçeğe daha fazla yaklaştırdığı anlamına gelmemektedir. Kuhn, bilimsel devrimler yoluyla gerçekleştirilen bu gelişimsel süreci, ilkel başlangıçlardan yola çıkan bir evrim süreci olarak değerlendirir (Kuhn, 1996: 170). Bununla birlikte, bu evrim sürecinin belli bir yere, belli bir hedefe doğru gittiğini gösterecek hiçbir şey yoktur. Kuhn'a göre, bu belirsizliğin ve insanın her şeyi nesnel olarak bilme isteğinin yarattığı rahatsızlıktan kurtulabilmek ise, insanın, 'bilmek istediklerine doğru' yol alan bir evrim düşüncesinin yerine 'bildiklerinden yola çıkan' bir evrim düşüncesini koyabilmesi ile mümkündür.

Tüm bu görüşlerinde Kuhn, bilimsel araştırmaya model sağlayan birer algılama kalıbı olarak gördüğü paradigmaların, öncelikle bilimi nasıl oluşturduğunu, daha sonra ise doğayı nasıl kurduklarını açıklamaya çalışır. "Paradigma" kavramını bilim tasarımının temeline koymasının nedeni de budur. Paradigmalar, birer algılama kalıbı olarak doğaya ilişkin bilgi dile getirilmesine olanak verirken, diğer taraftan bilimsel başarı örnekleri olarak bilimsel araştırmanın yürütülebilmesini sağlarlar. Paradigma öncesi dönemlerin ardından gelen "olağan bilim", "bunalım dönemi" ve "bilimsel devrimler"in birbirini izlemesinden oluşan bilim etkinliği, bir bütün olarak, doğrusal değil devrimsel bir sürece işaret

eder. Bu aynı zamanda, hedefi ve yönü belli olmayan bilimsel bir evrim sürecidir.

Kuhn'un Bilim Tasarımının Dönemin Diğer Bilim Tasarımlarıyla İlişkisi

20.yy'da bilimin neliğine ilişkin yürütülen tartışmaların içinde yer alan ve her biri farklı bir bilim tasarımı ortaya koymuş olan Popper, Lakatos, Quine ve Feyerabend gibi önemli düşünürlerin görüşleri, Thomas Kuhn'un son dönem felsefe tartışmalarındaki yerinin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından büyük önem taşır. 20.yy'da bilim felsefesi alanında yer alan bu tartışmalar, günümüzde epistemoloji alanına yansıyan tartışmaların ve "bilgi" kavramındaki dönüşümün de habercisi olma özelliğini taşımaktadır.

Son dönem felsefe tartışmalarında bilimsel alana ilişkin saptamalarıyla dikkat çeken bir kuram ortaya koyan K.R. Popper, bilim tasarımının kimi noktalarında mantıkçı-pozitivizme karşıt düşünceler ortaya koymuş olsa da, neopozitivizmin 'toplumsal bağlamından koparılmış' bilim görüşünün etkilerini taşımaya devam etmesinden dolayı pozitivist bilim görüşünün yerinden edilebilmesi bakımından güçlü bir etki yaratmayı başaramamıştır.

Bilimi metafizikten arındırma çabasında olan Viyana Çevresi düşünürleriyle benzer şekilde, asıl amacının bilim ile bilim olmayan arasına sınır koymak olduğunu belirten Popper'in kuramının temelinde "eleştirellik" bulunur. Ona göre eleştirel olmadan ussal olmak ve felsefe yapmak mümkün değildir. Eleştirellik, mevcut kuramın çürütülebilmesini ve yine eleştirilebilecek yeni kuramlar ortaya koyarak bilimsel etkinliğin nesnel bir şekilde sürdürülebilmesini sağlar.

Bir taraftan deney bilimlerini, diğer taraftan mantığı ve metafiziği birbirinden ayırabilmeyi sağlayacak bir ölçüt bulma sorununu "sınır koyma sorunu" olarak adlandıran Popper'e göre, bu sınır, Viyana Çevresi düşünürlerinin öne sürdüğü gibi bilimle metafizik arasına değil, bilimle bilim olmayan –sözde bilim- arasına konmalıdır. Pozitivist yaklaşımın, metafizik önermeleri deney bilimleri alanından temizlemeye çalışırken, aslında metafiziğin bilimsel alana daha çok yayılmasını sağladığını belirten Popper, metafiziğin deney bilimleri açısından değersiz olduğunu düşünmez. Ona göre, bilimin ilerlemesini engellemiş metafizik düşüncelerin yanında, bilime kaynaklık etmiş başka metafizik düşünceler de vardır. Bu-

nunla birlikte, metafizik düşünceler tarih boyunca bilimin ilerlemesine yardım etmiş olsalar bile, metafizik düşüncelerle bilim arasına bir sınır çekmek bilginin mantığının ilk ödevi olmalıdır (Güzel, 1998; 49). Bu sınırı çekecek ölçüt ise *yanlışlanabilirlik*tir. Bir kuramın bilimsel olması, o kuramın belirli koşullar altında yanlışlanabilme olanağına sahip olmasına bağlıdır. Sınamaya izin vermeyen kuramların bilimsel olarak nitelendirilemeyeceğini belirten Popper'in bilim tasarımında bilim adamı, önyargılarından, kanılarından, inançlarından, ideolojilerden arınmış bir şekilde araştırma yapar ve kuramını yanlışlamaya çalışır. Bilim adamı, yanlışlayan bir örnekle karşılaştığında kuramını terk etmeye hazırdır. Bilimsel ilerleme de ancak bu ussal yanlışlamalar yoluyla, 'sürekli devrim'ler sayesinde gerçekleşir, Kuhn'un savunduğu gibi, nadiren görülen ve bilim topluluğunun inanç sisteminde meydana gelen büyük kopmalar yoluyla değil.

Bu noktada Kuhn, görüşlerinin Popper'in bilim tasarımıyla bir takım benzerlikler taşıdığına ilişkin eleştirileri kabul eder. Kuhn'a göre Popper de kendisi de, bilimsel araştırmanın mantıksal yapısından çok, bilimsel bilgiye ulaşılan süreçle ilgilenmektedirler. Hatta bu sürece ilişkin benzer açıklamalarda bulundukları da olmuştur. Fakat aynı yolu yürür gibi görünseler de bu açıklamaları yapmaktaki amaçları kesinlikle farklıdır. Kuhn bir bilim adamının olağan bilim etkinliği sırasında yaptığı işin bulmaca çözmek olduğunu belirtmekte, Popper de benzer şekilde, bilimsel etkinliğin bir problem çözme etkinliği olduğunu ve bilim adamının başarısının da bu problemleri çözümleyerek yeni problemlere ulaşmak olduğunu vurgulamaktadır. Fakat burada Kuhn'un kastettiği, bir paradigmaya bağlı problem çözümüdür ve bu bulmaca çözme etkinliğinde bilim adamı Popper'in savunduğu gibi, inançlarından ve içinde yetiştiği bilim çevresinin öğretilerinden yalıtılmış bir şekilde eleştirel olarak iş göremez. Kuhn'a göre, bir bilim adamı sadece bağlı olduğu paradigma problem çözümlerinde yetersiz kaldığında ve rakip kuramlar arasında bir seçim yapılması gerektiğinde eleştirel davranır. Kuhn'a göre olağan bilime geçişi sağlayan, eleştirel yaklaşımın bir kenara bırakılması iken, Popper'e göre bilimsel döneme geçişi sağlayan bizzat bu eleştirel tutumdur.

20.yy'ın ikinci yarısında, Popper'in *yanlışlanacı* bilim görüşünden hareketle farklı bir bilim tasarımı ortaya koyan Imre Lakatos da Popper gibi, 'sınır koyma'yı temele alan bilim felsefesi geleneğini sürdürmüştür. Lakatos'a göre, bilimsel davranışın en ayırt edici özelliği, güvenilir olduğu düşünülen kuramlara bile kuşkuyla yaklaşabilmektir.

Lakatos, ilk örneğine Duhem'de rastlanan, "kanıt"ın yerine "olasılık"ı koyan bilim görüşünün, *doğrulamacı* görüş için önemli bir geri adım olduğunu belirtir. Lakatos'a göre, gerek *doğrulamacı* görüş, gerek de -Popper'in bilim tasarımında ortaya konan- *dogmatik yanlışlamacılık*, bilimsel etkinliğin gerçekte ne şekilde yürütüldüğüne ilişkin uygun tasarımlar sunmazlar. Bilim adamları ne pozitivizmin öne sürdüğü gibi her yerde doğrulama bulma peşindedir, ne de Popper'in savunduğu gibi yanlışlamalar arama peşinde.

Popper'in *yanlışlamacı* görüşünden etkilenmesine rağmen, bu ölçütün, sınır koyma sorununu çözmekte yeterli olmadığını düşünen Lakatos, Popper'in bilimsellik ölçütü konusunda bilimsel kuramların kararlılığını göz ardı ettiğini vurgular. Lakatos'a göre, bilim adamları bir kuramı sadece gözlem sonuçlarıyla çelişti diye bırakmazlar. Öncelikle, aykırılıkları açıklamak için kurtarıcı bir varsayım oluşturmaya çalışırlar. Aykırılığı açıklayamadıkları durumlarda ise, öncelikle bu aykırılığı görmezden gelmeyi ve başka sorunlarla uğraşmayı denerler. Bilimsel kuramların kararlılığı konusunda Kuhn'un görüşüyle benzer düşünceler öne süren Lakatos'a göre, kuramların yanlışlanması söz konusu olduğunda, Popper de Kuhn da hatalı görüşler ortaya koymuşlardır. Kuhn bilimsel devrimlerin ani usdışı değişimler olduğunu düşünürken hatalıdır. Popper ise bilim adamlarının her yerde yanlışlamalar aradığını düşünürken hatalıdır. Bilim tarihi hem Popper'in canalıcı deneylerinin, hem de Kuhn'un devrimlerinin birer söylen olduğunu göstermektedir. Lakatos'a göre, bilim ne usdışı devrimler yoluyla, ne de canalıcı deneyler aracılığıyla sürekli olarak yanlışlanan kuramlar yoluyla ilerler. Bilimsel ilerleme ancak, 'yozlaştırıcı araştırma izlenceleri'nin yerini 'ilerletici araştırma izlenceleri'nin almasıyla gerçekleşir. Görüldüğü gibi, Kuhn'un tek bir paradigmaya bağlı araştırma etkinliğine karşı, birçok araştırma izlencesinin gözden geçirilmesini ve böylece daha iyi kuramlara ulaşılmasını sağlayacak olan *kuram çokluğu*nu savunan Lakatos'a göre bilim tarihinde, Kuhn'un savunduğu gibi, bütün bilimsel etkinliğin bir kuramın tekelinde olduğu dönemler nadiren görülür; bilim tarihi çoğunlukla, birbiriyle yarışan araştırma izlencelerinin tarihidir.

Lakatos, bilimin işleyişini ve düşünsel çerçevelerdeki değişimleri, Kuhn'un yaptığı gibi toplum psikolojisine yönelik kavramlarla değil de, bilimsel ilerleme düşüncesini kurtaracak bir "inceltilmiş yanlışlama" anlayışıyla açıklama yolunu seçse de, bu yanlışlamaların Popper'in düşün-

düğü kadar hızlı ve katı bir şekilde gerçekleşmediğini de önemle vurgular. Lakatos'a göre, bilimsel araştırma izlencelerinin eleştirilmesine ilişkin bu süreç, uzun ve genellikle de boşa çıkan bir süreçtir (Güzel, 1999: 146). Fakat tüm bunların yanında, Lakatos'un Kuhn'a yönelttiği en dikkat çekici eleştiri, onun bilimle sözdebilim arasına hiçbir sınır koymaması ve bilimsel etkinliğin içine ruhsal –öznel- öğeleri fazlasıyla karıştırmış olmasına ilişkindir. Lakatos, Kuhn'un ussal yetkeyi değiştirerek son derece özgün bir usdışılık ortaya koyduğunu belirtir ve Kuhn ile Feyerabend'ın usdışı değişim gördüğü yerde Lakatos, ussal bir değişimin gerçekleştiğinin görülebileceğini savunur. Diğer taraftan, hiçbir tarih yazımının bütün bilim tarihini ussal olarak açıklayamayacağını da kabul eden Lakatos'a göre, büyük bilim adamları bile kuramlarında yanılabilirler. Dolayısıyla, bir kuram, ussal gibi görünmesine ve bilim adamlarının buna inanmasına rağmen sözdebilimsel olabilir. Bir kuramın bilimsel değeri, kuramın insanların kafasında yarattığı ruhsal etkiden kesinlikle bağımsızdır (Güzel, 1999: 26).

20.yy'ın önemli bilim felsefecilerinden bir diğeri, Lakatos'un 'araştırma izlenceleri' görüşüyle benzerlikler taşıyan bir tasarım ortaya koymuş olan W.V.O. Quine'dır. Bilimsel kuramları birer inanç ağı olarak değerlendiren Quine, bilimsellik ölçütü ve yöntem arayışını sürdürür. Fakat *yanlışlanabilirliğin* karşısında *doğrulanabilirliği* savunması ve ontolojinin -metafizik öğelerin- bilimsel etkinlikteki yerini ve bilimsel kuramlarla ilişkisini savunmuş olması bakımından diğer düşünürlerden ayrılır ki, bu önemli farklılık da büyük ölçüde Pierre Duhem'in Quine'ın bilim görüşü üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.

Bilimsel alanın yanı sıra, 20.yy'da pek çok felsefe tartışmasına damgasını vuran bir başka düşünür Paul Feyerabend'dir. Bir bütün olarak modernizmin şekillendirdiği batı bilimi ve batı rasyonalitesine, yani *açıklanacak olan her şeyi metafiziksel olmayan bir yoldan, salt akıl işlemleriyle açıklama ve haklı çıkarma* anlamına gelen "rasyonalite"ye karşı olan ve bilimsel etkinlikte, metafizik, ontolojik ve öznel öğelerin önemini vurgulayan Feyerabend'e göre, metafizikten arındırılmaya çalışılan bir bilim, bunu başarmak bir yana, dogmacı bir metafizik dizgeye dönüşme yolunda demektir. Ona göre, Batı rasyonalitesi, bütün geleneklerin uymak zorunda oldukları bir ölçüt değil, sadece çok sayıda gelenekten biridir. Günümüz bilimi de, bilgi edinmenin tek biçimi değildir. Feyerabend'e göre bilim, mitoslarda, masallarda ve diğer bilimdışı geleneklerde de olduğu gibi, bir

bilgi deposudur ve alternatifleri vardır. Gerçek anlamıyla bilim, anlaşılacak, değerlendirilecek, alternatifleriyle karşılaştırılarak, gerektiğinde yadsınacak bir şeydir.

Feyerabend'in karşı çıktığı 'bilim' anlayışı, nesnellik amacı güden, sonuçları gözleme dayanan, sağlam bir şekilde tanımlanmış ve mantıksal olarak kabul edilen kurallar aracılığıyla yürütülen bir araştırma etkinliği olarak bilimdir. Böyle bir bilim anlayışına ve yasa dayatıcı geleneklere karşı "bilgi kuramsal anarşizm"i ortaya koyan ve kendisini bir bilgi anarşisti olarak tanımlayan Feyerabend'e göre, bilgi kuramsal anarşizmin kullandığı yöntem de "karşı-tümevarım" olmalıdır. Bilim adamı, fikirleri, deneyden çok, başka fikirlerle karşılaştırmalı ve rekabette altta kalmış görüşleri kaldırıp atmak yerine, geliştirmeyi düşünmelidir. İşte bu çoğulcu yöntem karşı-tümevarımdır ve bilim ancak karşı-tümevarım yoluyla ilerletilebilir. Günümüzde hüküm süren birinci dünya bilimine göre ise, Feyerabend'in görüşünün aksine, bilimsel bir tek yöntem vardır ve bu yöntem, dünyanın neye benzediğini ve onu ihtiyaçlarımıza uygun şekilde nasıl değiştirebileceğimizi keşfetmemize yardımcı olur. Oysa bu rasyonel bilim görüşüne karşı olan Feyerabend'e göre, bilim pratiği çok değişik biçimler alabilir; bu nedenle de, bir üçüncü dünya bilimi geliştirmek olanaklı ve hatta bilimsel ilerleme açısından zorunludur. Bilimin, iş gördüğü toplumun yapısına uygun şekilde kendi kendini düzelten ve düzenleyen bir etkinlik olduğunu vurgulayan Feyerabend'e göre, bir toplum, bilimi ve bilim adamlarını kendi değer ve amaçlarına uygun olarak kullanır ve etrafındaki bilimsel kurumları, bu amaçların hizmetine sokmak için düzenler. Dolayısıyla, bir toplumun hangi kuramla bilimsel etkinlikte bulunacağı, toplumsal ve öznel öğeler aracılığıyla belirlenir.

Popper ve Lakatos gibi, bilimsel etkinlikte kuram çokluğunu savunan Feyerabend'e göre, tek bir görüşle ve deneyle değil, birçok almaşık kuramla çalışmaya hazır olunmadığı sürece iyi bir deneyci olunamaz. Bu kuram çokluğu, Kuhn'un tasarımında olduğu gibi, gelecekteki bir zamanda yerini tek bir doğru kurama bırakacak türden bir ön aşama değildir; bilimsel alanda kuram çokluğu, bir ön aşama olarak kalmamalı, sürekli olmalıdır. Bunun yanında, Feyerabend, bilimsel kuramların öznel öğeler içerdiğini söylemesi ve kuram seçimlerinde toplumsal-usdışı ölçütlerin önemini vurgulaması bakımından Kuhn'la benzer görüşler ortaya koymuş olsa da, Kuhn'un bilim görüşüne ilişkin şu sözleri fazlaca dikkat çekicidir: "Kuhn öncesi pozitivizm henüz erginleşmemişti ama ne dediği

görece belliydi. Kuhn sonrası pozitivizm hâlâ erginleşmemişti ama artık ne dediği de belli değildi" (Feyerabend, 1995: 340).

20.yy'da bilimsel etkinliğe ilişkin ortaya konan bu görüşlerin çoğu günümüzde *postpozitivist* bilim tartışmaları adıyla anılır hale gelmiştir. Bu bilim anlayışlarının büyük ölçüde ortak özelliği, temelde mantıkçı pozitivizme - kesin bilgiye ulaşma amacını taşıyan doğrulamacı görüşe- karşı çıkmak amacıyla ortaya konmuş görüşler olmalarıdır. Böyle ortak bir özellik taşımalarına rağmen kendi aralarında büyük farklılıklar gösteren bu bilim tasarımları, Kuhn'un görüşlerinin günümüz felsefesi bakımından öneminin anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır.

Bilimsel Devrimlerin Yapısı'nın yayınlanmasının ardından, Kuhn'a sıkça yöneltilen eleştirilerden biri, onun irrasyonel ve relativist bir bilim tasarımı ortaya koyduğuna ilişkindir. Bu eleştiriyle ilgili olarak Kuhn, –kuramın toplumsal bakımdan işlevselliğini öne çıkaran ve kuram seçimlerinin doğası gereği usdışı olduğunu kabul eden– Feyerabend'in aksine, görüşlerinin irrasyonel ve relativist olduğunu kesinlikle reddeder. Kuhn'a göre, kendisine yöneltilen bu eleştiri onun, kuram seçimlerinde sadece usdışı ölçütlere başvurduğunu varsaymakta ve bu varsayımlara dayanarak onu postmodern görüşe kapı açmakla suçlamaktadır. Bu eleştirilere göre, Kuhn'un tasarımında rakip kuramlar arasında karşılaştırma yapmayı sağlayacak ortak ussal ölçütler yoktur; her paradigmanın kendi ölçütlerine sahip olması ve bunalım dönemlerinin, yalnızca eski kuramları değil bunların ölçütlerini de ortadan kaldırması, kuramlar arasında karşılaştırma yapmayı olanaksız kılmaktadır. Oysa bu eleştirilere karşı Kuhn açık bir şekilde, yeni paradigmanın mistik, usdışı öğeler yoluyla zafer kazandığını reddederek, ortaya koymuş olduğu tasarıma uygun şekilde, kuram seçimlerinde gerek ussal gerek usdışı birçok etkenin söz konusu olduğunu vurgular. Bu usdışı ölçütler, bilim adamının inanç yapısı, içinde yetiştiği gelenekler, ideolojiler ve öğretilerin yanı sıra, bilimsel topluluğa ilişkin toplumbilimsel etkenler de olabilir. Kuhn'a göre bilimsel etkinlik, gerek bilim adamının kendisine, gerek içinde yetiştiği çevreye, gerek de bilimsel etkinliğin yürütüldüğü dönemin tinine uygun şekilde yol alır. Bu, bilimin ussal ölçütlere sahip olmadığı anlamına gelmez. Bu noktada Kuhn kuram seçimlerinde önemli bir yere sahip olan beş ussal ölçütten söz eder. Buna göre, bir kuramın başka bir kuramla yer değiştirebilmesi için, yeni paradigmanın eski paradigmadan daha yalın olması, olguları açıklama konusunda daha verimli olması, daha kesin bilgiler ortaya koy-

ması, bu bilgilerin kendi aralarında ve diğer olgularla tutarlı olması, ve yeni kuramın etki alanının daha geniş olması gerekmektedir. Kuhn bu beş ussal ölçütü yerine getirmeyen kuramların, başarılı bir yeni paradigma adayı olarak görülemeyeceğini özellikle belirtir. Yeni bir kuram ancak bu koşulları yerine getirdikten sonra eski paradigmaya rakip olarak görülebilir. Kuhn'un bilim tasarımında, bu noktadan sonra usdışı ölçütlerin daha fazla işe karıştığı görülür. Bir grup ussal ölçüt tarafından belirlenen iki ya da daha fazla sayıdaki paradigma adayı yarışırken, toplumsal ve ruhbilimsel öğeler daha çok işin içine karışmaktadır. Yine de bu durumun, Kuhn'un bilim tasarımında tamamen usdışı ölçütlere, mistik öğelere başvurduğu yolundaki eleştirileri haklı çıkardığı söylenemez.

Kaldı ki, Popper, Lakatos ve Feyerabend de Kuhn'u bu konuda eleştirmelerine rağmen, kendileri de kuram seçimlerine ilişkin belirgin ölçütlerden söz etmemektedirler. Feyerabend zaten bu tür ölçütlerin belirlenemeyeceğini, kuramın seçimine ilişkin ölçütlerin toplumdan topluma ve dönemden döneme değiştiğini belirterek kendi bilim tasarımıyla tutarlı bir görüş ortaya koyar. Fakat Popper ve Lakatos bu tür ussal ölçütlerin önemini ve bu ölçütlerin eksikliği durumunda ortaya çıkabilecek sorunları özellikle vurgulamalarına rağmen, kendilerinin de kuram seçimleri konusunda net ölçütler ortaya koymadıkları görülmektedir. Bunun yanı sıra ne Popper ne de Lakatos, bilimsel etkinlikte bilim çevresinin nasıl eylediğiyle ya da araştırma gruplarının topluluk yapısının bilimsel etkinlik üzerinde bir etkisinin olup olmadığıyla ilgilenmez. Bilimin tarihsel-toplumsal ve ontolojik yapısını önemsememeleri, metafizik, kurgusal ve öznel öğelerin bilimsel araştırmadaki rolleriyle ilgilenmemeleri, hatta bunları kabul bile etmemelerinden dolayı, özellikle bu iki düşünürün görüşlerinde, içinde yetiştikleri mantıkçı-pozitivist bilim geleneğinin etkisi daha net görülmektedir.

Popper, Lakatos, Feyerabend ve diğer günümüz bilim felsefecilerinin Kuhn'a yönelttiği eleştirilerden bir diğeri, Kuhn'un "kuram tekliği"ni varsayan bir tasarım ortaya koymuş olmasıdır. Bu eleştiri Kuhn'u, kuram çokluğunu reddeden totaliter bir bilgi kuramı ortaya koymuş olmakla suçlar. Bu noktada, Kuhn'un, olağan bilim dönemi için kuram tekliğini savunduğu söylenebilirse de, bilimsel devrimlerin önemini vurguladığı göz önünde bulundurulduğunda, bütün bilim etkinliği süresince kuram tekliğini savunduğu söylenemez. Devrimler, doğaları gereği en az iki alternatifi gerektiren süreçlerdir. Dolayısıyla, Kuhn'un tasarımına göre, bilim

tarihinde kuram tekliğinin de kuram çokluğunun da söz konusu olduğu dönemler görülebilmektedir.

Kuhn'a yöneltilen bir başka eleştiri, "paradigma" kavramının kullanım alanına ilişkindir. M. Masterman'ın bu eleştirisine göre, Kuhn'un, "paradigma" kavramını çok değişik anlamlarda kullanmış olması onun görüşlerini olumsuz yönde etkilemiş ve okuyucuların kafasının karışmasına yol açmıştır. Kuhn bu konudaki eleştirileri büyük ölçüde kabul eder ve *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın yayınlanmasından yedi yıl sonra 1969 yılında kitaba ilave ettiği sonsözde bu konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışır. Buna göre, -daha önce de değinildiği gibi- paradigma kavramının iki anlamı bulunmaktadır. İlki, *bilimsel araştırmada bilim adamları için problem çözümlerinde bir örnek teşkil eden model ya da örnek başarı* anlamıdır. İkincisi ise, bir bilim dalında bilim topluluğunun üyeleri tarafından paylaşılan inançları, değerleri ve teknikleri kapsayan *sosyolojik anlam*dır. Kuhn bu ikinci anlama daha sonra *disiplin matrisi* adını da vermiştir. Kuhn'a göre, kendisinin düşünceleri, paradigmanın bu ikili anlamı göz önünde bulundurularak okunduğu takdirde daha anlaşılır hale gelebilecektir.

Kuhn'un, neopozitivizmin katı bilim geleneğine karşı ortaya koyduğu bilim tasarımına birçok eleştiri yöneltilmiş olmasına rağmen, bunlardan en çok üzerinde durulanı ve görüldüğü kadarıyla Kuhn'un da açıklamakta yetersiz kaldığı eleştiri, kuramların *eş-ölçüştürülemezliğ*ine ilişkindir. Bu konu Kuhn'un tasarımında açık gibi görünen bazı başka noktaları da problematik hale getirmektedir. *Eş-ölçüştürülemezlik* bakımından, farklı kuramların savunucuları arasında yaşanan iletişim sorunu ve bu kuramların kendi aralarında karşılaştırılamaz olması, Kuhn'un tasarımının, bilimsellik ölçütünden yoksun ve nesnelliğe olanak tanımayan, irrasyonel ve relativist bir tasarım olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır.

Kuhn'a göre, iki kuramın birebir karşılaştırılabilmesi için, bu iki kuramda ifade edilenlerin, hiçbir değişikliğe uğratılmadan ve anlamlarından hiçbir şey kaybettirilmeden birbirlerine çevrilmelerini sağlayacak ortak bir dile ihtiyaç vardır. Bilim tarihinde, böyle bilimsel ortak bir dilin söz konusu olduğu inancı 17.yy'dan günümüze kadar hakim olmuştur. Günümüzde ise bilim felsefecileri bu ideale ulaşma çabasından vazgeçmiş olmalarına rağmen, iki kuram arasında karşılaştırma yapmaya olanak sağlayacak, ortak terimler içeren bir çeviri dilinin varolduğu inancı devam etmektedir. Buna karşılık, Kuhn ve Feyerabend'in görüşlerinde,

farklı kuramların birebir karşılaştırılmasını sağlayacak böyle ortak bir dilsel yapının bulunmadığı özellikle vurgulanmaktadır.

Kuhn, kuramların tam olarak karşılaştırılamayacağını, bu nedenle de *eş-ölçüştürülemez* olduklarını savunurken burada kastedilen, gerektiği kadar uygulandığı takdirde bilim topluluğunun her üyesini aynı sonuca ulaştıracak sistematik bir karar verme işleminin bulunmadığıdır (Kuhn, 1996: 200). Kuhn eleştirilerde belirtildiği şekliyle, kuramlar arasında iletişimin olanaksız olduğunu savunmaz; yapılan bu yorumu açık bir dille reddeder. Ona göre, farklı kuramlar farklı Gestaltlara sahip olmalarından dolayı dünyayı farklı şekilde anlamlandırır ve farklı şekillerde açıklarlar. Bu nedenle, farklı kuramların savunucuları gördükleri dünyalar hakkında iletişim kurabilseler de, bu iletişim, her birinin gördüğü dünyayı diğerine tam olarak anlatmasına izin vermez. Kuhn bu sorunu, dil ve kuramlar arasında gördüğü paralellikle açıklamaya çalışır. Farklı kuramlarla iş gören bilim toplulukları, farklı dillerde düşünen ve konuşan toplumlara benzerler. Bunlar arasında bir iletişim kurmak mümkün olsa da, içerdikleri anlamlarda hiçbir değişiklik yaratmadan, oldukları gibi çeviri yapmayı sağlayacak ortak ölçütlere ya da terimlere sahip değildirler. Bu nedenle, paradigma seçimleri sadece bir çeviri etkinliği olarak gerçekleştirilemez. Bir bilim adamının, karşıt kuramı tercih etmesi, birden bire başka bir dilde düşündüğünü fark etmesine benzer bir süreçtir, öyle ki bu sürecin başlangıcında, bilim adamı bile bir karara ulaştığının ve rakip paradigmayı tercih ettiğinin farkında değildir.

Bu iletişim zorluğuna rağmen, paradigma seçimlerinde asıl dikkat edilmesi gereken, kuramlar-arası karşılaştırılabilirlik değil, rakip kuramların kullandığı retoriktir. Paradigma seçimlerinde rakip kuramların savunucularının yapması gereken, ikna yoluyla karşı tarafı kendi tarafına çekmeye çalışmaktır. Taraflar birbirlerinde hata aramaktan vazgeçip, iletişim, karşı kuramda hata bulma amacı taşımadan sürdürülebildiği takdirde, çeviri, karşı tarafı ikna etmek açısından önemli ve güçlü bir araç haline gelecektir. Buna rağmen, karşı tarafı ikna etme konusunda başarıyı sağlayacak herhangi bir güvence bulunmadığı gibi, karşı kuram savunucusunun, ikna edilse bile, kendi kuramını terk edip başarılı kurama bağlanacağı da kesin değildir. Dolayısıyla, ussal-bilimsel ölçütler, hatta bu ölçütleri kullanarak gerçekleştirilen retorik ve kısmen çeviri yapmaya olanak sağlayan bir iletişim bile, kuram seçimlerini tam olarak açıklamaya yetmez. Bilimsel etkinliğin bütününde ve özellikle kuram seçimlerinde

bu ölçütlerin açıklayamadığı alanlar vardır ve bunlar bilimin tarihsel-toplumsal yapısına ilişkindir. Bu nedenle, bilimsel ilerleme ancak bilim topluluğunun yapısı incelenerek, bu topluluğun araştırmalarda önem verdiği noktalar keşfedilerek açıklanabilir ki, işte tam da bu nokta, Kuhn'un bilim tasarımının, 20.yy'ın diğer bilim görüşleri arasındaki ayırt edici özelliğine işaret eder.

Kuhn'a göre bilim adamları etkinlikte bulunurken değerlendirmelerini ve kuram seçimlerini evrensel ussal ölçütlere göre yaptıklarını düşünürler, bir bakıma gerçekten böyledir de. Çünkü bilim adamları, bağlı oldukları paradigmanın ontolojik yapısı ile -yani bu paradigmanın belirlediği dünyanın nesneleri ile- gözlem sonuçlarının birbirlerine uygunluğunu gözeterek iş görürler. Bununla birlikte, her paradigma bu 'nesneye uygunluk' ölçütünü paylaşsa da, bu paradigmalardan her birinde söz konusu olan farklı bir dünyadır. Dolayısıyla Kuhn'un tasarımına göre, pozitivist görüşün belirlediği anlamda, tarih boyunca her toplum için geçerli olabilecek evrensel bir nesnellikten söz edilemez. Bilim tarihi, evrensel ussal ölçütlerle seçildiği düşünülen ve doğru olduğu kabul edilirken yanlış olduğu görülen ya da yanlış olduğu gerekçesiyle reddedilen fakat günümüzde başarılı kabul edilen kuramlarla doludur.

Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ortaya koyduğu ilk düşüncelerinin, usdışılık konusunda kendisine yöneltilen eleştirilere bir zemin hazırladığını kabul etmekle birlikte, 1969'da yazdığı sonsözde ve daha sonra yazdığı makalelerinin bulunduğu *Asal Gerilim*'de ilk düşüncelerindeki bu kusuru düzelttiğini ifade eder. Kuhn, kendisine yöneltilen eleştirilerde bile, 20.yy'ın bilim felsefesi geleneğindeki değişimin görülebileceğini belirtir ve bundan memnuniyet duyar. Kuhn'u eleştiren düşünürlerden çoğu, gerek bu eleştirilerinde gerek de kendi tasarımlarında bilim tarihini göz önünde bulunduran bir bilim felsefesi ortaya koyarlar. Bilim tarihi araştırmasından bağımsız bir bilim felsefesinin gerçekleştirilemeyeceği konusunda günümüz bilim felsefecileri de artık hemfikirdirler.

Kuhn'un Bilim Tasarımının Günümüz Felsefe Tartışmalarına Etkisi

Paradigma, olağan bilim ve *bilimsel devrimler* gibi kavramları kullanarak, sadece bilimsel alanı değil, genel olarak epistemolojik alanı etkileyecek bir soruşturma gerçekleştiren Kuhn, günümüzde hala yaygın olarak kabul gören pozitivist bilim anlayışına karşı dikkat çekici bir bilim tasarımı or-

taya koymayı başarmışsa da, pozitivizmin kemikleşmiş bilim imgesinde kökten kırılmalar yaratmayı başaramamıştır. Bunda, düşüncelerinin bazı noktalarında kendi kafasının da karışık olmasının rolü var gibi görünmektedir. Kendisinin de belirttiği gibi, ilk dönemlerde kaleme aldığı bazı ifadeler karışıklığa izin verecek bir yapıya sahiptir. Bilim görüşündeki –bilimsel etkinlikte usdışı öğelerin rolü ve *eş-ölçüştürülemezlik* gibi- bazı tezleri açıklamada yetersiz olduğuna yönelik yoğun eleştiriler almasına rağmen, yine de Kuhn'un bilim tasarımı, 20.yy'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya konan farklı bilim anlayışlarını içermesi bakımından büyük önem taşır.

Bu noktada, Kuhn'un bilim tasarımının anlaşılmasında, bilimsel bilgiyi *kesin bilgi* olarak ele almayan, bilimsel etkinlikte ontolojik yapının önemini ön plana çıkaran ve bilim tarihinde –seyrek de olsa- görülen kopmaların önemini vurgulayan bir bilim tasarımının yaratılmasına öncülük eden bilim tarihçilerinin görüşleri önemli rol oynamaktadır. Pozitivist bilim geleneğine karşı, bilim tarihini göz önünde bulunduran tasarımlar ortaya koymuş olan Poincaré, Duhem, Meyerson ve Koyré'nin görüşleri, pozitivizmin etkisiyle o güne kadar göz ardı edilmiş farklı öğelerin bilimsel etkinlikteki rolüne dikkat çekerek, pozitivist bilim anlayışının hatalı yönlerine ilişkin bir farkındalığın oluşmasını sağlamıştır. Bu düşünürlerden devraldığı görüşleri kendi tasarımı içerisinde düzenleyerek, mantıkçı-pozitivizmin bilim imgesinde köklü değişimlere yol açabilecek bir bilim anlayışı ortaya koyan Kuhn'un, bilim felsefesi alanına getirdiği en büyük yenilik, bilim sosyolojisini temel alan bir bilim felsefesi geleneğini başlatmış olmasıdır. Kuhn'a göre, bilimin topluluk yapısı göz önünde bulundurulmadan yapılan bir bilim felsefesi her yönüyle eksik kalacaktır. Bilimsel bilginin, üretim ve kullanım düzeyinde –tıpkı dil gibi- bir topluluğun paylaşımına bağlı olmasından dolayı, bilimsel bilgiye ulaşma sürecinde yürünen yola ilişkin yapılacak her açıklama da, bilimsel topluluğa ilişkin toplumbilimsel bir araştırmayı gerektirir. Bilim üzerine çok daha kapsamlı bir anlayışın geliştirilebilmesi, bilim felsefesi adına yapılacak bir bilim sosyolojisi araştırmasına bağlıdır.

Yukarıda adı geçen bilim tarihçilerinin görüşlerini temele alan tüm bu eleştirilerin yönelmiş olduğu pozitivist bilim tasarımının olumsuz etkileri, 20.yy'da artık görmezden gelinemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Modernizmin kavramları ve tezleri, tüm olumlu etkilerinin yanında 20.yy için yıkıcı sonuçlar da doğurmuştur. Sadece deney ve gözlem yoluyla ula-

şılabilen tek tip bilgi nesnesini arayan bir ontolojik bakış açısına sahip pozitivist bilgi görüşünün, yalnızca doğa bilimleri alanında değil, tarihsel-toplumsal alanda da uygulanmaya –taklit edilmeye- çalışılması, bilginin temellerinin sarsılmasına ve bu konuda ortaya konan tepkiler doğrultusunda bir bunalım dönemine girilmesine sebep olmuştur.

20.yy'da bilgide kesinlik-nesnellik -mutlak hakikat- arayışlarının özellikle sosyo-politik alanda yarattığı olumsuz sonuçlara karşı ortaya konan tepkilerin sarsıcı etkisiyle, günümüzde epistemolojik alanda bilginin temellerinin yerinden edildiği bir süreç yaşanmaktadır. Bilimsel alanda pozitivizmin katı bilim anlayışının olumsuz sonuçlarına karşı ortaya konan tepkilerle birlikte, genel olarak epistemolojik alana yöneltilen postmodern eleştirilerin sonucunda, özellikle tinsel ve toplumsal alanda *gözlemlerin* yerini *okumalar, bulguların* yerini *yorumlar* almıştır. Genel olana değil biricik olana, nedenselliğe değil metinlerarası ilişkilere, alışılmış –tekrarlanabilir- olana değil tekrarlanamaz olana önem veren yaklaşımların ortaya çıktığı günümüzde, bilimsel bilgi ise büyük ölçüde işlevselliği bakımından ele alınır hale gelmiştir. Bu yaklaşımlarla birlikte, doğa bilimleri modelini toplum bilimlerine uygulama girişimleri reddedilir hale gelirken, genel olarak bilimde tarafsız gözlem yapma çabalarının, yerini duygulara, inançlara bırakması gerektiği vurgulanmaya başlanmıştır.

Bununla birlikte, günümüzde, toplumsal ve siyasi alanda postmodern durumu gözler önüne seren fakat -modernizmin mirası doğrultusunda- 'geçerli tek paradigma' olabilmek amacıyla yarıştırılan birçok düşünsel çerçeve, birçok *bütüncü* kuram bulunmaktadır. Bilgiye ulaşmayı sağlayan temellerin yerinden edilmesiyle birlikte, düşünsel, toplumsal ve siyasi alanların her birine yansıyan bu belirsizlikten kurtulmak için, epistemolojik alana ilişkin yapılacak daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bilimsel alanda bu tür bir gözden geçirmeyi sağlayacak eleştiriler ve saptamalar içeren Kuhn'un bilim tasarımı, bilimi, belirli bir kuramın çerçevesinden *yorumlama* etkinliğine dayandırması, retoriğin ve toplumsal öğelerin önemine dikkat çekmesi bakımından, sadece bilimsel alanı değil, genel olarak epistemolojik alanı büyük ölçüde etkilemeyi başarmıştır.

Gestalt düşüncesinden yola çıkarak paradigmaları 'bilimsel alana ilişkin yorumlama kalıpları' olarak değerlendiren ve bu şekilde bilgisel alanda "yorum"un önemine dikkat çeken Kuhn'un görüşleri, 20.yy'da hakikat arayışından tamamen kopmadan ama nesnellik ve kesinlik iddialarını sorgulayarak yorumlama etkinliğini öne çıkaran yorumlamacı gö-

rüşlerle de benzerlikler taşımaktadır. Bu noktada, yorumlama etkinliğinin yanı sıra "retorik"e yapılan vurgu da günümüz tartışmalarında önemli bir yere sahiptir. Bilgisel gelişmenin esas olarak sağlandığı paradigma değişimlerinde, belirlediği birtakım ussal ölçütlerden sonra, son kertede "ikna"nın önemine dikkat çeken Kuhn, paradigma seçimlerinde son aşamada amacın, ikna yoluyla karşı kuramın savunucularını kendi tarafına çekmek olduğunu belirtmiştir. Nesnellik ve kesinlik arayışının en üst düzeyde görüldüğü bilimsel etkinlikte bile paradigmayı bir *inanç bütünü* olarak değerlendirmiş olması, *ikna etme gücü*nün dolayısıyla *retoriğin* bilgisel alandaki rolüne işaret etmektedir.

Ayrıca, bilim tarihini doğrusal olarak ilerleyen bir süreç ve bilgisel alanı birikimsel bir etkinlik olarak gösterme yönündeki ısrarcı eğilime karşı çıkan Kuhn, sadece bilim alanında değil, genel olarak bilgisel alanda tarihyazımının önemine dikkat çekmiş ve bunun yanında, özellikle toplumsal öğelerin, toplumsal koşullardaki farklılığın ve değişimlerin bilgisel alandaki rolünü önplana çıkarmıştır.

Günümüzde özellikle post-yapısalcı görüşlerin temelinde yer alan "toplumsal özellikler", "yorum", "ikna", "retorik" gibi kavramları bilimsel etkinliğe yönelik bir tasarımda ilişkilendirmiş olan Kuhn'un görüşlerinin, sadece bilimsel alanı değil, epistemolojik alandaki pek çok tartışmayı etkilemiş olduğu görülmektedir. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın yayınlanmasının ardından "paradigma" kavramının günümüze dek kazanmış olduğu popülerlik ve bu kavramın kullanımının politik alandaki yansımaları, Kuhn'un düşüncelerinin sadece bilimsel alanla sınırlandırılamayacağını da ortaya koymaktadır. Çoğunlukla, postmodern düşüncelere kapı araladığı yönünde eleştirilere maruz kalan ve özellikle Foucault'nun "tarihsel apriori"[15] kavramı başta olmak üzere, pek çok postmodern görüşle benzerlikleri bakımından ilişkilendirilebilen Kuhn'un görüşleri, bilgisel alana ilişkin yeni saptamaların yapıldığı günümüzde, tarihsel-toplumsal öğeleri ve ontolojik çeşitliliği göz önünde bulunduran yeni bir epistemolojik soruşturmanın yürütülmesinde rol oynayacak özelliklere sahip olması bakımından önem taşımaktadır.

---

15 Foucault, tarihin farklı dönemlerinde bilgisel alanın temelinde yer alan ve her türlü yargımızı şekillendiren söylem kalıplarına "tarihsel a priori" adını verir. Her dönemde farklı özellik taşıyan bu episteme kalıpları, Kuhn'un "paradigma" düşüncesinde olduğu gibi, tüm düşünce ve yargı kalıplarını şekillendiren bilinçdışı söylemlerdir.

Kaynakça

CAHOONE, Lawrence. (Editor), *From Modernism to Postmodernism*, Blackwell Publishing, 2002.

COLLINGWOOD, R. G., *Doğa Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), İmge Kitabevi Yay. 1999.

CUSHING, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar*, (Çev.Özgür Sarıoğlu), Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2003.

DİNÇER, Kurtuluş., *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. 1993.

DUHEM, Pierre., *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton University Press, 1954.

FEYERABEND, Paul., *Akla Veda*, (Çev. Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yayınları, 1995.

FEYERABEND, Paul., *Yönteme Karşı*, (Çev. Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yayınları, 1996.

FOUCAULT, Michel., *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayınları, 1999.

GÜZEL, Cemal., *Karl R. Popper, Paul Feyerabend ve Imre Lakatos'un Bilim Kavramı ve Rasyonaliteler Sorunu*, Hacettepe Üniversitesi, (Yayınlanmamış DoktoraTezi), 1994.

GÜZEL, Cemal (Der.), *Sağduyu Filozofu: Popper*, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

GÜZEL, Cemal (Der.), *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, Bilim ve Sanat Yayınları,1999.

GÜZEL, Cemal (Der.), *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, Bilim ve Sanat Yayınları,1996.

HANSON, Norwood R., *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, 1965.

IRZIK, Gürol., "İki Kuhn", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 8, Kent Basımevi, İstanbul, 1990.

KEAT, Russel.- URRY, John., *Bilim Olarak Sosyal Teori,* (Çev. Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi Yayınları, 2001.

KOYRE, Alexandre., *Bilim Tarihi Yazıları I,* (Çev. Kurtuluş Dinçer), TÜBİTAK Yay. 2000.

KOYRE, Alexandre., *Metaphysics and Measurement*, Gordon and Breach Science Publishers, 1992.

KOYRE, Alexandre., *Bilim ve Devrim Newton,*(Çev. Nur Küçük), Salyangoz Yayınları,2006.

KUHN, Thomas S., *Asal Gerilim,* (Çev. Yakup Şahan), Kabalcı Yayınları, 1994.

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 1996.

KUHN, Thomas S., *Kopernik Devrimi,* (Çev. H.Turan- D.Bayrak -K.Çelik), İmge Kitabevi Yay., 2007.

KUMAR, Krishan. *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları,* (Çev. M. Küçük), Dost Yay., 2004.

LAKATOS, Imre.- MUSGRAVE, Alan. (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

LOVEJOY, Arthur., *The Great Chain of Being*, Harper Torchbooks, 1960.

LOVEJOY, Arthur., *Essays in the History of Ideas*, The John Hopkins Press, 1948.

MEYERSON, Emile., *Identité et Réalité*, Paris Libraire Philosophique, 1951.

POINCARE, Henri., *Bilim ve Varsayım,* (Çev. Fethi Yücel), MEB Yayınları, 1946.

POINCARE, Henri., *Bilimin Değeri,* (Çev. Fethi Yücel), MEB Yayınları, 1989.

POINCARE, Henri., *Bilim ve Metot,*(Çev. H. R. Atademir- S. Ölçen), MEB Yayınları,1963.

POINCARE, Henri., *Son Düşünceler,* (Çev. H. R. Atademir- S. Ölçen), MEB Yayınları, 1948.

POPPER, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı,* (Çev. İ. Aka- İ. Turan),YKY,2003.

POPPER, Karl R., *Hayat Problem Çözmektir,* (Çev. Ali Nalbant), YKY, 2005.

POPPER, Karl R., *Tarihsiciliğin Sefaleti,* (Çev. Sabri Orman), İnsan Yayınları, 2000.

QUINE, W.V.O., "Two Dogmas of Empricism", *The Theory of Knowledge*, Edit. Louis Pojman, Wadsworth Publishing Company, 1993.

REICHENBACH, Hans., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, (Çev. Cemal Yıldırım), Remzi Kitabevi, 1981.

RONAN, Colin., *Bilim Tarihi*, (Çev. E. İhsanoğlu- F. Günergun), Tübitak Yayınları,2000.

ROSENAU, Pauline Marie., *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*,(Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yay. 2004.

SARUP, Madan., *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. A. B. Güçlü), Bilim ve Sanat Yay., 2004.

TOULMIN, Stephen., *The Philosophy of Science*, Harper Torchbooks, 1960.

TOULMIN, Stephen., *Foresight and Understanding*,Indiana University Press, 1961.

WESTFALL, R.S., *Modern Bilimin Oluşumu*, (Çev. İsmail H. Duru), Tübitak Yayınları, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig., *Tractatus Logico Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, YKY, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig., *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev. Deniz Kanıt), Yeni Zamanlar Dağıtım, 2000.

YILDIRIM, Cemal., *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, 2000.

6

Burrhus Frederic SKİNNER

(1904-1990)

Aslı ASLAN

BİYOGRAFİ ÖZETİ

- 1904 Burrhus Frederick Skinner Mart 20 de Amerika Birleşik Devletlerinin Pennsylvania eyaletinin Susquehanna şehrinde orta halli bir ailenin iki çocuğundan ilki olarak doğar.
- 1922 Ailesinin de mezun olduğu liseden mezun olur ve Hamilton College'de yüksek öğrenimine başlar.
- 1923 Tek erkek kardesini kaybeder. Skinner erkek kardeşinin ölümünden çok etkilenmiştir; daha sonraki yıllarda yazdığı otobiyografisinde kardeşinin ölümünden sonra yaşamı daha mekanik algılamaya başladığından söz edecektir.
- 1926 Hamilton College'den master derecesi ile mezun olur.
- 1927 Edebiyat dalındaki derecesine karşın, yazarlık hayallerine son verir ve Harvard Üniversitesi'nde Psikoloji dalında doktora eğitimine başlar.
- 1931 Harvard Universitesi'nden doktora derecesi alır. Aynı yıl 3 yıllık National Research Council bursu ve sonra 2 yıllık Harvard Junior bursunu alır.
- 1936 Okutman olarak Minnesota Üniversitesi'nde çalışmaya başlar. Aynı yıl Yvonne Blue ile evlenir.
- 1938 İlk önemli kitabı "Organizmanın Davranışı: Deneysel bir Analiz" (*The Behavior Of Organism: An Experimental Analysis*) basılır. Bu onun en çok basılan ve okunan kitabı olacaktır. 1966'da bu kitabın 7. basımı yapılır. Bu kitabında Skinner ilk defa hay-

van davranışlarının altında yatan prensiplerin insan davranışlarının altında yatan prensiplerle aynı olacağını söyledi. Kitabın ismi de zaten bu sebeple bütün canlı organizmaları kapsayacak genellikte olacak şekilde seçilmiştir. Skinner bu kitabında çok ağır ve karmaşık formülasyonlar ve terimler kullanmıştır. Daha sonraki yapıtlarında kullandığı terimler ile öğrenme psikolojisi alanında standart bir terminolojinin yerleşmesini sağlamıştır.

- 1945 Öğretim üyesi olarak Indiana Universitesi'nde çalışmaya ve kısa bir süre sonra aynı üniversitenin Psikoloji Bölümünde bölüm başkanlığı yapmaya başlar.
- 1948 Harvard Üniversitesine profesör ünvanı ile geri döner ve "Walden İki" (*Walden Two*) adlı kitabı basılır. Bu çalışmasında davranış psikolojisinin -hükümetler tarafından insanları kontrol altında tutmak için kötüye kullanılmadan- düzenli bir toplum yaratmada yardımcı olabileceğini savunur (Weiner, 1996).
- 1953 "Bilim ve İnsan Davranışı" (*Science and Human Behavior*) adlı kitabı basılır.
- 1957 Charles B. Ferster ile birlikte yazdığı "Sözel Davranış ve Pekiştirme Tarifeleri" (*Verbal Behavior and Schedules of Reinforcement*) adlı çalışması basılır.
- 1958 American Psychological Association tarafindan kendisine Nitelikli Bilimsel Ödül (*Distinguished Scientific Award*) verilir.
- 1959 "Birikimli Kayıt: Yayınlardan Seçmeler" (*Cumulative Record: A Selection of Papers*) basılır. Bu ilk baskının dilinin çoğunlukla Latince oluşu Skinner'ı oldukça rahatsız etmiştir. Kitabın tonunu da fazlaca dobra bulmuş ve Skinner kutusunun reklamını yapıyor gözükmesi onu kibirli gösterdiğine hükmetmişti. Daha sonra yayınlanan baskılarda yapılan değişikliklerle yazım dili daha yumuşatılmış ve orjinal baskıda yer alan 2 bölüm iptal edilecektir. Fakat yaşlılık döneminde bu kitabı ve ondan dolayı da kendisini fazla kötü görmüş olduğu için sonradan pişmanlık duyduğunu da söylemeden edemeyecektir (Weiner, 1966: 146).
- 1961 James G. Holland ile birlikte yazdığı "Davranış Analizi" (*The Analysis of Behavior*) adlı çalışması yayınlanır.

- 1968 "Öğretim Teknolojisi" (*The Technology of Teaching*) yayınlanır.
- 1969 "Pekiştirme Eşleştirmeleri: Kuramsal bir Analiz" (*Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis*) yayınlanır.
- 1971 "Özgürlüğün ve Saygınlığın Ötesinde" (*Beyond Freedom and Dignity*) basılır. Bu kitap en çok olumsuz eleştiri alan eseridir. Time Dergisi bu kitabı 'Skinner insanların özgür olmadığını söyledi' diye manşet yaptı.
- 1974 "Davranışçılık Hakkında" (*About Behaviorism*) basılır. Bu kitap daha önce basılan "Özgürlüğün ve Saygınlığın Ötesinde" adlı kitaba yapılan eleştirilere yanıt olarak yazılmıştır.
- 1976 "Hayatımın Özel Yanları" (*Particulars of My Life*) adlı otobiyografisinin ilk bölümü basılır. Bu çalışmasında Skinner yaşamını ve fikirlerini şekillendiren eşleşme ve pekiştireçlere atıflarda bulunur. Aslında bu çalışmanın kökleri 1966'da atılmıştır. O yıllarda "Psikolojinin Bugünü" (*Psychology Today*) dergisi Skinner ile bilimsel geçmişini kaleme alması için anlaşma yapmış ve yaşamının gençlik dönemini "Bir Davranışçının Erken Seks Yaşamı" (*The Early Sex Life of a Behaviorist*) başlığı altında basmıştı. Skinner'ın yaşamıyla ilgili bu yazılar genişletilmiş olarak bu otobiyografisinde yer almıştır.
- 18 Ağustos 1990 Skinner'ın ölümü: Skinner 86 yaşında kan kanserine yakalandı ve hayata veda etti.

Başlangıç Dönemi

Burrhus Frederic Skinner 1904'te Amerika Birleşik Devletleri'nde, Pennsylvania eyaletinin Susquehanna kentinde Protestan bir ailenin ilk çocuğu olarak doğmuştur (Chance, 1999; Demorest, 2005; Bjork, 1993). Evhanımı olmasına karşın çok iyi müzik bilgisi olan annesinin kontralto sesi olan profesyonel şarkıcılar kadar iyi bir sesi vardı ve yakın çevresinde oldukça popülerdi. Skinner otobiyografisinde annesinin çalışkan, azimli ve zeki olduğunu fakat aynı zamanda da büyükannesi gibi talepkar birisi olduğunu söyler. Babası çok ünlü olmasa da başarılı bir avukatdı. Protestan mezhepten olan bu ortanın üstü aile sağlam etik değerlere bağlıydı.

Skinner'ın yaşamında büyükannesinin olumlu olduğu kadar olumsuz etkileri de olmuştur (Bkz. Demorest, 2005). Büyükbaba Burrhus'un akrabaları Amerikan iç savaşında savaşmıştı (Weiner, 1996); büyükannesi ise kitap okumayı seven, torununun olumlu davranışlarını kurabiye ile pekiştirerek gelişimine yön veren, ama aynı zamanda dindar ve talepkar birisi olarak Skinner'ı sıkan birisiydi. Skinner, büyükannesini hayattaki tek entellektüel davranışı her gün dini kitaplar okumak olan biri şeklinde tasvir tanıtmışsa da, büyükannesinin fakir, beyaz ailesinin dışına çıkıp daha sağlıklı ve başarılı bir hayat devam ettirebilmesini de takdir etmiştir. Yapıtlarında ailesinin olumsuz yönlerini saklamamıştır, ama Skinner yine de oldukça mutlu, huzurlu bir çocukluk geçirmiştir. Daha sonraları, çocukluk döneminde hayvanlarla iç içe olduğundan söz etmiştir. O dönemde hayvanlarla olan yakınlığı, sonraki yıllarda hayvan öğrenmesi konusunda yardımcı olacak bilgi ve deneyim kazandırmış olduğu kuşkusuzdur (Weigel, 1977: 25).

Ergenlik yıllarında Skinner sanat ve edebiyatla ilgilenmiştir. Özellikle lisedeki edebiyat öğretmeninin onun edebiyat ile ilgilenmesinde etkisi çok olmuştur. Aile geleneğini bozmayarak ailesinin de mezun olduğu liseye devam eden Skinner, daha sonra New York'daki Hamilton College'de edebiyat öğrenimi yapmıştır. Mezuniyetinden sonra bir süre daha edebiyat ile ilgilenmiş olsa da, istediği düzeyde başarılı olamayacağını anladığında bu ilgisi de sona ermiştir. Aslında Hamilton College deki ilk yıllarında şiirler yazar hatta otobiyografisinde bu şiirlerden örnekler görebiliriz. Hatta şiirleri ve kısa hikayeleri 'Hamilton Literary Magazine' ve 'Royal Gaboon' gibi dergilerde basılır (Demorest, 2005). O sıralar kampus yazarı olarak bir ün de yaptı. Fakat ailesinin kendisine tahsis etmiş olduğu odada harcadığı bir yılsonunda ortaya hiçbir eser çıkartamadı. Otobiyografisinde bu durumu şu sözlerle anlatır: "Bir yazar olarak başarısızlığa uğramıştım çünkü söyleyecek hiçbir önemli şeyim yoktu. Fakat bu gerçeği kabullenemedim ve suçlu olarak edebiyatın kendisini seçtim. Bir sanat formu olarak edebiyat ölü bir alandı ve ben bilime dönmeliydim" (Skinner, 1976). Skinner, bilim alanı olarak psikolojiyi seçti. Daha sonra Harvard Üniversitesi psikoloji bölümüne yüksek lisans öğrencisi olarak girdi. Bu zamana kadar henüz psikoloji ile ilgisi olmamıştı. Ancak John B. Watson'ın o yıllarda yaygın ilgi gören davranışçı görüşlerini duymasıyla, Skinner da davranışçılık okuluna katılmaya karar vermişti.

Davranışçılık Okuluna Girişi ve Çalışmaları

Skinner'ı davranışçı ekolun savunucusu yapan etkenlerden ilki John B. Watson olmuştur diyebiliriz. Watson olmasaydı Skinner'in fikirleri oldukça geç evrimleşirdi (Weigel, 1977). Genelde davranışçı psikolojinin babası olarak görülen Watson, içebakış yönteminin (*introspective approach*) sınırlılıklarını görüp psikolojinin çalışma alanının değiştirilmesi, yalnızca gözlemlenebilen davranışlara odaklanması gerektiğini savunmuştur. Nasıl ki bir fizikçinin amacı doğa olaylarını gözleyip onları öngörmeyi ve kontrol edip değiştirmeyi sağlayabilecek bilgiler edinmektir, bir davranışçı psikolog da, insan davranışlarını gözleyip onları öngörme ve kontrol etmeyi amaçlayabilirdi. Bu amaca yönelik bilgiler edinmek içinse deneysel yöntemler kullanılmalıydı. Ancak bu yolla davranışçı psikologlar hangi koşullar altında hangi davranışların gerçekleşeceğini öngörebilir ve doğru koşulları oluşturarak istenen davranışları ortaya çıkartabilirlerdi.

Skinner, Watson'ın davranışçılığını yeniden formüle etmiştir. Skinner birbirinden farklı iki davranış tipi olduğu iddiasını ortaya attı. Bunlardan birisi tepkisel *(respondents)* diğeri edimsel *(operants)* davranışdır. Tepkisel davranış bir çevresel uyarıcıya cevap olarak ortaya çıkan davranıştır. Mesela göz kırpmak davranışı Skinner'ın tepkisel tipi davranıştır. Göz kırpmak gözümüze hava akımının hücum etmesi sonucunda ortaya çıkar. Edimsel davranış, tepkisel davranışın aksine çevresel uyarıcıya cevap olarak ortaya çıkmaz. Organizma tarafından çevrenin manipülasyonu sonucunda ortaya çıkar. Mesela kapıyı açmak için anahtar deliğine anahtarı sokmayı edimsel bir davranış olarak tanımlayabiliriz. Eğer anahtar deliğine anahtarı soktuğumuzda kapıyı açar isek, yani edimsel davranışımız kapının açılması ile sonuçlanır ise bizim bir dahaki sefere aynı davranışı yapma olasılığımız artacaktır. Edimsel davranışlar bir defa ortaya çıkarıldığı zaman, gelecekte de ortaya çıkarılma olasılığını edimsel davranışın sergilenmesiyle oluşacak sonuç belirleyecektir. Skinner yetişkin bir insan davaranışının çoğunluğunu edimsel davranışların oluşturduğunu söyler. Skinner'a göre aşk, sadakat, sevgi gibi karmaşık davranışlarımız da edimsel davranışlardır. Bu davranışların süregenliği ortaya çıkardıkları sonuçlara bağlıdır. Mesela bir sevgili için hissedilen aşk sevgilinin bu aşka verdiği cevaba göre devam eder. Skinner respondent ve edimsel terimlerinin basitçe istemsiz (*involuntary*) ve istemli (*voluntary*) davranışlar olarak düşünülmemesi gerektiğinin de altını çizer çünkü istemsiz davranışlar tamamen çevrenin, istemli davranışlar da organizma-

nın kontrolu altındadır. Skinner'ın tepkisel ve edimsel davranışlarının her ikisi de tamamen çevrenin kontrolu altındadır. İki davranış arasındaki tek fark kontrolun tipinden kaynaklanır. Edimsel davranışta kontrol daha az belirgindir. Tepkisel davranışta çevresel uyarıcı davranıştan önce gelir ve daha tutarlıdır. Tepkisel davranış benzer organizmalarda, belirli uyarıcılarla aynı şekilde ortaya çıkar çünkü organizmanın hayatta kalmasını sağlamak gibi bir görevi yerine getirir. Mesela gözümüze bir nesne çarptığında gözümüzü kırparız çünkü böylelikle gözümüzü tehlikeden koruruz.

Skinner'ın ortaya koyduğu prensiplerle, davranışçılık psikolojisi insan davranışlarının gözlenip açıklanmasıyla kalmaz; insan toplumunun şekillendirilmesinde yardımcı olabilecek bir araca dönüşür. Onun için, bilinç özel bir inceleme gerektiren, özel yasaları olan bir içsel süreç olmayıp, yalnızca bilimsel olarak, deneysel yöntem ile incelenebilecek davranışların bir bütünü, onların bir uzantısıdır. Otonom davranış ona göre romantik bir yanılsamadan başka bir şey değildir (Weigel 1977).

Edimsel Koşullama (*Operant conditioning*)

Klasik koşullama (*classical conditioning*) ile ilişkili tek baskın entelektüel fikir Ivan Pavlov tarafından oluşturulmuş ise de, edimsel koşullamanın temeli iki baskın figür, Edward L. Thorndike ve B.F. Skinner, tarafından atılmıştır (Domjan, 2004). Thorndike'ın edimsel koşullaması kesikli denemeler yöntemi (*discrete-trial method*) olarak bilinir. Thorndike hayvan zekasını çalışırken onların zekalarını ölçebilmek amacıyla bir dizi bulmaca kutusundan (*puzzle box*) kaçma görevleri tasarlamıştır. Yavru kedileri kullandığı bu çalışmalarda yavru kediler bulmaca kutusundan çıkıp kutunun dışındaki yiyeceğe ulaşmışlardır. Thorndike bu çalışmalar sonucunda "Etki Yasası"nı oluşturdu. Yavru kedilerin kutudan dışarı çıkıp yiyeceğe ulaşma sürelerini ölçen Thorndike, her başarılı birkaçına davranışından sonra yeniden kutuya konulduklarında yiyeceğe daha kısa bir sürede ulaştıklarını gözler. Thorndike'ın bu çalışmaları kesikli denemeler yöntemine bir örnektir. Bu yöntemde organizma (deneydeki yavru kediler) sadece deneyci istediği zaman edimsel davranış sergileyebiliyordu. Ayrıca, organizma problemi çözdüğünde (Thorndike'ın orjinal deneylerinde yiyeceğe ulaştıklarında) veya başarısız olduklarında deneme bitiyordu. Kesikli denemeler yönteminde gözlenen şey organizmanın başarılı olup olmadığı, ve ölçülen şey de problemi ne kadar sürede çözdüğü idi. Skinner,

edimsel davranışın çalışılmasında bu yönteme alternatif olarak 1938'de serbest edinim yöntemini (*free-operant method*) geliştirmiştir (Domjan, 2004).

Skinner' a göre üç edimsel işlem yardımı ile edimler çevresel sonuçları sayesinde kontrol edilirler. Bunlar; pekiştirme (*reinforcement*), sönme (*extinction*), ve ceza (*punishment*) (Skinner, 1953). Pekiştirme davranışın yapılma olasılığını arttıran işlemdir. Skinner'ın deneylerinde farelerin pedala basma davranışını sürdürmelerinin sebebi, pedala basma davranışı sonucu aldıkları yiyecektir. Davranışın bir dahaki sefere yapılma olasılığı eğer pekiştireç ile sonuçlanmazsa kaybolacaktır. Daha önceden koşullanmış bir edimsel davranış için pekiştirmenin kesilmesi, sonlandırılması işlemine de sönme denir. Skinner'ın deneylerinde organizmanın edimsel davranışta bulunmasına izin verilir fakat bu davranışın sonucu olarak pekiştireç verilmez. Davranışın bir dahaki sefere yapılma olasılığını organizma için hoş olmayan bir uyarıcı ile sonlandırma işlemine de ceza denir. Cezada organizma için hoş olmayan bir uyarıcı bir edimsel davranışta bulunulmasına bağlı olarak verilir.

Skinner cezanın kullanılmasına karşı olduğunu her fırsatta dile getirir (Bkz. Skinner, 1953; 182). Cezanın istenmeyen davranışı söndürmede etkili olduğunu kabul etmekle birlikte, ceza ortadan kalktığı anda, istenmeyen davranışın yeniden ortaya çıkabileceğini ve bu yüzden iyi bir yöntem olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca Skinner ceza sonucunda öfke, korku gibi kötü duyguların da oluşabileceğini her ne kadar duygular konusuna girmek istemese de kabul etmiştir (Skinner, 1953; 182-188).

Skinner başlangıçta kesikli denemeler yöntemini otomatikleştirme çabasındaydı. Bu amaçla laboratuar sıçanlarını kullanabileceği bir labirent oluşturmayı planlarken, 1956'da Skinner Kutusunu (*Skinner Box*) bilim dünyasına kazandırmış oldu (Domjan, 2004). Bu otomatikleştirilmiş kutu içinde bir sonraki denemenin ne zaman yapılacağına deneyci değil de organizmanın kendisi karar veriyordu. Yani Skinner kutusunda, organizma ne yapıp yapmaması ve ne zaman yapması gerektiği konusunda sınırlandırılmıyordu (Domjan, 2004). Böylece hayvanın edimsel davranışı ne kadar sürede tamamladığı bilgisinin yanında ne kadar sıklıkla tamamladığı bilgisi de elde edilebiliyordu. Bu yüzden bu yönteme de serbest edinim yöntemi adı verilmiştir. Her ne kadar her iki yönteminde tercih edildiği durumlar var ise de, Skinner'ın serbest edinim yöntemi kesikli denemeler yöntemine göre çok daha sistematik ve çok amaçlı bir yöntemdir.

Edimsel ve klasik koşullamanın birbirleriyle karıştırıldığı durumlar sık olarak karşımıza çıkar. Pavlov'un klasik koşullamasında, koşullanan davranış bir refleks, ya da otomatik gerçekleşen istemsiz (*involuntary*) bir davranış iken, edimsel koşullamada koşullanan davranış organizmanın fiziksel olarak yapabileceği herhangi bir istemli davranış olabilir. Örneğin, klasik koşullamada organizmanın salya salgılaması, et gibi bir yiyecek gösterilmesiyle otomatik olarak başlayan bir reflekstir. Et ne zaman organizmanın ağzına konulsa, salya salgılama davranışı başlar. Bu tür bir koşullamada, et koşulsuz uyarıcı, salya salgılamak ise koşulsuz tepkidir. Önceden organizmada tepki oluşturmayan, yani nötr olan herhangi bir başka uyarıcı et ile birlikte organizmaya sunulmaya başlanırsa, bu nötr uyarıcı da et olmaksızın da salya salgılama davranışını başlatır hale gelir. Nötr uyarıcı artık koşullu bir uyarıcı olmuştur. Klasik koşullamada koşullu uyarıcının etkisi, koşulsuz uyarıcıya bağlıdır. Edimsel koşullamada ise organizma otomatik olarak değil de, istemli yapması gereken bir davranışı, örneğin pedala basma davranışını gerçekleştirdiğinde bir pekiştireç alır. Yani organizmanın sonuçta pekiştireç alıp almayacağı belirli bir davranışın yapılıp yapılmamasına bağlıdır, ama pekiştirecin verilmesi yalnızca hedeflenen davranışa değil de, birkaç ek etkenin varlığını da gerektirecek şekilde ayarlanarak daha da karmaşık deneyler kurulabilir. Skinner edimsel koşullama üzerinde yaptığı çalışmalara dayanarak, olumlu pekiştireçlerin zevk arayışı, olumsuz pekiştireçlerin ise acıdan kaçış eğilimlerini ortaya çıkartarak organizmayı yönlendirdiğini savunmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Skinner'ın çalışmalarının 17. yüzyılın Britanya'lı filozofu Hobbes'un, insan davranışının bu eğilimlere dayandığını öngören hedonizm felsefesini bilimsel bir çerçeveye oturttuğu söylenebilir (Gross, 2009).

Skinner Kutusu

Skinner kutusu –insan ya da hayvan- hem denek konumundaki organizmanın, hem de deneycinin davranışına odaklanmamızı sağlayacak bir alettir. Organizma bir kola ya da pedala basarak veya basmayarak, deneyci ise organizmanın içinde bulunan ortamı değiştirerek bazı davranışlar zincirleri sergilerler. Kutu içindeki organizma, çoğunlukla bir laboratuvar faresi, bir deneycinin planladığı gibi pedala basması veya deneycinin hedeflediği başka bir istemli davranış gerçekleştirmesi durumunda bir ödül

alır. Bu ödüllendirilme organizmanın o davranışı yineleme olasılığını arttırır.

Deneyci organizmayı pedala basmaya ikna etmek için değişik tipteki pekiştirme tarifelerinden birini de kullanabilir. Pekiştirme tarifeleri (*schedules of reinforcement*) hangi davranıştan sonra pekiştirecin verileceğini belirleyen kurallardır. Edimsel koşullamada pekiştirme tarifelerinin önemi çok büyüktür, çünkü edimsel tepkinin sıklığı ve örüntüsü pekiştirme tarifeleri ile belirlenir (Domjan, 2004). Pekiştirme tarifeleri davranışın pekiştirilmesi ile son pekiştireçten sonraki davranış sayısı ya da son pekiştireçten sonra ne kadar süre geçtiği arasındaki ilişkileri belirlerler. Örneğin, eğer bir davranışın pekiştirilmesi için organizmanın davranışı belli sayıda yinelemesi gerekiyorsa, bu tarife "orantı tarifesi" (*ratio schedule*) adını alır. Öte yandan, eğer bir davranışın pekiştirilmesi için son pekiştirmeden sonra aradan belli bir süre geçmesi gerekiyorsa bu tarife "aralık tarifesi" (*interval schedule*) adını alır. Pekiştirme tarifleri bu kadarla da kalmaz; daha birçok değişik tarife tipleri de vardır. Yukarıda sözü edilen pekiştirme tarifeleri basit pekiştirme tarifleridir.

Skinner başlangıçta yalnızca laboratuvar farelerini Skinner kutusuna koyarak çalışmalar yaptı. Bir fare kutuya konduğunda, hedeflenen bir davranışı gerçekleştirmesi için her şeyden önce yapması beklenen davranışın, hayvanın davranış dağarcığında (*behavior repertoire*) bulunması gerekir. Hayvanın fiziksel olarak yapması mümkün olmayan bir davranışı gerçekleştirmesi beklenemez. Yiyecek ile ödüllendirilecekse de hayvanın aç olması gerekir ki, yiyeceğe ulaşmak için istekli olsun. Skinner, ilk başlarda hayvanın davranışına bakılmaksızın kutuya yiyecek bıraktı. Daha sonra davranış şekillendirme işlemine başladı. Aç, yani yemek beklentisinde olan hayvanın beklediği yemeği kutuya koyarken gürültülü bir ses vererek farenin ses ile yiyecek verilişi arasında ilişki kurmasını sağladı. Daha sonra da fare her ayağa kalktığında yine gürültülü ses eşliğinde yiyecek koymaya başladı.

Skinner'ın kullandığı pekiştirme tarifesine göre fare bazı denemelerde her pedala basmada ödüle ulaşırken, bazı denemelerde ancak belli bir zaman geçtikten sonra veya belli sayıda pedala bastıktan sonra yiyecek olan ödüle ulaşabiliyordu. Skinner'ın bu deneylerde, daha önceki deneylerde olduğu gibi birden fazla hayvan kullanıp onların davranışlarından bir ortalama elde etmek yerine yalnızca bir fare kullanması da bir yenilikti. Skinner kutusundaki farenin performansı da pedala bağlı bir ölç-

me aleti ile ölçülüyordu. Skinner bu alete "Birikimli Kayıt Aleti" (*Cumulative Record Device*) adını verdi. Bu aletin kayıt tutmak için kullandığı rulodaki çentiklerin sıklığı farenin pedala basma sıklığının bir ölçüsüydü ve izlerin eğimi de organizmanın tepkide bulunma gücünü gösteriyordu. Skinner, kutusunu insan ve hayvan davranışlarını anlamak için kullanışlı bir alet olarak görmüşse de, sıklığından çok nitelikleri ve içerikleri daha önemli olan insan davranışlarını nicel olarak ölçemeyeceği açıktır (Gross, 2005).

Davranışçılığın Psikoloji ve Felsefedeki Yeri

Davranışçılığın Kökenleri

17. yüzyılda din otoritesinin yerini bilim almaktaydı. Bu dönemde Francis Bacon, Newton, Galileo ve Descartes gibi düşünürler modern bilimin köklerini atmaya başlamışlardı (Robinson, 1997). Yine bu yüzyılda John Locke "Us Kuramı" (*Theory of the Mind*) ile aklın içeriğinin duyusal (*sensory*) deneyimler olduğunu ortaya koymuştu. Bu kuramıyla, deneycilik (*empirisizm*) okulunun bir parçası olduğunu da ilan etmiş oluyordu. Deneycilik okuluna göre, bilginin ve inanışların (*beliefs*) kaynağı dış dünyaya bağlı olarak oluşan algılarımızdır. Yani algılarımızla kazandığımız deneyimler değer kazanır. Skinner'ın davranışçılık psikolojisinde de davranışın sebepleri organizmanın dışında aranmalıdır. Bu yönüyle davranışçılık psikolojisi deneycilik akımına dayanır.

Klasik davranışçılık, insana odaklı olup içe bakışa dayalı sözel anlatımlara dayanarak zihinsel hayat hakkında çıkarımlarda bulunan psikoloji dallarından farklılaşarak, genelde doğa bilimleri yöntemlerini kullanarak gözlenebilir davranışı çalışmayı savunan bir psikoloji dalı olarak ortaya çıktı. Bu yönüyle davranışçılık, hayvan psikolojisinin geri planı üzerine duyulan ilgiler, işlevsellik okulu ve pragmatik bir felsefi yönelimden doğmuş olan, büyük ölçüde Amerikan tarzı bir psikoloji yaklaşımıdır (bkz. Moore,1995; Day and Moore, 1995).

Davranışçılık okulu, psikolojinin, doğa bilimlerinde kullanılan yöntemler yardımıyla, yalnızca gözlem yoluyla ölçülebilen davranışları çalışması gerektiğini savunur. Davranışçılar için içsel, zihinsel süreçler uyaranların tepkiler üzerindeki etkilerine aracılık eden süreçleri temsil eden aracı değişkenlerdir. Bu nedenle, davranışın temelleri olan içsel, zihinsel süreçler yerine daha çok gözlenebilen davranışlar araştırılmalıdır.

John B. Watson 1924'te basılan "Davranışçılık" (*Behaviorism*) adlı kitabında, özellikle Freud'un kaygılar ve ruhsal sorunlar altında bilinçdışı cinsel dürtülerin yattığı tezine karşı çıkmıştı. Bir davranışçı olarak, fobilerin ve kaygıların birçoğunun çeşitli koşullamalardan kaynaklandığını savunuyordu. Bu görüşünü kanıtlamak için de bugün artık birçoğumuzun bildiği Albert adlı bebek üzerinde koşullanma çalışmaları yapmıştı. Watson, aslında insanların doğduklarında içgüdüsel olarak beklenmedik gürültülü sesler dışında hiçbir doğal korkularının olmadığını fark etmişti. Albert 9 aylık iken gürültü ile beyaz nesneleri eşleştirerek onun beyaz nesnelerden korkmasını sağladı. Daha sonra uyarıcı genellemesi yolu ile bebeği her türlü beyaz nesneden korkmaya koşullandırdı. Watson insanların korkularının nedenlerini Freud'un söylediği gibi bilinçdışı faktörlerde aramaya gerek olmadığını, bu tip korkuların insan geçmişinde, bir zamanlar bir yerlerde ortaya çıkmış koşullamalar, yani eleştirmelerden kaynaklandığını öne sürmüştür.

Watson ile aynı dönemlerde Ivan Pavlov köpeklerin salya salgılama reflexlerini çalışırken, bir rastlantı sonucu olarak, hayvanların ağızlarına daha yiyecek kabını görür görmez ağızlarına yiyece almışlar gibi salya salgılamaya başladıklarını fark etmiş ve buradan reflekslerin iki tip olduğu sonucuna varmıştı. Bu iki tipe "koşullu refleks" (*conditional reflex*) ve "koşulsuz refleks" (*unconditional reflex*) adını vermişti. Koşulsuz refleksler içgüdüsel olup doğuştan gelir ama koşullu refleksler öğrenilir. Bir köpeğin et ağzına konulduğunda salya salgılaması olayında et koşulsuz uyarıcı, salya salgılaması da koşulsuz tepki veya refleksdir. Pavlov hayvanın ağzına eti vermeden önce nötr bir uyarıcıyı, örneğin zil sesini de et ile birlikte vererek bu nötr uyarıcının koşulsuz uyarıcıyla eşleştirmiş, bu uyarıcı eşleşmesini yeterince yineldikten sonra köpek artık et olmadan da, zil sesini duyar duymaz salya salgılamaya başlamıştı. Artık zil sesi de koşullu uyarıcı, zil sesiyle salgılanan salya da koşullu tepki ya da refleks olmuştu Pavlov birçok davranışın klasik koşullama yoluyla oluştuğunu göstererek davranışçılık okulunun psikolojide bir yer edinmesinde önemli katkıda bulunmuştu.

Aynı dönemlerde Edward L. Thorndike da hayvan zekası üzerine yaptığı çalışmaları ile biliniyordu. Hayvanlarla yaptığı labirent çalışmalarından sonra "Etki Yasasını" (*Law of Effect*) ortaya koydu (Catania,1984). Bu yasanın temeli bir davranışın sonuçlarının o davranışın daha sonra yinelenmesi olasılığını arttırabilir ya da azaltabilir olmasıdır. Thorndike civ-

civler ile yaptığı çalışmalarında, civcivleri bir labirente koymuş, ve labirent çıkışındaki yiyeceğe ulaşmışlarsa aynı denemeyi tekrar yaşadıklarında yemek arama davranışlarının daha hızlı ve istekli, ama yiyeceğe ulaşamamışlarsa tekrarlanan arama davranışlarının yavaş ve isteksizce olduğunu farketmişti. Sonuç olarak, organizma için olumlu sonuçlananan davranışların dahaki sefere yinelenme olasılığının artacağına, olumsuz sonuçlanan davranışların ise yinelenme olasılığının azalacağına hükmetmişti.

Özetle, davranışcılığın 1900'e kadar erkenlerden 1930'lara kadarki ilk dönemleri Pavlov, Watson ve Guthrie gibi kişiliklerin duruşlarıyla ilgilidir. Bu dönemde en önemi şey, bir uyarının (S) hemen ardından gelen yanıttan (R) oluşan refleks kavramıdır. Bu kavramlar molekülerdi ve uyarım ve ketleme gibi terimlerin çoğu fizyolojiden alınmıştı (örn. Watson, 1913, 1919).

Bu çalışmaların ve vardıkları sonuçların ışığında psikolojiye yönelen Skinner, daha tek bir yüksek lisans dersi bile almadan önce davranışçılık okulunun en büyük savunucularından biri olmuş, ama bütün diğer davranışçılar gibi Skinner da ussal ve içsel süreçleri ve duyguları önemsemediği, hatta yok saydığı savıyla eleştirilmiştir.

Skinner'ın Radikal Davranışçılığı

Skinner'ın davranışçılığına "Radikal Davranışçılık" diyebiliriz. Radikal davranışçılık davranışlarımızın nedeni içsel mekanizmalardır söylemi ile ortaya çıkan bilişsel psikolojinin aracı değişkenler ve temsil mekanizmaları fikrine tam zıt olarak bu mekanizmaları red eder. Skinner fareler ve güvercinler gibi basit organizmaların gözlenebilir davranışlarının sıkı bir deneysel yöntemle çalışılarak, insan davranışlarına genelleme yapabileceğimiz prensiplere ulaşmamız gerektiğini savunur (Malone, 2009; Skinner, 1990). Skinner davranışçılığın duygular, hisler, bilinç gibi ussal mekanizmaları yok saydığı fikrinin tam olarak doğru olmadığını savunur. Yöntemsel ve mantıksal davranışçılığın, ussal mekanizmaları bireysel olaylar olarak gördüğü ve dolayısıyla onların geçerliliği hakkında ortak bir fikir birliği olamayacağı için onları görmezden geldiği kabullenilir. İçebakış yöntemini de, Wilhelm Wundt ve Edward B. Titchener gibi bilim insanlarını da sorgulayan bu davranışçılık tiplerinden soyutlar kendini. Skinner'ın davranışçılığı bunlardan farklıdır. Skinner kişinin içebakış yöntemi

ile kendini sorgulamasının kullanışlılığını reddetmez; yalnızca hissedilenin doğasını sorgular (Knope,1980). Skinner'a göre bilincin (*consciousness*) kaynağı kişinin içinden yükseliyor olup davranışta önemli rol oynayan uyarıcılardır ve insan çevresinin bilincindedir ama ancak bilinçli olaylarla sözel eşleştirmeler gerçekleştikten sonra. Yani bilinç, aslında sosyal çevrenin bir ürünüdür. Sinir sistemi organizmanın çevre ile iletişimi sayesinde bugünkü durumuna gelmiştir.

Radikal davranışcılık veya davranışsal analiz B.F. Skinner'ın özel duruşuyla ilişkilidir. Aracı etmenlere dayalı yeni davranışcılıktan önemli ölçüde farklılaşır (Moore, 1987). Temel ilkeleri arasında; (1) tekilcilik (*monism*) ve belirlenimciliğin (*determinism*) tam kabulü; (2) işlevsel açıklayıcı kavramlar üzerindeki vurgu; (3) Darwin kuramının meta-kuramsal bakış açısının tam kabulü; (4) o disiplinlere uygun yöntem ve kavramlarla psikolojinin biyoloji ve yaşamsal bilimler arasında sayılması; (5) davranışla ilgisi olmayan aracı süreçlerle ilgili olarak sübjektif ve objektif bakışlar arasında hiçbir kritik ayrım gözetmeyen, ama yine de davranış seviyesinde kişisel olayların katkılarını da hiçe saymayan, son derece anti-ussal bir duruş; (6) temelde bir referans oluşturan sözel davranışın, ve bundan yola çıkarak, aracılı yeni davranışcılık tarafından kullanılan çoğu açıklamanın reddi; (7) davranışın sinirsel, ruhsal veya kavramsal boyutlardaki aracı sebep değişkenler hakkında çıkarım yapmak için bir temel oluşturmak için değil de kendi seviyesinde çalışılması üzerindeki ısrar.

Skinner'ın kendisininkinden farklı gördüğü yeni davranışcılık (*neobehaviorism*) da, genelde klasik davranışcılığın kronolojik izleyicisidir. Klasik davranışcılığın uyarı ve yanıt için moleküler kavramlarından çok daha büyük ölçekli "moral" kavramlara dayalıydı. Bundan başka, yeni davranışcılık kendileri doğrudan gözlenebilir olmayıp, davranışın geçerli bir açıklamasını oluşturmak için gerekli oldukları düşünülen aracı organik değişkenleri de kullanıma koyuyordu. Aracılı yeni davranışcılığın temel ikeleri arasında; (1) ampirik verilerin güvenle elde edilmesi ve ifade edilmesindeki ısrar; (2) kabul edilebilir tek bağımsız ve bağımlı değişkenler olan uyarı ve yanıt ile kuramsal aracı değişkenlerini savunması; (3) sebebe dayalı süreçlerin bağımsız değişkenle başlayıp aracı değişkenlerle devam edip bağımlı değişkenle son bulan bir zincir şeklinde ilerleyen bağlangıçtan ilerleyen bir modelle açıklanması; (4) psikolojik bilginin duruşunun başka bir yerde süregelen aracı süreçler ve olaylar hakkındaki kuramsal çıkarımlardan oluştuğu inancı vardır.

Davranışçılığın Mantıksal Olguculuk (*Logical Positivism*) ile İlgisi

Mantıksal olguculuk bütün fikirlerin gözlemle onaylanabilmesi gerektiğini savunan bir felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşım 1920'lerde "Viyana Çevresi" olarak bilinen bir bilim insanı topluluğu tarafından başlatılan bir harekettir. Grubun lideri felsefeci Moritz Schlick olmasına karşın, izleyicileri çoğunlukla matematik ve fizik gibi doğal bilimlerle uğraşan bilim insanları idi. Atom fiziğinin gelişmesiyle önceden doğrudan gözlemlenemeyen doğa olaylarının varlığının anlaşılması bilimde felsefenin önemini tekrar hatırlatmış ve bilim ile felsefenin birlikteliğini pekiştirmişti. Davranışçılık da, içe bakış yerine ampirik ve objektif yöntemleri vurgulaması açısından bütünüyle somut deneysel bilime dayalıydı ve materyalist ve anti-metafizik olarak nitelendiriliyordu. Hem mantıksal olguculuk, hem de davranışçılık verilerin resmi ve niceliksel işlenmesinin büyük rol oynadığı genel yasa ve kuramlar oluşturulması taraftarıydı. Son olarak, ikisi de ait oldukları disiplinlerin tarihlerinde yeni bir başlangıç ve ilerleme için temel oluşturan dönüm noktalarıydılar. Çoğu çalışma, davranışçılığın, davranışın anlaşılması konusunda gözlenebilir davranış ve objektiflik üzerindeki ağır vurgusu nedeniyle, mantıksal olguculuk ile davranışçılık arasında benzerlik ve bir süreklilik bulunduğunu savunmuştur (Moore,1995; Day and Moore, 1995).

İnsanın içsel öngörülerine dayalı olarak ortaya çıktığı söylenebileceği için felsefenin davranışçılıkla zıtlaşması gerekirken bir felsefe dalıyla davranışçılık arasında yakın bir benzerlik olması çelişki gibi görülebilir. Ama sonuç olarak davranışçılık, bir felsefi akım değildir, yalnızca bir felsefe akımından esinlenmiş bir yaklaşımdır (Mills, 1998).

Skinner ve Bilişsel Psikoloji

Skinner hep niçin davranışçı olup, neden bilişsel psikolog olmadığını sorgulamış gibidir. Skinner, bilişsel bağlantıların bilim insanlarının yarattığı buluşları olduğunu söyler. Örneğin, ev ile bina arasında ilişki bilişsel psikologların söylediği gibi bu iki kelimeyi beynimizde ilişkilendirmemiz yüzünden değil de, gerçek hayatta bu iki kelimenin kullanımı arasında oluşan pekiştirilmiş ilişkidir. Bilişsel psikologlara göre, örneğin "beyaz" terimi beyinde aynı ortak özelliğe sahip birkaç benzer terimle bir set oluşturarak "renk" gibi bir kategori altında kümelenmiş olarak bulunur. Skinner ise bir güvercinin laboratuvarda birşeyleri gagalamasının nedeninin o

nesnelerin hepsinin ortak bir özellik taşımaları mıdır diye sorar. Skinner'a göre aslında laboratuvarda olayı bilişsel psikologların tarif ettiği gibi gören güvercin değil, deneycidir. Davranış, belirli uyarıcılarla eşleştirilmesi ve pekiştirilmesi sonucunda, o uyarıcının kontrolu altına girer. Bazı eşleştirmeler sık sık pekiştirilerek sözel iletişimde kullanılmak için soyut karakterler kazanırlar. Fiziksel objelere fiziksel adlar takıp, onları iletişim esnasında kullanabilir ve hatta bilişsel pikologların belirttiği gibi aynı özellikteki terimleri bir arada belli kategori adları altında toplayabiliriz. Skinner bilişsel süreçleri reddetmese de, bu süreçlerin gerçekte bilişsel psikologların söylediği gibi varolmadıklarını, aslında gerçekte olan nesnelerin pekiştirmelerle eşleştirildiklerini savunur. Bilişsel psikologların yaptığı davranışın bilişsel sebeplerini icat etmeye çalışmaktır. Skinner çeşitli organizmalar gibi insanların da bilişsel haritalar kullandıklarını kabullenir ama bunun için basit bir neden ortaya koyar. Skinner'a göre, varmak istediğimiz yere ulaştığımızda bu bizim için varma davranışımızı pekiştiren bir olgudur. Bedenimiz yalnızca yaşadığı çevreye cevap verir; bilişsel psikologların söylediği gibi kopyalar yapmaz. Sırf sonradan kolaylık olsun diye yerlerin bilişsel haritalarını, kopyalarını barındırmayız beynimizde. İmgelerin sonradan kullanmak üzere mental kopyalarını sakladığımıza dair bir delil de yoktur.

Skinner bilişsel psikologların hafıza modellerine, açıklamalarına da çok sıcak bakmaz. Bilişsel psikologlar bilginin hafızaya kaydedildiğini ve gerektiğinde kaydedilen bilginin geri çağrıldığından söz ederler. Bilginin saklanma yeri ve biçimiyle ve geri çağırma şekilleri için de çeşitli modeller öngörürler. Skinner ise bu ussal sürece oldukca süpheci yaklaşır. Skinner'a göre bilgiler değil, yalnızca davranışlar saklanabilir –o da eğer saklanacak bir şey varsa.

Bilgisayar benzetmeleri de bilişsel psikologların fikirlerini destekler yönde geliştirilmiştir. Hatta insanların da makinalar gibi düşündüğü yolunda benzetmeler yapılmıştır. Bu bilişsel benzetmelere göre kodlanarak saklanan, başkalarıyla karşılaştırılan, ve gerektiğinde geri çağrılan şey bilgidir. Beyinde tam anlamıyla birebir karşılaştırma yapıldığını öngören modeller de vardr. Skinner'a göreyse, gerçekte olanlar pekiştireç sisteminin sıradan olaylarıdır. Bilişsel işlemlerle ortaya çıkanlar, aslında uyarıcı ile birlikte değişen eşleşme ilişkileridir; çevrenin etkisini kafatasının içine sokma çabalarından başka bir şey değildir. Skinner'a göre düşünme denen süreç aslında davranıştır ve yanızca davranış teknikleri ile anlaşılabilir.

Skinner için içsel süreçler ve durumlar uyaranların tepkiler üzerindeki etkilerine aracılık eden süreçleri temsil eden aracı değişkenlerdir. Skinner duygular (emotions), düşünceler (thoughts) ve ihtiyaçlar (needs) gibi içsel süreçleri aslında inkâr etmediğini söylemektedir, aslında bu içsel süreçlerin varlığını kabul eder (Demorest, 2005). Skinner, içsel süreçlerin insan davranışının sebepleri olarak düşünülmesine karşıdır. Bu sebeple bilimsel bir obje olarak tartışılmaları gereksizdir. Aslında Skinner içsel süreçlere dair kavramları eserlerinde sık sık dile getirir. Hatta Freud'un id, ego ve süperego kavramlarını bile kulanı, fakat bu terimlerin hepsini de bir davranışçı olarak yeniden formüle etmiştir. İd; doğuştan gelen, toplum tarafından hoş karşılanmayan, superego; toplumun ahlaki çerçevesine uygun değerlerden, ego da bu ikisinin uzlaşmasından oluşur. Skinner'a göre id; yiyecek, su, sex gibi biyolojik yani birincil pekiştireçlerle pekiştirilmiş davranışlardır. Ego ve süperego kavramları da insanoğlunun toplumsallaşma çabaları içinde, insan gruplarının benimsediği standart davranışlardır ki, bunlarda gruba aitlik duygusu, kabullenilme, sosyal hissetme gibi pekiştireçlerle pekiştirilmişlerdir (Demorest, 2005). Yani kısaca Skinner, Freud'un bu üç kavramını kabul etmekle birlikte, bu üç kavramın olumlu ve olumsuz (ceza) pekiştireçlerle pekiştirilmiş davranış örüntüleri olduklarını söyler.

Skinner' a Göre Duygu Nedir?

" 'Duygular' genellikle davranışa atfettiğimiz hayali nedenlerin mükemmel örnekleridir. 'Korku' nedeniyle kaçar ve 'kızgınlık' nedeniyle vuruz; 'öfke' ile felç olur ve 'keder' ile depresyona gireriz. Bu nedenler de daha sonra geçmişimiz ve şimdiki durumumuzdaki olaylara –bizi korkutan veya öfkelendiren veya kızgın veya üzgün yapan şeylere- atfedilirler. Davranış, duygu ve daha önceki dış olay bize tanıdık gelen sebep-sonuç zincirinin üç halkasını oluştururlar. Orta halka psişik ya da psikolojik olarak kabul edilebilir. Psişik durumda, bir dış koşulun bir bireyin *duygusal hissetmesine* ve bu duygunun onu uygun gelen bir eylemi gerçekleştirmeye yol açtığı savunulur. Bununla birlikte, ABD'li psikolog William James ve Danimarkalı doktor C.G.Lange tarafından geliştirilen ünlü James-Lange kuramı, bireyin duygunun içsel nedenini değil ama yalnızca duygusal davranışın kendisinin bir kısmını hissettiğini ortaya koymuştur."

"James, 'durum öyle olabilir ki, üzgün, kızgın veya korkak olduğumuz için ağlıyor, vuruyor veya titriyor değiliz de, ağladığımız için üzgünüzdür, vurduğumuz için kızgınızdır, titrediğimiz için korkuyoruzdur' diyerek bu çıkarsamayı klasik bir şekilde ortaya koymuştur. Bu kuram, duyguyla 'hissettiğimiz' fizyolojik değişikliklerin çalışılmasını vurgulamış ve bir dereceye kadar psişik orta halkayı fizyolojiyle eşleştirmiştir. Meslekten olmayan biri 'bir duygu hissetiğini' söylediğinde varolan en belirgin değişiklikler düzgün kaslar ve bezelerin tepkileridir –örneğin, kızarma, rengin atması, gözyaşı, terleme, salya akışı ve insan derisinde ürperme kabartıları, hayvan kürkünde ise dikilmeye yol açan küçük kasların kasılması. Bunların çoğu, yalancılığı değil de, bir bireyin daha önce cezalandırılmasına neden olmuş davranışlarda bulunduğunda ortaya çıkan duygusal tepkileri ölçen 'yalan dedektörü'nün kaydettiği şekliyle tanıdık gelir. Kapsamlı araştırmalara karşın, her bir duygunun bezelerin ve düzgün kasların belli tepki desenleriyle ayırt edildiğini göstermek mümkün olmamıştır. Her ne kadar bu tepkilerin az sayıda karakteristik desenleri varsa da, duygular arasındaki farklar çoğunlukla büyük değildir ve bilinen ayrımları izlemezler. Böyle tepkiler başka koşullar altında da –örneğin, ağır bir egzersizden sonra veya ürpertici bir esintide- gerçekleştikleri için, genellikle bir duygunun tanımlayıcıları da değildirler. Genellikle, yüz veya beden biçimi kasları tarafından sergilenen bazı tepkilerin duyguları 'ifade ettiği' söylenir. Gülme, homurdanma, hırlama, diş gösterme ve gözyaşı salımına eşlik eden kas tepkileri bunların örnekleridir. Alt seviyedeki organizmalar genelde bu türden geniş bir dağarcığa sahiptir. Duygusal ifadeler, tiyatroda olduğu gibi, edinilmiş davranışla taklit edilebilir ve kültürel koşullara uymaları için sıklıkla toplumsal evre tarafından düzenlenirler. Bir dereceye kadar, her kültürün kendi gülüş şekli, kendi acısıyla ağlaması vb. vardır. Belli duygusal tepki gruplarını belli duyguların karakteristikleri olarak nitelendirmek mümkün olmamıştır ve çoğu durumda bu tepkilerin duygunun kendisi oldukları söylenmez."

" 'Duygu' durumunda ne olduğunu araştırırken, bilim insanı kendini tuhaf bir güçlük durumunda bulur. Alan dışından biri duyguları kolayca tanımlayıp sınıflandırmakla kalmayıp, bunu da kayda değer ölçüde tutarlılıkla yaparken, bezelerin ve düzgün kasların tepkilerine ve ifade edici davranışlara odaklanan bilim insanı, kızgınlık ve korku gibi görece daha şiddetli duygular arasındaki farkları bile ayırt edebileceğinden emin olamamıştır. Alan dışı kişilerin elinde olan bazı tanımlama araçları gör-

mezlikten gelinmiş gibidir. Uzman olmayan kişi, yalnızca kılcal damarların genişlemesiyle birinin yüzü kızardığı için veya nabzı hızlandığı için veya bazı kasları çenesini ve dudaklarını uygar olmayan bir hayvanın hırıldamasını akla getiren bir konuma kilitlediği için birinin kızgın olduğunu söylemez. Tüm bunlar 'duygusuz' da gerçekleşebilir ve uzman olmayan kişi bu tür herhangi bir tepkiden haberdar olmadığında da birinin kızgın olduğuna sıkça karar vermiştir –örneğin, bir mektubun yazarının yazdığı sırada kızgın olduğu sonucuna vardığını söylediği zaman. [Uzman olmayan kişi] birlikte karanlık bir caddede yürürken eşlik ettiği hanımın korktuğunu bilir, onun renginin solduğunu veya sindirme sıvılarının salımının durdurulduğunu, veya nabzının hızlandığını görmese bile. Başka koşullar altında tüm bu tepkileri görebilir, ama yine de onun korktuğunu söylemeyebilirdi."

"Sokaktaki insan birinin korktuğunu, kızgın veya aşık olduğunu söylediğinde, genellikle belli şekillerde davranmaya önceden yatkın olduğundan söz ediyordur. 'Kızgın' adam daha yüksek vurma, aşağılama veya başka şekilde zarar verme olasılığı ve daha düşük yardım, destekleme, rahatlatma veya aşk yapma olasılığı gösterir. 'Aşık insan' ise yardım, destek, birliktelik ve okşamaya daha yüksek, ve herhangi bir şekilde zarar vermeye daha düşük bir eğilim gösterir. 'Korku içindeki' bir kişi –koşup uzaklaşarak, saklanarak veya gözlerini veya kulaklarını kapayarak– belli uyarıcılarla teması azaltmaya veya kaçınmaya eğilimlidir; aynı zamanda da bu tür uyarıcılara veya tanıdık olmayan ortama doğru gitmesi olasılığı daha düşüktür. Bunlar yararlı gerçeklerdir ve uzman olmayan birinin sınıflandırması gibi bir şeyin bilimsel analizde de yeri vardır."

"Sözde 'duygu' denen şeylerin adları, olasılıklarını etkileyen koşullara göre davranışları sınıflandırmak içindir. [Bu adların] sıfat şekillerini tercih etmek daha güvenli bir uygulamadır. Her ne kadar 'açlık' başka bir sorunsa da, davranışını korku dolu, sevecen, çekingen, vb. diye tanımlayarak, duygu denen şeyler de aramadan, aç bir organizma güçlük yaşamaksızın tarif edilebilir. 'Aşık', 'korku içinde' veya 'kızgın' gibi çok rastlanan deyimler, duygunun kavramsal bir durum olduğu, tepkinin de bireyin geçmişindeki koşulların bir fonksiyonu olduğu şeklinde bir tanım akla getirirler."

"Uzman olmayan kişinin sözcük dağarcığının bilimsel bir çalışmada aynı kalacağını garantileyemeyiz. Bununla birlikte, aşağıdaki tartışmada öylesine yapılmış konuşmalardan alınan terimler tanıdık gözlemlere

referans yapmak için kullanılmış ve belli bazı sorunlara işaret etmek için kullanılmışlardır."

"Bazı duygular –örneğin, neşe ve keder- organizmanın tüm dağarcığını gerektirirler. Bir duygunun heyecan verici veya depresif olduğunu söylediğimizde bundan söz ediyoruzdur. Bazı başka duygular da tüm dağarcığı gerektirirler ama spesifik şekillerde. Organizma korktuğunda veya öfkelendiğinde hiçbir davranışın değişmeden kalmayacağı olasıdır ama çevredeki spesifik özellikler (korku veya öfkenin hedefi olan 'nesne') ile ilgili tepkiler özellikle etkilenmiş olacaktır. Utanma, sempati ve eğlenme gibi daha ılımlı bazı duygular dağarcığın küçük alt bölümleriyle sınırlı kalabilir. Bir duyguda birlikte değişen tepkiler sonucun ortak olması nedeniyle paraleldirler. Öfke durumunda büyüyüp güçlenen tepkiler kişiler ve nesneler üzerinde zarara yol açarlar. Bir organizma başka organizmalarla veya cansız dünyayla çatışma durumundayken, bu süreç çoğunlukla biyolojik açıdan yararlıdır. Dolayısıyla, öfkeyi tanımlayan tepkiler grubu bir parça da koşullanmaya bağlıdır. Zarara yol açan davranış öfke durumunda pekiştirilir ve sonrasında ise öfkeyi kontrol eden koşullar tarafından kontrol altına alınır. Tıpkı gıdanın aç bir organizmayı koşullandırdığı gibi, bir başkası üzerinde uygulanan zarar da öfkeli birini koşullandırır. Tıpkı aç bir adam yemek bulunca 'Güzel!' diye bağırdığı gibi, öfkeli bir adam da, karşıtı bir şekilde zarar gördüğünde, 'Güzel!' diye bağırır" (Skinner, 2005; 160-163).

Skinner için duyguların içsel süreçlerle alakası yoktur. Duygular belirli bir şekilde davranışta bulunmak için bir tür eğilimdir. Mesela, kızgın bir insanın zarar verici, saldırgan davranma olasılığı artar. Aynı şekilde, aşık bir insanın da sevecen, neşeli, anlayışlı davranma olasılığı artar. Ve korku dolu bir insanda sakınma, ürkeklik, kaçınma davranışları gösterecektir. Skinner'a göre bu tür davranışların onlara eşlik eden belirli duygularla görülmesinin sebebi, bu ikilinin daha önceden birlikte deneyimlenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, belirli davranışlara eşlik eden belirli duygular aslında ortak bir çevresel sebep-sonuç ilişkisinin ürünleridir. Yukarıda bahsedilen nedenlerle Skinner'a göre, davranışın temelleri olan zihinsel süreçler yerine, daha çok hayvanların gözlenebilir davranışlarının araştırılması tercih edilmelidir.

Skinner davranış analizinin sinir sisteminden bağımsız olduğunu savunmaktan da çekinmez. Aslında çeşitli fizyolojik süreçlerin organizma ve sonuç davranış arasında yer aldığını ve uygun tekniklerle çalışılabile-

ceğini reddetmeyip, fizyolojinin önemini kabul etmekle birlikte, hiçbir fizyolojik kuramın, davranışçılığın açıklayamadığı bir şeyi açıklayamayacağını eklemeden de edemez. Davranış bilimleri, koşullama deneylerinin sağladığı veriler aracılığıyla fizyolojiye de yardımcı olmuştur.

Skinner, davranış kontrolü üzerindeki çalışmalarını psikofarmaloji alanına da genişletmiştir. Edimsel koşullama araştırmaları yaparken, Harvard Tıp okulundan Farmakoloji bölüm başkanı Dr. Peter Dews ile birlikte davranış değişimine yol açan birkaç ilacın etkisini denediklerinden söz etmiştir. Skinner edimsel tekniklerin ilaç bağımlılığı da dahil, daha birçok benzer tıbbi sorunda kullanılabileceği düşüncesindedir.

Davranışçılık Kuramının Açıklanması

Standard bakışa göre, "davranışsal devrim" 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Watson'un klasik uyarı-tepki (kısaca, S-R) davranışçılığının bilinç içeriğinin içe bakış yoluyla ortaya çıkmasına duyulan ilgiyi yıkmasıyla başladı. Daha önce belirtildiği gibi, klasik davranışçılık S-R modeli yardımıyla gözlenebilir davranışa odaklanıyordu. 1930'lar boyunca psikologlar ilgilerini gözlenebilir davranışla sınırlandırmanın bilgeliğini sorgulamaya başladılar ve sonuç olarak sarkaç diğer yöne salındı. Psikologlar aracılık yapan organik değişkenleri açıklamak için zihni olaylara yeniden başvurduklarında aracı etmenli veya aracılı yeni davranışçılık (kısaca, S-O) doğdu. Bilimsel temellere dayalı psikolojide daha sonraki bir aşama olan bilişsel psikolojide ise aracılı yeni davranışçılığın tersine subjektif olarak doğrulanabilir, direkt olarak gözlenemez değişkenler tanımlandı.

Bu üç tür psikoloji de, epistemolojik ikilciliğin bir varsayımı temsili ve aracı süreçlerle ilgili psikolojik kuramları temel alırlar. Skinner (1969, 1974) bu yaklaşımı "kopya kuramı" altında tekrar tekrar eleştirmiştir. Aracılı yeni devranışcılık ve bilişsel psikoloji gibi, mantıksal olguculuk da aracılı süreçleri ve kopya kuramını kapsar. Böylece, karşı koyan tartışmalarına karşın, bu üç duruş da bilgi ve açıklama sorunlarındaki ortak yönelimleri göstererek bu önemli metakuramsal varsayımı paylaşırlar.

Daha önce de belirtildiği gibi, Skinner'ın radikal davranışçılığı mantıksal olguculuktan, aracılı yeni davranışçılıktan ve tabi ki bilişsel psikolojiden önemli ölçüde ayrılır. Radikal davranışçılık için, açıklamalar sözel davranışın gelecekteki eylemlere yol gösterici olarak hizmet veren başlıca örnekleridir (bkz Moore, 1987; Malone, 2009). Dolayısıyla, sözel

davranış örnekleri olarak açıklamalar onları doğuran koşullar cinsinden incelenebilir. Bir davranış biliminde en efektif açıklamalar (1) izlerlik (*contingencies*), yaşam mücadelesi veya kuvvetlendirme ile ilgili olanlar ve onları oluşturan öğeler ile (2) organizmanın kendini oluşturan fizyolojik etmenlerden doğmaktadırlar. İnsanlar için davranış dağarcığının küçük bir bölümü yaşam mücadelesiyle, büyük bir bölümü ise pekiştirmeyle ilgilidir. Skinner'ın (1969, sayfa 199) belirttiği gibi, temel sorun belli bir davranışın içgüdüsel mi ya da öğrenilmiş mi olduğu değil, davranışın kapsamından sorumlu olan ve şimdiki durumda kontrolü elde tutan değişkenlerin doğru tanımlanmış olup olmadıklarıdır. Skinner'ın radikal davranışçılığı için, kişisel olaylar da kamusal olaylar gibi fiziksel ve maddeseldirler. Öncülük eden bazı kamusal olayların sonucu olarak, kişisel olayların ayrıcı, kontrol edici ve ortaya çıkartıcı işlevleri olabilir. Ne var ki, Skinner'ın kişisel davranışın davranışsal boyutu kavramı birçok uzman (örneğin bilişsel psikologlar) psikolojik açıklamalara dahil edilen kişisel olayların davranışsal olduğu olasılığını temelden reddetmeleri nedeniyle tartışmalıdır. Davranışın bir doğal bilimi bakış açısındaki sorun şudur ki, eğer kişisel olayların ayrımcı etkisi diğer davranışsal olaylarla aynı boyutta incelenmezse davranış nedenlerinin ikilici (*dualist*) açıklamaları ağır basmaya başlar. Sonuç olarak da davranışın bir fonksiyonu olan çevresel koşullar tanınmamış kalır ve davranışa doğa bilimci bakışın bütünlüğü bozulur.

Fizyolojik bir bakış açısından, saf bir davranışsal analizin iki zamansal boşluğu vardır. Biri davranışsal olayın kendi içindeki, uyarı ve tepki arasındaki zaman boşluğudur. Diğeri de bugünün olayları ve yarınki etkileri arasındaki zaman boşluğudur (Skinner, 1974). Skinner bu iki boşluktan herhangi biriyle ilgili psikolojik bilginin bir davranış bilimine nasıl katkıda bulunacağı konusunda geniş ölçüde yazmıştır. Bazı durumlarda, psikolojik etkenler hakkındaki bilgi, davranış tahmini üzerinde ayırt edici ek kontrol sağlayacak ek uyarıcılar olarak görülebilir. Böylece, her ne kadar fizyolojisiz psikoloji olabilse de, organizmanın davranışsal geçmişiyla ilgili bilgi yokluğunda fizyolojik bilgi anlamlı bir rol oynayabilir. Fizyolojik düzeyde araya girmeler davranış kontrolü olasılıklarını genişletir (Skinner, 1969, 283).

Durum her neyse, Skinner organizmayı gerçekte boş olarak görmese de, şimdiki durumda içsel olaylara referans yapmak için kullanılanların gelecekteki açıklamalar arasında yer bulmasının oldukça dikkat çeki-

ci bir rastlantı olacağı hissindedir (Skinner, 1945, 1972b). Skinner'ın tüm bakış açısı mantıksal olguculuktan ve aracılı yeni davranışcılıktan çok farklıdır. Her ne kadar Skinner bir yeni davranışcı değilse de, onun erken çalışmaları, psikologların özellikle de yeni davranışcıların psikoloji için nasıl daha bilimsel bir temel oluşturulacağını düşündükleri 1930'larda gerçekleşmişti (Bkn. Moore, 1986). Anlaşılmaktan daha çok konuşulmakta kalan mantıksal olguculuk biraz ümit vermektedir. Skinner mantıksal pozitivizmin genelde farkındaysa da, onun formalliğini hiç benimsemedi ve önemli birçok açıdan antiformaldır (Moore,1986, sayfa 280). Skinner olguculuktan esinlenen yeni davranışcılığın nereye yöneldiğinin farkına varır ve kendi duruşu o andan beri farklı yönde gelişme gösterir.

Skinner'ın radikal davranışcılığı için, içsel olayların belli bir durumdaki açıklamalara katkısına duyulan herhangi bir ilgi, psikologların davranışı tahmin etmek, kontrol etmek ve başka bir dile çevirmek için akıllarında bulundurmaları gereken genel bir ilgidir. Birinci olarak, radikal davranışcılar psikologların eşleşme öğeleriyle ilgilenmelerinin yararlı olduğu düşüncesindedirler. Bu öğeler, kamusal veya kişisel olabilirler ve radikal davranışcılığın kişisel davranış olaylarını da içermesi en tanıtıcı özelliklerinden biridir. İkinci olarak, radikal davranışcılar önemli etkenlerin organizmanın kendi fizyolojik ve anatomik özelliklerinin çalışılmasıyla toplanabileceğini hissederler. Ayrıca, davranış konrolü için dış durumların yönlendirilmesine ek olarak, fizyolojik seviyede yönlendirme de mümkün olabilir.

Skinner'ın Toplumsal Görüşleri

Skinner ve Bilimin Yeri

Skinner için bilim, tanımlar yapmaktan daha fazlasını içerir. Skinner a göre bilimin en büyük görevi değişkenler arasında ilişkileri ortaya çıkarmaktır. Bilim sadece tarif etmez aynı zamanda da tahmin eder, sadece geçmişle ilgilenmez aynı zamanda da gelecekle de ilgilidir. Skinner'ın ifadesiyle:

"Bilimin sonuçlarının hemen ortaya çıkan somut sonuçları onun değerlendirmesini felsefe, şiir, sanat veya teolojiye göre daha kolay kılar. George Sarton'un dikkat çektiği gibi, bilim bir birikimli ilerleme göstermesi açısından eşsizdir. Newton, muazzam başarılarını, devlerin omuzları üzerinde durduğunu söyleyerek açıklamıştı. Dev olsunlar veya olma-

sınlar, tüm bilim insanları, kendilerini izleyenlerin biraz daha ilerisinden başlamalarını mümkün kılarlar. Bu başka bir alanda doğru olmayabilir. Çağdaşımız olan yazarlar, sanatçılar ve felsefeciler Yunanistan'ın altın çağındakilerden daha fazla etkili değildirler ama yine de, ortalama bir lise öğrencisi en büyük Yunan felsefecilere göre doğanın çok daha fazlasını anlar. Modern bilimin ve [eski] Yunanistan'dakinin etkililiğinin bir karşılaştırmasını yapmanın hemen hiç değeri yoktur. Demek ki, bilimde 'bir şey vardır.' O kayda değer sonuçlar sağlayan, eşsiz bir zihinsel süreçtir. Tehlike şudur ki, [bilimin] şaşırtıcı başarıları onun gerçek doğasını gizleyebilir. Bilimin yöntemlerini yeni bir alana doğru genişlettiğimizde bu özellikle önemlidir. Bilimin temel özellikleri herhangi belli bir konuyla sınırlı değildir. Fizik, kimya veya bioloji çalıştığımızda biriktirilmiş bir organize bilgiyi çalışıyoruzdur. Bunlar bilimin kendisi değil, ama ürünleridir" (Skinner, 2005; 11-12).

Skinner ve Hümanizm

Skinner'ın davranış psikolojisinde daha iyi bir toplum yaratmak temel amaçlardan biridir. Ona göre davranış değişimi, merkezi yönetimlerden ve ekonomik güçlerden bağımsız olarak, bütünüyle insan için, insanın kendi iyiliği ve özgürlüğü için gereklidir. Skinner her zaman psikoloji biliminin, insanoğlunun gelecekte daha iyi bir toplumda yaşamasını sağlayacak şartları ortaya çıkarmak var olduğunu söylemiştir. Skinner eğer sosyal çevrenin davranış üzerindeki etkisini kabul edersek daha humanistik bir toplum yaratılabileceğini bu yüzden de humanismin her zaman bireyselcilikle özdeşleştirilmesinin yanlış olduğunu söyler. Ona göre, insan davranışı daha iyi bir insanlık ve toplum yaratmak için etkili ve doğru bir şekilde yönlendirilebilir. Ayrıca davranışın, duygular ve fikirlerle açıklanmaya çalışılması halinde bozulacağı düşüncesindedir; bu anlamda, bilişsel psikoloji gibi davranışı içsel etkilerle açıklamaya çalışan diğer psikoloji alanlarının yanılgı içinde olduklarını savunur

Skinner ve Demokrasi

Skinner, toplumun ve insanın şekillendirilmesi işinin psikoloji bilimine, özel olarak da davranışçılara ait görür (Skinner, 1978). Hükümetler, ekonomik güçler, her zaman insanı ve toplumu yönetmek istemişlerdir ve is-

teyeceklerdir. Bunu da çoğu zaman iyi niyetlerle yapmışlardır. Toplumu yönetmek kolay değildir ve doğal olarak da yönetmek profesyonel bir meslek haline gelmiştir. Fakat tarihe şöyle bir baktığımızda görürüz ki hükümetler toplumu yönetirken hata yaparlar. Zaman zaman başarısız olurlar ve baskıcı ve cezalandırma yöntemi ile boyun eğdirmeye yönelik bir eğilim içine girerler. Halbuki davranış psikolojisinin yöntemleri kullanılsa daha demokratik hükümetler kurulabilir. Daha demokratik bir tek sistem ancak davranışın değişimi yoluyla, bilimsel yöntemler kullanılarak oluşturulabilir (Skinner, 1978).

Skinner'ın Özgürlük Anlayışı

Skinner insanoğlunun özgürlük savaşı onun gerçekten de özgür olmayı istemesinden kaynaklanmaz, yalnızca çevredeki itici uyarıcılardan kaçma arzusundan kaynaklanır der (Skinner, 1972). İnsanoğlunun özgürlük için savaşı demek aslında yine insanlar tarafından yaratılmış itici, hoşa gitmeyen uyarıcılardan kaçınma savaşı demektir. Edebiyatta da özgürlük için savaş denilince kastedilen diğer insanlar ve bunların güçlerinden kaçmaktır. Fakat edebiyat özgürlüğü bir duygu, içten gelen edebi bir his olarak tanımlayarak hata yapmıştır. Edebiyat yüzünden kontrol özgürlüğün tam karşıtı olarak görülmüştür. Bu durumda özgürlük güzel ise, kontrol da kötüdür. Fakat insanoğlunun başarılı olması için kontrol gereklidir. Ne yazık ki kontrol kötüye kullanılmıştır ve insanın kötüye kullanılmış kontrolden özgürleşmesi gerekir. Aslında kontrol otoriteler tarafından kötü niyetle kullanılmasaydı kontrol ile birlikte insanın özgürlüğü mümkün olacaktır. Bu da insan davranışının bilimsel analizi yoluyla olur. İnsanın sosyal çevresini mümkün olduğunca özgür yapmak için bu çevreyi yıkmak veya ondan kaçmak gerekmez; yalnızca davranış değiştirme teknikleri kullanarak o çevreyi yeniden kurmak yeter (Knope,1972). Skinner özgürlük konusundaki düşüncelerini daha ayrıntılı bir şekilde şöyle özetlemiştir:

"Bilimin insan davranışına uygulanışı göründüğü kadar basit değildir. [Bilimin insan davranışına uygulanması] taraftarı olanlar aslında yalnızca 'gerçekleri' aramaktadırlar. Onlar için bilim, dikkatli gözlemlerden pek fazla bir şey değildir. İnsan davranışını ilgisizlik veya önyargılar aracılığıyla göründüğü gibi değil de, gerçekte olduğu gibi ele almak ve böylece etkili kararlar verip daha mutlu bir dünyaya daha çabuk ulaşmak

istemektedirler. Ama bilimin başka alanlara uygulanış şekli daha fazlasının gerektiğini göstermektedir. Bilim, yalnızca biri bilimsel olmayan bir şekilde, daha bilgece davransın diye 'gerçekleri elde etmek' ile ilgilenmez. Bilim kendi bilgeliğini getirir. Konunun yeni bir kavrama şekline, dünyanın kendini uyguladığı kısmıyla ilgili yeni bir bakış açısına götürür. Eğer insan ilişkileri alanında bilimin avantajları işimize geliyorsa, bilimin eninde sonunda getireceği çalışır bir davranış modelini kabul etmeye hazır olmalıyız. Ama bilimsel yöntemin şimdiki sorunlara uygulanmasına taraftar olanlar, çok azı işi bu kadar ileri götürmeye razıdırlar."

"Bilim gerçekleşmekte olan olayların sıradan anlatımlarından daha fazlasıdır. Bir düzen keşfetme, belli olayların başka olaylarla kurallara bağlı ilişkiler içinde olduklarını gösterme çabasıdır. Böyle ilişkiler keşfedilene kadar hiçbir pratik teknoloji bilime dayalı olamaz. Ama düzen yalnızca mümkün olan son ürünlerden biri değildir; ta işin başında kabul edilmesi gereken bir işlemsel varsayımdır. Bilimsel yöntemleri kendi arzusuna göre değişip duran bir konuya uygulayamayız. Bilim açıklamakla kalmaz, öngörüde de bulunur. Yalnızca geçmişle değil, gelecekle de ilgilenir. Öngörüsü de son sözü değildir: ilgili koşulların değiştirilebildiği, değilse de kontrol edilebildiği ölçüde, gelecek te kontrol edilebilir. Eğer bilimin yöntemlerini insan ilişkilerinde kullanacaksak, davranışın kurallara bağlı ve belirlenmiş olduğunu varsaymalıyız. Bir insanın yaptığı bir şeyin belirlenebilir koşulların sonucu olduğunu bulmayı, ve bu koşullar bir kez keşfedildiğinde insanın da eylemlerini bir derece kadar öngörmeyi ve belirlemeyi beklemeliyiz."

"Bu olasılık çoğu kişi için onur kırıcıdır. İnsanı, davranışı önceden varolan belirlenebilir koşulların değil de kendiliğinden içten gelen yön değişikliklerinin sonucu olan, özgür bir varlık olarak gören çok eski gelenekle çatışmaktadır. İnsan doğasıyla ilgili yaygın felsefe neden-sonuç ilişkisilerini bozma ve davranışın öngörülmesini ve kontrolünü olanaksız kılma gücüne sahip bir iç 'irade'yi kabul ederler. Bu görüşü bırakmamızı önermek pek çok sevilen inancımızı tehdit etmek –insan doğasının motive edici ve üretken görünen bir kavramını alt etmek demektir. Alternatif bakış açısı ise insan davranışında görmezden gelmeyi tercih edebileceğimiz zorlayıcı güçler olduğunu kabul etmemiz gerektiğinde ısrar eder. Hem bu dünyaya ait, hem de ötesine ait heveslerimize meydan okur. İnsan davranışının bilime yakışır bir konu olduğunu varsaymaktan ne ka-

dar kazancımız olacaksa olsun, Batı uygarlığının bir eseri olan hiç kimse karşı koymaksızın kalamaz. Kesinlikle böyle bir bilim istemeyiz."

"Bu tür çatışmalar bilimin tarihinde görülmemiş değildir. Ezop'un aslanı, bir insanın bir aslanı öldürdüğünü gösteren bir resim gösterildiğinde, aşağılayıcı bir şekilde 'Belli ki ressam bir insandı' diye açıklama yapmıştı. İnsan ve onun doğadaki yeri konusundaki ilkel inançlar genellikle gurur okşayıcıdır. Daha gerçekçi resimler oluşturmanın istenmeyen sorumluluğu ise bilimin olmuştur. Kopernik'in güneş sistemi kuramı, insanı her şeyin merkezine koyan üstünlük konumundan uzaklaştırmıştı. Bugün bu kuramı bir duyguya kapılmaksızın kabul ediyoruz, ama [zamanında] çok büyük bir dirençle karşılaşmıştı. Darwin insanın kendisini kesin bir şekilde hayvanlardan uzak gördüğü ayrımcılık uygulamasına meydan okumuştu ve bundan ileri gelen acı çatışma hala sona ermiş değildir. Ama Darwin insanı biyolojik konumuna koymuş olsa da, onun olası bir üstünlük konumunu reddetmiş değildir. Evrim sırasında özel beyin bölümleri, veya kendiliğinden ortaya çıkan yaratıcı eylemler için özel bir yetkinlik gelişmiş olabilir. Şimdi ise bu ayrılık durumu sorgulandığında yeni bir tehdit ortaya çıkmaktadır."

"Kuramsal açıdan kendini güvene almanın birçok yolu vardır. Bir insan davranışı, biliminin mümkün olmadığında, davranışın kendisini sonsuza kadar bilimin kapsamı dışında tutacak bazı temel özellikleri olduğunda ısrar edilebilir. Ama her ne kadar bu savunma bazı kişileri daha fazla sorgulamadan uzaklaştırabilecek olsa da, deneyip görmeye gönüllü olanlar üzerinde herhangi bir etkisi olası değildir. Sıkça öne sürülen bir başka karşı çıkış da, bilimin belli bir noktaya kadar uygun olduğu ama her zaman kişinin yalnızca inanca veya bir 'değer yargısına' bağlı olarak eylemde bulunabileceği bir alan kalması gerektiğidir: Bilim bize insan davranışı ile *nasıl* uğraşılacağını açıklayabilir ama ne yapılması gerektiğine temel anlamda bilimsel olmayan bir şekilde karar verilmelidir. Veya, kişisel özgürlüklerin öğretileriyle uyumlu bir başka bilim dalı olduğu da savunulabilir. Örneğin, bazen sosyal bilimlerin doğal bilimlerden temel anlamda farklı olduğu ve aynı türden kurallara uygunlukla ilgilenmediği söylenir. Öngörü ve kontrolden vazgeçilip 'yorum' veya başka bir tür anlama türü tercih edilebilir. Ama örnekleri değer yargıları veya içe doğma ya da yorum olan entellektüel etkinlik türleri hiçbir zaman belirli şekillerde ortaya konmamıştır ne de bunların içinde bulunduğumuz çelişkide bir değişiklik sağlama yeteneklerinin olduğu gösterilmiştir" (Skinner, 2005; 8-10).

Skinner ve Erdemlilik

Eğer bir insanın yaptığı güzel davranışların sebepleri olarak dışsal uyarıcılara atıfta bulunabiliyorsak, bu davranışın sebebi olarak, o insanın erdemli kişiliğine atıfta bulunma olasılığımız düşer (Skinner, 1972). Eğer ki, davranışın sebebi olarak hiçbir dışsal uyarıcı yok ise, o davranışın sorumlusu olarak o insanın erdemli bir kişiliğine atıfta bulunuruz. Halbuki Skinner' a göre, insan davranışının sebepleri her zaman dışsal uyarıcılara bağlıdır. Fakat bu gerçeği kabul edince bizim erdemli insan karakteri dediğimiz olgu değerini yitirmiş oluyor. Bilimin amacı, insan davranışlarının altında yatan sebepleri ortaya çıkarmaktır, hoşumuza gitse de gitmese de (Skinner, 1972; Demorest, 2005).

Skinner'ın kendi sözleriyle:

"Şimdiki uygulamalarımız iyi tanımlanmış herhangi bir kuramsal konumu temsil etmemektedir. Doğrusu şu ki, bütünüyle kafa karıştırıcıdırlar. Bazı zamanlar, bir insanın davranışını kendiliğinden olan ve sorumluluk taşıyan diye yorumlarız. Başka bazı zamanlarda ise içten gelen kararlılığın en azından tam olmadığını, ve bireyin her zaman hesap vermeye zorlanamayacağını kabulleniriz. Bireyin dışındaki koşulların da konuyla ilgili olduğu konusunda yavaş yavaş biriken delilleri reddedemedik. Bazen 'hafifletici koşullar' öne sürerek bir kişiyi suçtan arındırıyoruz. Eğitimsizleri cahillikleri, işsizleri de tembellikler nedeniyle suçlamıyoruz artık. Çocukları da haşarılıklarından bütünüyle sorumlu tutmamaktayız. 'Yasayı bilmemek' artık hepten affedilemez değil. 'Baba, affet onları; çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar.' Deliler durumlarının sorumluluğundan çoktan arındırılmışlardır ve bu bağışlayıcılığa uyguladığımız sinirsel ve psikolojik durumların türleri çoğalıp gitmektedir. Ama henüz yolun tamamını gitmedik. Sıradan insanı çevresinin bir ürünü olarak görüyoruz, ama yine de büyük insanlara başarılarından dolayı kişisel bir onur verme hakkını elimizde tutuyoruz. (Aynı zamanda da böyle insanların ürünlerinin bir kısmının kişisel geçmişlerindeki başka insanların 'etkilerinden' veya sıradan bazı koşullardan ileri geldiğini kanıtlamaktan da belirgin bir zevk alıyoruz). Aklı başında olmayan insanların yanlış yönlendiren propagandanın kurbanları olarak görmeye razıysak da, aklı başında insanların geçerli prensiplere göre hareket ettiklerine inanmak istiyoruz. Geri kalmış insanlar düşük bir kültürün hatası olabilirler ama seçkinleri iyi bir kültürün ürünlerinden daha fazlası olarak görmek istiyoruz. Müslüman

çocuklarının genelde Müslüman olduğunu, Hristiyan çocuklarının da genelde Hristiyan olduğunu gözlüyorsak da, doğum rastlantısının inanca temel oluşturduğunu kabul etmeye yanaşmıyoruz. Bizimle fikir ayrılığında olanları cahilliğin kurbanları olarak gözardı ederken, kendi dinsel fikirlerimizin öne çıkarılmasını belli bir çevrenin sağladığı düzenden daha ötesi olarak görüyoruz."

"Tüm bunlar geçişde olduğumuzu gösteriyor. İnsan doğasının geleneksel felsefesini bütünüyle terketmedik; aynı zamanda da bilimsel bir bakış açısını koşulsuz kabul etmekten de uzağız. Nedensellik varsayımını kısmen kabul ettik; yine de sempatilerimizin, önde gelen bağlılıklarımızın ve kişisel heveslerimizin geleneksel bakış açısı tarafında savunmaya geçmesize izin veriyoruz. Şimdiki durumda, yeni gerçek ve yöntemlerin geleneksel kuramlarla uyumlu olarak toplandığı bir yamalı desen üzerinde çalışmaktayız."

"Eğer bu yalnızca bir kuramsal sorun olsaydı, alarm verecek bir nedenimiz olmazdı; ama kuramlar uygulamaları da etkiler. İnsan davranışının bilimsel bir kavranışı belli bir uygulamaya yöneltir bizi, kişisel özgürlük felsefesi ise başka bir uygulamaya yöneltir. Kuram kargaşası uygulama kargaşası demektir. Dünyanın içinde olduğu mutsuz durumun izleri büyük ölçüde bizim kararsızlığımıza kadar gider. Barışçıl toplantıda da, savaş alanında da uluslararasıasındaki temel çatışma eninde sonunda insanın özgürlüğü veya kontrolü sorunuyla ilgilidir. Demokrasi veya totaliler rejim, birey veya devlet, liberalizm veya planlı toplum, kültürlerin yabancılar üzerindeki izlenimleri, ekonomik nedensellik, bireysel karar gücü, propaganda, eğitim, ideolojik savaş, tüm bunlar insan davranışının temel doğası ile ilgilidir. Tutarlı bir bakış açısı edinene kadar, bu sorunları çözmede neredeyse kesinlikle etkisiz kalacağız. Başka seçenekleri anlayana kadar sorunu gerçek anlamda değerlendiremeyiz. Batı kültüründe insan doğasına geleneksel bakış iyi bilinmektedir. Özgür, sorumlu bir birey kavramı dilimizde yer tutmuştur ve uygulamalarımız, kurallarımız ve inançlarımız da yaygındır. İnsan davranışına bir örnek verildiğinde, çoğu insan onu hemen bir kavram cinsinden tarif edebilir. Bu uygulama o kadar doğaldır ki nadiren incelenir. Öte yandan, bir bilimsel formül oluşturulması yeni ve tuhaftır. Çok az insanın bir insan davranışı biliminin ne derece mümkün olduğu konusunda bir fikri vardır. Bireyin veya birey gruplarının davranışları ne yolla öngörülebilir veya kontrol edilebi-

lir? Davranışın yasaları neye benzer? İnsan organizmasının bir davranışçı sistem olarak nasıl bir kavramı ortaya çıkar? Ancak bu sorulara, en azından üstünkörü bir şekilde, cevap verdikten sonradır ki, bir insan davranışı biliminin bir insan doğası kuramı açısından ya da insan ilişkileri yönetimi açısından ne anlamlara gelebileceğini gözönüne alabiliriz" (Skinner, 2005:8-10).

Skinner'ın Toplum Anlayışı

Skinner toplumların içinde yaşadığı çevreyi davranış analizlerini yaptığımız deneysel ortamlara benzetir (Skinner, 1972). Hem deneysel ortamlarda hem de toplumların içinde yaşadığı kültürlerde aynı yasalar geçerlidir. Her iki ortamda da insan davranışı pekiştirme ve eşleştirmelerle şekillenir. Toplum içindeki yeni doğmuş bir çocuk deneysel ortama yerleştirilen organizma gibidir. Toplumu tasarlamak da, deneysel bir çalışma dizayn etmekten farksızdır. İnsanoğlu varolduğundan beri kültürel bir yapılanma içindedir. Kültürel pratikler değiştirilir, daha iyi yollar geliştirmeye çalışılır. Bütün bunları yaparken de aslında en iyi çocuk yetiştirme yolunu, en iyi yönetim şeklini, üretimi arttırmanın en iyi yolunu kimse bilmez. Yalnızca bildiğimizi düşünürüz. Davranışın bilimsel analizi bize en iyiye ulaşmada yardımcı olabilir. Davranışın bilimsel analizi tekniklerini kullanarak bunu gerçekleştirmenin iki adımı vardır. İlk önce ne yapılabilir belirleyip daha sonra bunları nasıl gerçekleştirebiliriz diye düşünmek. Yani davranış bilimini daha iyi bir toplum yaratmak için kullanabiliriz. Deneysel laboratuvarlarda uyarıcılar arasındaki ilişkiler ve pekiştirme tarifeleri hakkında daha çok araştırma yaptıkça doğal ortamlar içindeki insan davranışları hakkında da daha çok bilgimiz olacaktır. İnsan çevresinin bir ürünüdür fakat bu çevreyi de şekillendiren yine kendisidir (Skinner,1972).

Skinner ve Eğitim

Skinner, eğitim sisteminin sorunları olduğunu görür ve bazı çözümler önerir. Her toplumda ekonomik sebepler eğitimin kalitesini etkiler (Skinner, 1972). Eğitimde ekonomik sebeplerden kaynaklanan problemler olacaktır. Fakat öğretim yöntemlerini daha etkili hale getirerek ekonomik sebeplerden kaynaklanan problemleri çözebiliriz. Daha az zamanda, daha

az enerji ve para harcayarak ve daha fazla öğrenciye daha iyi eğitim verilebilir. Davranışın analizi, öğretmenin en etkili yolunu bize gösterebilir. Skinner üç tane önemli etkenden bahseder. Bunlardan ilki, öğretmenin yönlendirmesidir (*teaching assignment*). Öğretmenin görevi bilgi vermek, öğrencinin ilişkileri anlamasını sağlamak, sanatı, müziği anlamasını, sevmesini sağlamak, yaratıcı olmayı sağlamak ve istendik davranış değişimini sağlamak olarak düşünürsek, Skinner, sisteminde öğretmen bütün yukarıda sayılanları öğrencinin kişiliğini veya yeteneklerini, aklını düşünerek yapmak yerine, öğrencinin davranışlarına odaklanarak yapar. Bunu da öğrencinin içinde yaşadığı sözel veya sözel olmayan çevresini degistirerek gerçekleştirir.

İkinci etken, sınıf içi düzenleme veya yönetimdir (*classroom management*). Öğretmen bunu gerçekleştirebilmek için eşleşme düzenlemesini sınıfta iyi ayarlayabilmelidir. Öğrencinin öğrenmesini kolaylaştıracak davranışları yapması için geçerli nedenlerinin olması gerekir, işte buda pekiştireçlerle sağlanabilir.

Üçüncü etken ise eğitsel malzemenin tasarlanmasıdır (*design of instructional materials*). Burada kastedilen gerek materyalin kendisi ve gerekse sunumudur. Materyalin parçalara bölünerek öğretilmesi yöntemi bunlardan birisidir. Bu yöntemde, en alttaki parça öğretildikten sonra bir üstteki parçaya geçilir. Öğrenci daha kolay aşamada başarılı olunca, diğer aşama için daha çok güdülenmiş olur.

Skinner özellikle yaşlılık döneminde kendisini tamamen eğitim geliştirme tekniklerine adar. Harvard Üniversitesi psikoloji bölümünde verilen bilişsel psikoloji ağırlıklı eğitim onun bu üniversiteye olan ilgisini kaybetmesine sebep olur. Skinner eğitime olan ilgisi sebebi ile eğitim fakültesine geçmek ister. Skinner hem toplumun gelişmesi ile ilgilenir, hem de eğitim, öğretim metodlarını geliştiren teknikler üzerinde çalışır hem de son yıllarında kızlarının eğitimi sebebiyle kendini tamamen eğitim tekniklerine adar.

Skinner'ın Yardımlaşma Davranışlarına Bakışı

Skinner, iyi yaşam demek istediğimiz, arzuladığımız, hayal ettiğimiz her türlü materyali sahiplenebilmek değildir der (Skinner, 1978). Özellikle insanoğlunun sonsuz satın alma arzusunu sorgulamıştır. Skinner'ın kendi

anlattığı şu olaylar bu konudaki düşüncelerine en iyi örneği oluşturur (Bkz, Skinner, 1978). 2. Dünya savaşındandan sonra Danimarka hükümeti hala kontrolü altında olan Greenland'da yaşayan eskimoların yaşam standartlarını yükseltmek için bir çalışma başlatır. Bölgeye modern evler, binalar yapmak için işçiler gönderilir. Evler inşa edilir, alışveriş mağazaları açılır fakat bir süre sonra yerel endüstri bu malzemeleri üretememeye başlayınca, insanlar onlara sunulan tüketim malzemelerini alamamaya başlarlar ve insanlar hayal kırıklığına uğrarlar. Bölgeye modernleşme adına gösterilen çabalar, aslında alışılagelmiş davranış pekiştirme ilişkilerinin bozulmasıdır. Orada Eskimoların yaşantı şekillerine uymayan yapay bir hayat yaratılmaya çalışılmıştır. Eskimolar davranışları karşılığında normalde deneyimledikleri ilişkiler ve tatminler yerine daha başka ilişkilere ve tatminlere yönlendirilmişlerdir. Böylece belirli davranışların alışılagelmiş pekiştireçlerle pekiştirilmesi işlemi bozulduğu için Eskimolar arasında mutsuzluklar ve sonunda da yıkım ortaya çıkmıştır. Skinner bu durumun düzeltilmesi için yapılması gereken doğru davranışın Eskimoların eski yaşam şekillerine geri döndürülmesi olduğunu söyler. Maddi zenginlik ile insanoğlunun mutlu olmaya çalışması çok sakıncalıdır. Dünyadaki kaynaklar sınırlıdır ve herkese eşit dağıtılmamaktadır. Materyal varlıklara dayalı bir mutluluk sürekli olmayacak, eninde sonunda hayal kırıklıkları yaşanacaktır. Aslında böyle olmasa bile insan mutluluğunun maddiyata bağlanması doğru değildir. Sahip olma isteği, bir şeyler yaparak, çaba göstererek elde etmenin önüne geçmemelidir. Sahip olma isteği davranışın içselleştirilmesi ve güçlendirilmesini engeller. Böylece uyarıcılar ile bu uyarıcıların doğal pekiştireçleri arasındaki ilişki bozulur. Modernleşme arttıkça, günümüz toplumlarında kolay yollarla mal satın alma, üreterek, çabalayarak elde edilen tatminin önüne geçmiş oluyor. Skinner'a göre bu bağlamda, hükümetlerin yardım adı altında yaptıkları düzenlemelerin de faydadan çok zararı vardır. Aslında yardım adı altında bir grup insanı açlıktan kurtarırken daha büyük bir grubu bu yardımlara bağımlı yapmaktayız. Böylece uzun vadede daha fazla kişinin açlıktan ölmesine sebep olmaktayız. Sorun yardımın nasıl yapılacağıdır. Maddi sahiplenmeyi çok abartmak yerine davranışları daha doğal yollarla pekiştirmeliyiz. Mal satın almaya yönelik davranışı güçlendirmek yerine başka yöntemlere ihtiyaç vardır.

Sonuç

Birçokları tarafından davranış biliminin Darwin'i (Bkz. Chance, 1999) olarak kabul görmüş Skinner, American "Yılın Hümanisti" (*Humanist of the Year*) ve "Yaşam Boyu Üstün Katkılar" (*Lifetime of Outstanding Contributions*) gibi birçok ödüller almış çok yönlü bir bilim insanı ve düşünürüdür. Skinner davranışçı akımın Darwin'i olarak anılması dışında edimsel koşullama kuramı ile psikoloji bilimine çok büyük bir katkıda bulunmuştur. Ayrıca edimsel koşullama ile birlikte bu alana teknik ve standart bir dil getirmesi ile de önemli katkılarda bulunmuştur. Skinner "Skinner Kutusunu" geliştirmekle kalmayıp birikimli kayıt cihazını da geliştirerek sistematik ölçüm yapabilen standart bir ölçüm aracı da geliştirmiştir. Ayrıca, Skinner'a kadar birden fazla bireyden ölçümler alınır ve ortalamalar üzerinden hesaplamalar yapılırdı. Skinner tek bir bireyi, organizmayı sistematik olarak çalışma tekniği geliştirmiştir. Bu tekniği geliştirirken de, "ABA" tipi araştırma desenini de ilk olarak kullanan kişidir.

İyi bir toplum oluşturmak, daha etkili bir eğitim gibi toplumsal olaylar hakkında da fikirler geliştirerek toplumun gelişmesi yönünde güzel katkılarda bulunmuştur. Skinner "Walden İki" (1945) adlı çalışmasında toplumun nasıl dizayn edileceğine dair kurgu tarzında düşüncelerini yayınlamıştır. Fakat toplumun nasıl değişimleneceğine dair asıl düşünceleri"Bilim ve İnsan Davranışı" adlı eserindedir. Ama "Walden İki" bu konudaki ilk yayını olduğu için daha çok tepki almıştır; sunduğu görüşler özgürlüklere bir tehdit olarak algılanmıştır. İlk bakıldığında insan davranışları nasıl değişir ve yönlendirilirden bahseden bir kitaptır. Ama Skinner bu eleştirilerin aksine davranış biliminin insanı gerçek anlamda özgür bırakacağını ve yanlış anlaşıldığını savunmuştur. Savunmasını 1971'de yayınladığı "Özgürlük ve Ağırbaşlılığın Ötesinde"de yapmıştır. Bu kitabında bilimsel açıdan insanların özgür olabileceğine inanmadığını ve aslında insanların davranışları kadar başarılarından da gerçek anlamda sorumlu tutulamayacaklarını belirtmiştir. Onun fikrince, davranış bilimi sayesinde insanların kendilerini daha mutlu yapacak bir toplumda yaşarken kendilerini daha fazla özgür ve değerli hissetmeleri sağlanabilir. Bunu yaparken de, günümüz toplumlarında hükümetlerin kullandığı kaçınılması gereken itici cezalandırma teknikleri yerine daha insancıl pekiştireçler kullanılabilecektir.

Skinner'ın düşünceleri belki haklı olarak, belki de haksız olarak çok eleştirilmiş ve tepki görmüştür. Şurası kesindir ki, çoğu zaman da yanlış anlaşılmıştır. En çok zihinsel süreçlerin ve duyguların varlığını reddettiği için eleştirilse de, Skinner kendisi birçok yerde aslında onları görmezden gelmediğini belirtmiştir. Eleştirildiği noktalardan birisi de kuşlar ve fareler gibi basit organizmalardan elde ettiği sonuçları insan davranışlarına fazlaca genellediği yönünde olmakla birlikte, günümüz de Skinner'ın birçok düşüncesi insanlar üzerinde de geçerliğini ispatlamıştır. Şu bir gerçektir ki, Skinner çok eleştirilse de, onun insan ve temelde bütün organizmalar hakkındaki temel prensipleri, teorileri uzun yıllar varlığını koruyacaktır.

Kaynakça

BJORK, Daniel, W. B.F. Skinner: A Life. Harper Collins Publishers, Basic Boks. 1993.

CHANCE, Paul. Learning and Behavior. Brooks and Cole Publishing,. Company, 4th edition 1999.

CATANIA,A. Charles. Learning, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 2nd edition 1984.

DOMJAN, Michael. Koşullanma ve Öğrenmenin Temelleri. (Çeviren Hakan Çetinkaya), Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara, 2004.

DANIEL, W. B. B. F. Skinner A Life, Basic Books, Harper Collins Publishers,1993.

DEMOREST, Amy. Psychology's Grand Theorists: How Personal Experiences Shaped Professional Ideas. Lawrance Erlbaum Associates, Manwah, New Jersey, London, 2005.

EVANS, R. I. Dialogue with B. F. Skinner, Praeger, 1981.

GROSS,Richard. Psychology: The Science of Behavior Mind and Behavior. Hodder Arnold: London, 2009.

MALONE, J. C. Psychology, Pythagoras to Present. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

MOORE, J. Some Historical and Conceptual Relations Among Logical Positivism, Behaviorism and Cognitive Psychology. Eds. James T. Todd and Edward K. Morris. Modern Perspectives on B. F. Skinner and Contemporary Behaviorism. Greenwood Press. Westport, Connecticut, London, 1995.

ROBINSON, D. The Great Ideas of Psychology. The Teaching Company, 1997.

SKINNER, Burrhus, Frederic. Science and Human Behavior, B. F. Skinner Foundation, Cambridge, Massachusetts. 2005.

SKINNER, Burrhus, Frederic. Reflections on Behaviorism and Society, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.1978.

SKINNER, Burrhus, Frederic. About Behaviorism. New York: Random House. 1974.

SKINNER, Burrhus, Frederic. Particulars of Mylife, Alfred A. Knopf, New-York, 1976.

SKINNER, Burrhus, Frederic. Science and Human Behavior. New York: Macmillan,1953 (A classic statement of the modern behavioristic perspective by the man who fashioned it.)

SKINNER, Burrhus, Frederic. A matter of consequences. New York: Alfred A. Knopf, 1983.

SKINNER, Burrhus, Frederic. Beyond Freedom and Dignity. New York: Knopf, 1971. (The world as it should be, according to B.F.)

SKINNER, B.F. The Shaping of a Behaviorist, Alfred A. Knopf, NewYork, 1979.

SKINNER, Burrhus, Frederic. Can Psychology be a science of mind? American Psychologist, (45)11, 1205- 1210. 1990.

SMITH, L. D. & WOODWARD, W. R. (Eds.). B.F.Skinner and Behaviorism in American Culture. Bethlehem: Lehigh University Press, 1996.

WEIGEL, J. A. B.F.Skinner, Twayne Publishers, Boston, 1977.

WIENER, D. N. B.F.Skinner, Benign Anarchist, Allyn and Bacon,1996.

WILLARD F. D., MOORE, J. On Certain Relations between Contemporary Philosophy and Radical Behaviorism. Eds. James T. Todd and Edward K. Morris. Modern Perspectives on B. F. Skinner and Contemporary Behaviorism. Greenwood Press. Westport, Connecticut, London, 1995.

WATSON, J.B. Psychology from the Standpoint of a Behaviorist. Philadelphia: Lippincott, 1919.

WATSON,J. B. Psychology as the behaviorist views it. Psychological Review, 20, 158- 177. 1913.

7

Emil Michel CIORAN*

* Bu yazının bazı bölümleri *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü*, Sadık Erol ER, Aralık Yay., İzmir 2006. adlı kitaptan derlenmiştir.

Sadık Erol ER

1. HAYATI VE ESERLERİ

Cioran, 8 Nisan 1911'de bir Sakson bölgesi olan Transilvanya'nın Rasinari kentinde (Romanya) doğdu. Papaz olan babası Emillian Cioran, aynı zamanda bu kentteki Ortodoks Birliği'nin vekilharcıydı. Annesi Elvira Cioran, Venetia de jos kökenlidir. O dönemde Transilvanya, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun toprakları arasında yer alıyordu. Emilian Cioran, çocuklarına, işgalcilerin "Macarlaştırma" politikasına direnişin simgesi olarak Latince adlar verdi: Virginia (Cioran'ın ablası), Aureliu (Cioran'ın en küçük kardeşi) gibi. Cioran'ın çocukluk yılları mutlu geçse de melankolik izler taşır. 20 Haziran 1967'de Aurel'e yazdığı mektupta şöyle der: "Gerçekte bezgin, kırgın biriyim, her zaman böyleydim ve sıkıntılı, acılı ailemizde yaşadığımız bir mutsuzluktu bu." 1921 yılında Cioran 10 yaşındayken, babası onu orta öğrenimi görmesi için Avusturya-Macaristan'ın Sibiu kentine gönderdi. Daha sonraki yazılarında "hayatımın ilk köksüzleşmesi" diye söz edeceği bu olay, onu oldukça etkiledi ve Cioran burada büyük bir travma geçirdi. İçinde bulunduğu bu durumu Kasım 1987'de Gabriel Liceau'ya bir mektubunda şu şekilde açıklayacaktı: "On yıl boyunca, sabahtan akşama dek, bir cennette yaşar gibi dolaşıp durdum. Sibiu'ya gitmek için buraları terk etmem gerektiğinde, beni oraya götüren at arabasında, her zaman hatırladığım bir umutsuzluk bunalımı yaşadım." 1925 yılında Emil Cioran, daha 4. sınıf öğrencisiyken, en büyük ulusal şair olan ve hayatı boyunca derinden bağlı kalacağı Mihail Eminescu'yu okur. Ancak Diderot, Balzac, Tagore, Lichtenberg, Dostoyevski, Flaubert, Schopenhauer ve Nietzsche'yi de elden bırakmaz. *Doğmuş Olmanın Sakıncası* adlı eserinde bu dönemi şöyle anacaktır:

Sorumluluklarımdan kaçmak için yıllarca okudum, her gün, saatlerce, ne buldumsa okudum. Hiçbir yararları olmadı. Ama ne var ki, kendime yanıltıcı bir etkinlik sağladım. İlk gençlik yıllarımda beni baştan çıkaran, yalnızca kitaplıklar ve genelevlerdi.

1928-1932 yıllarında Cioran 17 yaşındayken Bükreş Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne girdi. Üniversite'deki ilk dönemlerinde yoğun bir şekilde Nietzsche ve Schopenhauer'un etkisinde kaldı. Sonraki yıllarda ise çalışmalarına büyük ölçüde Alman İdealizmi –özellikle Kant, Hegel düşüncesi ve fenomolojik metot– yön verdi. Felsefe Bölümü'nü "Bergson'un Sezgiciliği" adlı lisans teziyle tamamladı. Yirmili yaşlarında felsefesinde önemli bir kırılma yaratan insomnia hastalığına yakalandı. 1932'den itibaren dergilerde düzenli olarak yazmaya başladı. Bu dergilerin isimleri sırası ile şöyledir. *Calendarul* (Yeni Yıl), *Floarea de Foc* (Ateş Çiçeği), *Vremea* (Zaman), *Azi* (Bugün) ve özellikle çağın en önemli Rumen edebiyatı dergisi olan *Gandirea* (Düşünce). Alman Yaşam Felsefesi'nin etkisiyle yazdığı makaleler, o sırada Romanya'da en başat akım olan, "yaşam" adına "akıl"ı eleştiren görüşler içerisinde yer aldı. Bu görüş, "yaşam" kavramında tüm dünyanın ve özellikle Romanya'nın yeniden dirilişini gören, gelişmeye de kayıtsız kalmayan bir görüştür. Asılsız suçlamaların aksine Cioran, Corneliu Codreanu'nun kurduğu ilk faşist hareket (Mussolini faşizminden farklı) olan, fakat mistik kökenli, demokratik yılgınlığı eleştiren ve ona engel olan güçlü bir iktidarın zorunluluğunu ileri süren "Demir Muhafızlar" örgütüne hiçbir zaman üye olmadı. Cioran, bu durumu *Tarih ve Ütopya* adlı eserinde şu şekilde açıklar: "Benimkilerden başka hakikatleri kabul edemediğim zamanlar oldu. İnsan türünün yüz karası, bitkin bir insanlığın simgesi, inançsız, tutkusuz, Mutlak'a uygun olmayan, gelecekten yoksun –işte parlamenter rejime böyle bakıyordum." 1934 yılı Cioran için bir milattır. Yayınlanan ilk eseri *Pe Culmile Disperaii* (*Umutsuzluğun Doruklarında*) ile genç yazarlara verilen "Kraliyet Akademisi"nin ilk ödülünü alır. Eugène Ionesco "*Nu*"yu (*Hayır*) ve Constantin Noica ilk önemli eseri "*Mathesis*"i yayınladığı sırada aldığı bu ödül onun adının duyulmasını sağlar. O sıralar Cioran, umut verici bir yazar olarak betimlenir. 1933-1935 arası Cioran Berlin'de felsefe okumak için "Humboldt Kurumu" bursunu kazanır. "Nesnel" bir felsefenin temsilcisi olmayı amaçlayan Nicolai Hartmann'ın derslerine yazılır, ama Hartmann'ı çok itici bulur. Hayatın trajik boyutundan habersiz olmakla suçladığı Bergsonculuk'tan da bu dönemde kopar. O sıralar, yaşamsal ritmin ve "Evre-

nin Yaratılışı ile İlgili Eros"un kuramcısı olan Ludwig Klages, yaşamın kökleriyle ilgili itkiler üzerine bilincin onur kırıcı eylemini ortaya koymak için yanıp tutuşmaktadır. Cioran, "Zaman" dergisinde Klages hakkında şunları yazacaktır: "Klages, Protestan bir papaz görünüşüyle ve bir paralı asker şehvetiyle, taşkın, patlayıcı, konuşkan ve bilge edasıyla, bugüne kadar tanıdığım en tuhaf insandır". Daha sonra Cioran, Berlin'de ekspresyonistleri keşfeder. Eserlerinde özellikle "metafizik mazoşizm"i vurgulayan Kokoschka'ya ve "Heidegger tezlerinin bir illüstrasyonu"nu gördüğü Bruckner'in *Die Krankheit der Jugend* (*Gençlik Hastalığı*) adlı eserine büyük ilgi duyar. Bir yıl sonra 1936'da Braşov Lisesi'nde felsefe öğretmenliği görevini bir yıl sürdüreceği Romanya'ya döner. Bu dönemde özellikle Fransız ahlâkçılarını, Baudelaire'i, Proust'u, İspanyol mistiklerini, Dostoyevski'yi ve Shakespare'i yoğun biçimde okur. Yine bu sırada Fransızca çevirisi yapılmayan tek eseri, *Cartea Amagirilor* (*Aldanışlar Kitabı*) yayınlanır. 1937'de Bükreş'te *Schimbarea la Fata a Romaniei* (*Romanya'nın Kaderinin Değişmesi*) yayınlanır. Bu eserde Cioran, makalelerinin temalarını ateşli bir dille, –özellikle Romanya'nın kendi kaderini ele geçirmesi için, dinsel bir "elektroşok" geçirme zorunluluğunu– ele alır. Daha sonra, dini bir krizin ürünü olan ve şiddetli tartışmalar yaratan kitabı *Lacrimi si Sfinti* (*Gözyaşları ve Azizler*) yayınlanır. Rumen gençliğinin gözbebeği olan Mircea Eliade, onu bozgunculuk ve inkârcılıkla suçlar. Başka eleştirmenlerde "hakaret"ten söz ederler. Fakat Cioran, taslaklarını mektupla düzelttiği eseri yayınlandığında artık Romanya'da değildir. Bükreş Fransız Enstitüsü'nün burslusu olarak, Bergson üzerine bir tez yapmak için Paris'e gittiği Eylül ayında Hotel Marighan'a yerleşir. Savaş sırasında Cioran'ın kesin olmamakla birlikte birkaç kez Romanya'ya gittiği sanılıyor. Rumence yazılmış beşinci kitabının Bükreş'te, 1940 yılında yayınlanması bunu akla getiriyor: *Amurgul Gandurilor* (*Düşlerin Alacakaranlığı*). 1940-1944 yıllarında Cioran, Paris'te *Indreptar Patimus*'u yazar. Ancak bu eser 1993'te *Mağlupların Kitabı* adıyla Fransızca yayınlanır. Rumence yazdığı ve kırk yılı aşkın süredir yayınlamaktan kaçındığı bu altıncı (ve son) eserden sonra Fransızca konusunda kesin seçimini yapar. *Précis de décomposition* (*Çürümenin Kitabı*) adlı eserinin uzun bir redaksiyonuna girişir. Raymond Queneau bu eserin 1947'deki ilk biçimini yeğlemesine karşın, Cioran, Rumen dostlarından birinin bu eserde "Yerli Fransızca"nın kusurunu görüp kendisini uyarmasından sonra, onu birçok kez tümüyle yeniden yazar. Gerçekten de, Rumence'den Fransızca'ya geçiş, Cioran'ın ikinci defa köksüz-

leşmesine ve neredeyse kişiliğiyle bir hesaplaşmasına dönüşür. 7 Şubat 1974'te Aurel'e yazdığı bir mektupta sıkıntısını şöyle belirtecektir: "Dil değiştirmekle, bizzat varlığımın tüm bölümünden, ne olursa olsun, hayatımın tüm çağlarından vazgeçtim!"

Savaş sırasında, Cioran zaman zaman "Flore"a katılır. Sartre'ı orada görürse de ona asla şunları söylemeyecektir: "Sartre beni hep, kavramlarının şaşırtıcı başarısızlığından dolayı etkiledi: Düşüncenin küçük bir Napolyon'u" (Patrice Bollon'la *City Magazine*'de Şubat 1986'da yaptığı, "Kuşkunun Aristokratı Cioran'la" başlıklı söyleşiden). Bundan sonra Cioran, 1945'ten itibaren bisikletiyle Fransız bölgelerini dolaşır, Gençlik Hanları'nda kalır. Yıllar geçtikçe, yalnız Fransa'yı değil, İspanya'yı, İsviçre'yi, hatta İngiltere'yi bu şekilde gezecektir. 1949'da *Çürümenin Kitabı*, E. M. (Emil Michel) Cioran adıyla iki bin adet basılır. Her ne kadar önemli bir satışa ulaşamasa da yine de ilk eleştirel başarıyı kazanır. Claude Mauriac tarafından "Savaş"ta selamlanır. Rivarol Ödülü'nün ilk sahibi olarak Cioran da düşünülür. (Jüride François Mauriac, Gabriel Marcel, Jean Paulhan, Jules Romains ve Henry Troyat vardır). O, bu ödüle, gerçekten de, ancak bir yıl gecikmeyle, 1950'de sahip olur. Fransa'da "durumunu sağlamlaştırmak" için kabul edeceği Saint-Beuve (1957), Combat (1961), Nimier (1977) ödüllerini tek başına alacaktır. 1950'de Cioran, kendisiyle hararetli bir dostluğu sürdürdüğü Adamov'la, çabasını sürekli destekleyen Gabriel Marcel'le ve elbette, 1945'te Paris'e gelen Eugène Ionesco'yla ve Mircea Eliade'yle görüşür. 1952'de ileride büyük ses getirecek olan *Syllogismes de l'amertume* (*Hüzün Kıyasları/Burukluk*) yayınlanır. Bu eser, Cioran'ın aforizma biçimini kesin olarak benimsediğini gösterir. 1970'li yıllarda cep kitabı olarak yayınlandıktan sonra onun "bestseller"i olan bu eser, yayını sırasında tam bir "başarısızlık"a uğrar. Yalnızca beş yüz adet satar. Öyle ki, Gallimard onu yok etmeye de karar verecektir! Cioran, bu durumu ileride şöyle anacaktır: "*Kıyaslar*, yalnızca gençlerin hoşuna giden bir kitap. Diğerleri, en başta da dostlarım, onu anlamsız ve ciddiyetsiz bulurlar. Her zaman başarısız kitapları tercih ettiğim için daha hoşgörülüyüm" (Aurel'e mektup, 4 Şubat 1977). 1953 *Précis de décomposition* (*Çürümenin Kitabı*), Almanya'da, Paul Celan'ın çevirisiyle Rowolt'tan yayınlanır. Çevirinin edebi niteliklerine karşın kitap o sıralar, Almanya'da hiçbir başarı sağlamaz. Gerçekten de, Cioran'ın Almanya'da okunması için 1960'lı yılların sonunu beklemek gerekecektir. 1956'da Cioran'ın gözdesi olan *La Tentation d'exister* (*Varolma Eğilimi*), yayınlanır. Eseri hakkın-

da şunları söyleyecektir: "Bu kitap, sanırım en iyi kitabım. Az önce Amerika'da yayınlandı" (Aurel'e mektup, 19 Nisan 1968). Eser çok satılmaz, ancak eleştiri odağı haline gelir. Claude Mauriac, onu "Le Figaro"da "yeni çağların en zengin ürünlerinden biri" olarak karşılar. Alain Bosquet kitabı "Combat"da, "kuşku ve saçmalık içine girmiş bir insanın dua kitabı" olarak sunar. Claude Elsen de hakkında şunları yazar: "Kuşkusuz 20 ya da 30 yıldır, entelektüel dünyada E. M. Cioran'ın kitabının ortaya çıkışıyla kıyaslanabilecek bir olay olmadı!"1957'de Cioran, Sainte-Beuve deneme ödülünü kazanır, ancak ödülü reddeder. 1960'ta tarih felsefesine yeni bir bakış açısı getiren *Historie et Utopie* (*Tarih ve Ütopya*), Gallimard'ta yayınlanır. Aşırı bilgece olan eser, edebiyatta "bağımlılık"ın (engagement) egemen olduğu bu dönemde hafif bir eleştiri alır. Roger Caillois, kitabın cep yayını olarak yeniden basıldığı sırada, onu her ne kadar "büyülü üslubu"yla ele alsa da, Cioran, daha çok "ütopyanın derin anlamına dokunur." O sırada Jean Duvignaud "Kanıtlar"da, fikirlerin daha şimdiden çok önemli olduklarına güvence verir: "Cioran'ın yaptığı gibi –karanlık bir güzellikten bir düzyazı şiiri elde etmek için bile olsa– son yüzyılın ölü fikirlerine tutunarak, gözlerimizin önünde olan gerçek değişimlere duyarlı olma tehlikesini göze alamayız."1967'de Susan Sontag tarafından Cioran üzerine ilk kez bir deneme yayınlanır. Bir yıl sonra *Varolma Eğilimi*, A.B.D.'de yayınlanır ve küçük bir başarı kazanır. 1969'ta *Mauvais Démiurge* (*Kötü Tanrı*), cep kitabı olarak yayınlanır. Bu eser de, *Çürümenin Kitabı*'nın başarısına ulaşır ve Cioran ilk kez medyanın ilgisini çeker. *Le Monde* gazetesi, Gabriel Marcel'in onun hakkında kaleme aldığı "Akıntıya Karşı" başlıklı makalesine iki sayfa ayırır. Aurel'e yazdığı 28 Temmuz 1969 tarihli mektupta, Cioran, bu olaya şöyle değinir: "Sana *Monde*'un iki sayfasını gönderiyorum ... Bütün bu işleri durdurmayı denedim, fakat yapacak bir şey yoktu." 1973 yılına gelindiğinde "kötülük problemini" işlediği *De l'inconvéenient d'être né* (*Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*) adlı eseri yayınlanır. Cioran bu kitabı şöyle betimler: "Ne iyi, ne kötü ... hem nafile hem de kasvetli düşünceler ve öyküler yığını" (Aurel'e mektup, 10 Kasım 1973). Aynı yıl, filozof-denemeci Fernando Savater *Çürümenin Kitabı*'nı İspanyolca'ya çevirir. Cioran bu çeviriye şöyle değinir: "Uzun zamandır yaşadığım tek hoş sürpriz, *Çürümenin Kitabı*'nın İspanya'daki solcular arasında tutulmasıdır." (Aurel'e mektup, 22 Mart 1973). 1974 yılında *Kötü Tanrı* İspanya'da sansüre uğrar. Cioran, bu durumu Aurel'e yazdığı 6 Temmuz 1974 tarihli mektupta şöyle değerlendirir: "İspanya'da bu

günlerde yayınlanması gereken *Kötü Tanrı* sansür kurulu tarafından toplatıldı ve yasaklandı. Kitap onlara göre Tanrısız, kafir, Hıristiyan düşmanı oluyordu. Engizisyon ölmemiş. Bunlar çok komik!" 1976'da *Kıyaslar* cep kitabı olarak yayınlanır ve ciddi bir satış rakamı elde eder. 1986'da Cioran, bu durumu *City Magazin*'de şöyle dillendirir: "Benim başarımı yaratan, 68 sonrası liseliler ve öğrencilerdir." Sonraki yılda *Essai sur la pensée réactionnaire* (*Gerici Düşünce Üzerine Deneme*), "Fata Morgana" da yayınlanır. Bu yazı, aslında Rocher baskısıyla 1957'de yayınlanan Joseph de Maistre'in metinler seçkisine ait bir önsözün yeniden ele alınmasından başka bir şey değildir. Cioran "tüm çabası adına" Nimier ödülünü kazanır, onu geri çevirir. Bu olay üzerine şunları söyleyecektir:

Burada tüm basın, bana göre hiçbir önemi olmayan bir edebiyat ödülünü geri çevirmemden söz ediyor. Fakat insanlar on bin Frank'tan vazgeçilebileceğini anlamıyorlar. Uzun zamandır, bu topluluğun hiçbir ayrıcalığını kabul etmeme kararı aldım (Aurel'e mektup, 14 Haziran 1977).[1]

1979'da yayınlanan *Ecartélement* (*İşkence*) adlı eserini önemli saymamasına karşın, bununla çok olumlu eleştiriler alır. Bu konuda Aurel'e yazdığı mektuba (2 Haziran 1973) şöyle bir kayıt düşer: "Neredeyse 30 yıldır burada yazdığım kitapların gerçekte hiçbir başarısı yok ... Herkes, ötekilerden hiç de iyi olmayan bu kitaptan söz ediyor." 1986'da yayınlanan *Excercises D'Admiration* (*Hayranlık Talimleri*), Cioran'a güzel bir eleştirel kariyer ve satış sağlar. (Angelo Rinaldi ona *Express*'te iki sayfa ayırır, yazarını "umutsuz ustalarımızın en neşelisi" olarak sunar). Bir yıl sonra *Aveux et Anathèmes* (*İtiraflar ve Aforozlar*)'la "küçültücü bir başarı" sağlar; *Kıyaslar*, yirmi yıllık satıştaş beş yüz adet satarken, Cioran'ın bu son eseri otuz bin adet satar. 1988'de Cioran'ın ilk Rumence eseri olan ve aynı zamanda en önemli eseri olarak da kabul edilen *Pe Culmile Disparaii* (*Umutsuzluğun Doruklarında*) adlı kitabının 1934 orijinal baskısının tıpkı basımı Paris'te yayınlanır. Aynı yıl Fransızca çevirisi yapılır. Basında yankılanan (17 Nisan 1988) bir söylenti, Cioran'ın "zehirle intihar etmiş olacağını" doğrulamaktadır. 1991-93 arası arka arkaya *Amurgul Gandurilor* (*Düşlerin Alacakaranlığı*), *Le Crépuscule des pensées* adıyla, *Cartea Amagirilor* (*Aldanışlar Kitabı*), *Livres des Leurres* adıyla, *Indreptar Patimas* (*Mağlupların Kitabı*),

---

1 *Hiçliğin Doruklarında Cioran: Tebessüm Sırıtma ve Ötesi* içinde, Der. Kenan Sarıalioğlu-Sadık Erol ER, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006, s. 235.

Bréviaire des Vaincus adıyla Fransızca'ya çevrilir. 1995'te Cioran yakalandığı Alzheimer hastalığı sonucu Paris'te ölür.

Giriş

Savaş sonrası Avrupa düşüncesinin tarihsel karakteristiğini belirleyen Fransız düşüncesinin; varoluşçuluk, postmodernizm ve postyapısalcılık gibi önemli sapaklara doğru evrilme sürecinde Cioran, göz kamaştırıcı ve meydan okuyucu tezleriyle büyük bir açılım alanı olarak görülebilir. Tarihsel pesimizm ve trajik duyuşların Avrupa felsefe ve edebiyat sahnesinde sık sık tekrarlanan motifler olması ve bu motiflerle örülen yaşam görüşünün Herakleitos'tan Heidegger'e, Sofokles'ten Schopenhauer'a ve Cioran'a uzanan savunucuları, insan varoluşunun kısalığının ancak kahramanca yaşama yoğunluğuyla aşılabileceğine işaret eder. Trajik felsefe, Hıristiyanlığın kurtuluş dogmasıyla ya da birtakım modern ideolojilerin iyimserliğiyle uyuşmaz. Çünkü pek çok modern politik teoloji ve ideolojiler, her zaman bizi bekleyen parlak bir gelecek olduğu ve varoluşsal kaygının en iyi, çizgisel ve ilerlemeci bir tarih anlayışının kabulüyle dize getirilebileceği kanısından yola çıkarlar. Özellikle 1880'lere kadar süren iyimserliği, ilerlemeyi ve gelişmeyi kesintiye uğratan yaklaşımlar ve bu alımlama çabalarının oluşturduğu geleneğe karşı bir kültür oluşturma sürecinin inşasına dair yapılan her türlü atıflar, aydınlanmanın "araçsal akıl" ve "çizgisel/ilerlemeci tarih" anlayışının dışına sarkan bir yerde duran varoluşçu, postmodern ve postyapısalcı düşüncenin temelini oluşturur. İnsan hayatında anlam ve amaç olduğunu, dünyanın ve tarihin anlamlı, rasyonel ve adil olduğunu ve bunun açığa çıkarılmasında temel parametrenin ise "akıl" olduğunu savunan aydınlanmacı geleneğin insan ve varlık algısı, Nietzsche ile birlikte çöküntüye uğramıştı.[2] Dünyada olup biten her şeyin sistematik bir birlik içerisinde olup bittiğine olan inanç da, gerçekten böyle bir inancın olmadığı görüldüğünde yıkılmaya yüz tuttu. Böylelikle Tanrı'ya, tarihe, akla ve hedefe olan inancın yitirilmesi, doğal olarak, bu oluş dünyasının da bir aldanma olarak görülmesine yol açtı; yani hayata dair yapılan tüm modern kodlama biçimleri, yerlerini varoluşçuluğun saçmalık, postyapısalcılığın/postmodernitenin süreksizlik, parçalanma, şüphe vb. gibi kavramlarına bıraktı.

---

2 Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 450.

Klasik modernitenin geçmişe ait söylemiyle oluşturduğu özne merkezli dünya anlayışının sökülmesinde temel etken olan yukarıda saydığımız akımlar, yeni bir dünya algılayışının merkezine, modernitenin aksine, öznenin ölümünü, Fredric Jameson'ın ifadesiyle bireyin sonunu yerleştirmiştir.[3] Nihayetinde bu tür eskatolojik duyguların hayalet gibi dolaştığı mevcut disiplinleri istila eden epistemolojik kopuşlar, Deleuze'ün sık sık sözünü ettiği "olduğu yerde göçebe"[4] filozoflar tartışmasını gündeme taşıdı. Sürgünlük ve yersiz yurtsuzluk bağlamında, bilinçsizlik bir vatan, bilinç bir sürgün[5] anlayışıyla doğduğu topraklardan Paris'e hareket eden Cioran, belki de tartışılan bu filozofların başında gelir. Cioran'ın köksüzleşmesine neden olan bu göçebelik durumu, daha sonraları, dilini değiştirerek ontolojik anlamda da yurtsuzlaşmasının arkaplanını oluşturur. Oldukça mutlu geçen çocukluk yıllarının bedelini, Paris caddelerinde uykusuzluğun getirdiği kaprislerle ve sayıklamalarla oluşturduğu binlerce aforizmayla ödeyen Cioran, felsefesindeki uykusuzluk etkisini, *Tears and Saints* (*Gözyaşları ve Azizler*) kitabında şu şekilde tarif eder: "Bu kitap tam bir uykusuzluk bunalımının sonucudur. Bu yüzden uyuyabilen kişileri hep hor gördüm, çok saçma bir şey, çünkü tek bir isteğim vardı: Uyumak. Yine de bir şeyi anladım. En önemlisi, uykusuz gecelerdir."[6] Uykusuzluk, Cioran'ın felsefi düşünsel arkaplanının ve kurgusallığının sığınağını oluşturduğu gibi, bu fenomen içine kapalı, yalnız ve can çekişen düşünürün sözcükler karşısında duyduğu tedirginliğin, tek hakikatin, derinleşme çabasını ketleyen her türlü sınır ve kaprislerin olumsuzlanmasında da en ciddi referans noktası olarak göze çarpar. Çünkü ona göre uykusuz gecelere direnebilecek hiçbir akım ve ideoloji yoktur.[7]

Felsefi tavrının arka yüzü bu biçimde işleyen Cioran'ın, düşünce tarihi içerisindeki yerini belirlemek gerekirse, kendisini, "fikirler tarihi yalnızların kininin tarihidir"[8] aforizmasının işaret ettiği bağlam içinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Yıkım arzusuyla işleyen bu makineye

---

3 Fredric Jameson, *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s.17.

4 Felix Guattari, Gilles Deleuze, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnessota Press, Minneapolis, 1990, s. 251.

5 E. M. Cioran, *Anathemas and Admirations*, trans. Richard Howard, Arcade Publishing, Inc., New York, 1987, s. 93.

6 E. M. Cioran, *Tears and Saints*, trans. Richard Howard, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1998, s. 24.

7 E. M. Cioran, *The New Gods*, trans. Richard Howard, Quadrangle, New York, 1974, s. 22.

8 E. M. Cioran, *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 8.

göre, varolanı/varlığı görmezden gelen "mutlak sistem" felsefecilerinden Aristoteles, T. Aquinas ve Hegel, tarihin en büyük zorba düşünürleridir. Bu nedenle Cioran, felsefi tavrını tarihin zorba düşünürlerine meydan okuyan Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Chamfort ve Proust (çekiçle felsefe yapanlar) gibi putkırıcılardan ve lanetli yazarlardan yana koyar çünkü kendisi de lanetli, putkırıcı yazarların son versiyonudur.

Nitekim, felsefe tarihinde Nietzsche'den bu yana sistematik düşüncenin altını kazan bir geleneğe dâhil edebileceğimiz Cioran, ele aldığı temalarla modern dünyanın tarihsel pesimist algılayışının bir dökümünü yapar. Bu bağlamda Cioran, düşüncesinin gövdesini oluşturan nihilizm, Tanrı, tarih, ölüm gibi kavramlarını da, Fransızca'ya sürgünlüğünün kıyılarında aramıştır. Nietzsche gibi önemli bir düşünür olan Cioran kitaplarında, aforizmatik, gösterişli ve provakatif üslubuyla ele aldığı temaları, insanlığa meydan okur bir şekilde değerlendirir. Kendini "son çağdaş aziz" olarak gören Cioran, her türlü sistematik yaklaşımı olumsuzlarken, hınç ve nefret üzerine kurguladığı düşüncesinde, varolmaklığın ya da doğmuş olmaklığın getirdiği trajik yazgıyı hecelerken bir "nihilizm" felsefesi oluşturur.

Nietzscheci köklerden hareketle filizlenen Cioran'ın varlık ve zamana yönelik politik, estetik ve varoluşçu tutumu, Hıristiyanlığın ve daha sonra da rasyonalist ve pozitivist mirasın felsefi spekülasyon sahasının dışına ittiği Sokrates öncesi düşünüşe yeniden şekil verme çabasıdır.[9] Deneme ve aforizmalarında Cioran, paradoksal olarak, bütün varoluşu topyekûn çürütmeye dayalı bir yaşam felsefesinin temelini atmaya çalışır. Bu bağlamda Cioran'ın düşüncesinde ilk göze çarpan kilit kavramlar, yani varolmanın ilk ânı olan doğmuş olmak sonucunda beliren "hınç ve nefret" kavramları; düşüncesinin ana örgülerini oluşturan yukarıda saydığımız kavramlar kadar belirleyicidir. O, gerek felsefenin gerekse de sanatın güdüleyicisinin hınç (ressentiment) olduğunu vurgular ve bu disiplinlerin sorunlarının üstesinden hınçsız gelinemeyeceğini savunur. Onun kendi hıncından en büyük payı ise Tanrı (kötülük problemi) alır. Koyu dindar bir aileden gelen Cioran'ın Tanrı ile hesaplaşması yaşamının sonuna ka-

9 Tomislav Suniç, "The Death of Culture", www.rosenoire.org/articles/sunic-cioran.php. Ayrıca Cioran'ın Grek filozofları ile ilişkisi konusunda bkz., Susan Sontag, *Styles of Radical Will*, Delta, New York, 1981, s. 75-95; E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 52.

dar sürmüştür. Ona göre yeryüzü, Tanrı'nın bir günahıdır ve Tanrı, elindeki tüm olanaklara karşın bizi böylesine yetersiz, eksik ve anlamsız yaratmasından ötürü kötüdür ve kötülüğü evetlemiştir. Cioran, tam da bu noktada insanın, özellikle de uygar insanın yazgısının düğümlenişinden söz açar; insan yaşamının trajik boyutu da burada aralanır ve bir daha asla kapanmaz. İnsan yaşamının trajik boyutunun başlangıcını, Adem'in cennetten kovulması olarak belirleyen Cioran, bu trajik yazgıyı sahiplenen filozofları da şiddetle eleştirir: "Adem cennetten kovulduğu vakit, kendine zulmedene verip veriştirmek yerine, şeylere ad koymaya girişmiştir: Onlara rıza göstermenin ve onları unutmanın yegane yoluydu bu; –böylece idealizmin temelleri atılmış oldu. İlk kem küm edenlerin ağzında sadece bir hareket olan şey de Platon, Kant ve Hegel'de teori haline geldi."[10] Varlığımızın kırılganlığından çok ismimizin sarsılmaz görünümüne dikkat ederek, anlamlara ve telaffuzlara boğulduğumuz bu dünyada, Cioran'a göre aslolan, dilsiz ve çıplak insana doğru evrilmektir. Ancak buna rağmen eksik ve anlamdan yoksun olmasına karşın, hâlâ kendine anlam katmak adına eşyaya anlam yüklemede direten insan, tam ve yetkin olmaya çalışan bir ahmak; alttan alta kötülük için yanıp tutuştuğunu duyumsamasına karşın kendisinin "iyilik" için yaratıldığını, en azından "iyi"ye doğru yol alması gerektiğini düşünen bir ikiyüzlü; hiçbir koşulda "özgürlük"e ulaşmayacağını bile bile –hemen her zaman altında ezildiği ve ezilmeye yazgılı olduğu– bir "mutlak özgürlük" tutturmuş giden bir şaşkın; olmaktalığının ya da yaşamaktalığının biricik ereğinin "güçsüzlük istenci" olduğunu göremeyip kendisini ayakta tutacağını sandığı "güç istenci"ne sarılan bir çaresizdir.[11] Nitekim Cioran yaşamla tutuştuğu mücadelede kavgasının umarsızlığını bir özdeyişinde şöyle dile getirir: "Dünyayla tutuştuğu kavgada, filozof, hemen her zaman bir sıska, bir raşitiktir; biyolojik bakımdan düşkünlüğünü duyumsadığı ve bunun acısını çektiği ölçüde sertleşir."[12]

Doğmuş olmaklığın verdiği hınç ve nefretin sonucunda umutsuzluk ile intihar düşüncesinden beslenen özgün bir metafizik anlayışı kurmaya çalışan Cioran, felsefesinde, yaşadığı dönemin hâkim "varoluşçu özgürlük" anlayışının uzağında bir özgürlük düşüncesine kapı aralar.

---

10 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 116.

11 Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 294.

12 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 25.

Cioran, Sartre'a atfen, özgürlüğün bizi zehirlemesini, bizde yarattığı esrimeyi ya da sarhoşluğu yalnızca uğursuz yazgımızın bir ürpertisi olarak değerlendirir.[13] Her yaşamın doğum ile ölüm arasında vuku bulan yararsız bir uyarıcı olduğunu dillendirerek yaşamın anlamsızlığını ve boşluğunu bize tanıtmaya çalışır. Cioran, sorgulayıcı bir zihnin er ya da geç, öyle ya da böyle insanı huzura kavuşturacağı beklentisinin hiçbir temeli olmadığını kesinleyip temelden yoksun kıldıktan sonra, ancak sığ dünyalarda yanılsamalar içinde yaşayanların kendilerine acı vermeden yaşayabilir olduklarını özellikle belirtir. Cioran'a göre felsefenin diğer problemleri gibi özgürlük problemi de batı felsefesinin inanç yorgunluklarından dolayı *dekadansa* uğramıştır. Çünkü o, yüzyıllar boyunca insanın inanmaktan canının çıktığını söyler. Yine o, insanın, dogmadan dogmaya, yanılgıdan yanılgıya geçtiğini ve kuşkulara çok az zaman ayırarak körlük dönemleri yaşadığını vurgular. Varoluş=işkence denklemini görmezden gelen ya da bu denklemi çözme girişiminde yapılan tüm tezleri akla yaslayan ve özgürlüğün olanaklılığını parametre kabul eden düşünceler, Cioran için, tarihin seyrine mola veren düşüncelerdir. Ona göre özgürlük düşüncesi de, zihni köleleştiren düşünürler tarafından varmış gibi gösterilerek yanılsamalara uğratılmış ve özgürlük düşüncesi bir anlamda dinlenmeye bırakılmıştır. Bu düşünürlerin en önemlisi Hegel'dir: İnsan Hegel'e inanacak olursa, 'tümüyle kendisi tarafından yaratılmış bir dünyada ancak' tam özgürlüğe kavuşacaktır. Fakat insanın yaptığı şeyin aksine özgürlük, Hegelci sistem tarafından yapıldığı şekliyle şimdiki köle kadar da hiç zincirlenmiş olmadı.[14]

Cioran, gerçek özgürlüğü en yalın anlamda kendine bağlılık olarak alımlayan görüşleri de şiddetle eleştirirken, bu düşünürlerin göremediği şeyin, saçma dünyada insanın kendine bağlılığının ve olanağının anlamsızlığı olduğunu söyler. Gerçek özgürlük, insanın doğmadan önceki yaşamındadır, insan doğarken her şeyiyle birlikte özgürlüğünü de yitirmiştir.

Cioran, insan varoluşunun "utanç verici" ve "lanetlenmiş" olduğunu, bu yüzden içimizi kemiren azap duygusundan hiçbir zaman kurtulamayacağımızı vurgular: Hiçbir koşulda Nirvana yoktur.[15] O araştırma

---

13 Sarp Erk Ulaş, *a. g. e*, s. 295.

14 E. M. Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 146.

15 *A. g. e.*, s. 152.

delisi, sorgulayıcı zihinlerimiz bize, ne rahat verir ne de huzur; bu yaşamın bize sunup sunabileceği tek şey, kokuşmuş bir yüzeysellik ile yanılsamalarla dolu, elimize yüzümüze bulaştırmaya yazgılı olduğumuz bir "kaçış" olanağıdır. Ondaki kaçış olanağı, yaşamla mücadele etme ve yaşamı anlamlandırma yönünde değil, tamamen kendine çekilme ve umarsızlık olarak göze çarpar. Çünkü insan doğduğu andan itibaren her şeyini yitirmiştir. Bu sebepten dolayı yaşamak, sonucu belli olan bir savaşı sürdürmekten çok yenilgiye yazgılı olduğumuz bir karmaşanın içinde bulunmaktan ibarettir.

Cioran'ın hakikat, varoluş, özgürlük, doğmuş olmak ve felsefe anlayışlarının beslenme yeri olan bu pesimist temayüllü ifadeler, onun "tarih"e yönelik bakış açısında da baskın bir şekilde görülebilir. Cioran tarihe yönelik çözümlemelerini "Tarih ciddiye alınmalı mıdır? Yoksa ona seyirci gibi mi katılmalıdır? Onda bir hedefe doğru bir çaba mı, yoksa lüzumsuz ve nedensiz yere harlanan ve soluklaşan bir ışığın şenliği mi görülmelidir?"[16] soruları üzerine inşa eder. Bu soruların cevaplarını, insan hakkındaki yanılsama derecemize, onun oluşumunu teşvik eden vals ve mezbaha karışımını hangi biçimde çözebileceğimizi tahmin etme merakımıza bağlar. Kurbanların dinamizmi olarak "tarih" inşasına dair ilk nüvelerin sergilendiği bu tezi, Cioran'ı tarihin savunulacak hiçbir tarafı yoktur düşüncesine kadar götürmüştür: Tarih bir takım atlıların (ya da zırhlıların) halkları çiğneyerek ilerlemesinden ibarettir. Bundan dolayı ona karşı, Kinizm'deki irade yitiminin bükülmezliği ile tepki göstermek gerekir. Aksi takdirde ezenlerin, zorbaların yanında yer almanız kaçınılmaz olur.[17] Ayrıca o, tarihte mutluluk fikrinin çok önemli olduğunu söyler ve ona göre tarih, mutluluğun anahtarlarını yitirmiş "mutsuz insanlardan" ibarettir. Dolayısıyla reel yaşamda mutlulukları elinden alınan ya da insanlık tarihinde sıklıkla görüldüğü gibi acı, baskı, tahakküm ve sömürüyle tarif edilen insan toplulukları, tarihin her döneminde özlemlerini bastıracak bir şeye, ütopyaya ihtiyaç duymuşlardır. Cioran için ütopyaların tarihteki rolü oldukça belirleyicidir. Ütopyalar, başlangıçta mutsuz insanlar için bir "kaçış çizgisi" iken, sonraları gitgide insanlardan uzaklaşarak, insanların tarih düzeyinde bir evren düşü görmesine neden olur. O, hakiki ütopya tasarlamanın, inanarak bir ideal toplum tablosunun genel çizgile-

16 E. M. Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 71.

17 *A. g. e.*, s. 76.

rini çıkarmak olduğunu söyler.[18] Ona göre, "bunun için muayyen bir dozda saflık hatta bariz olduğu takdirde sonunda okurun tepesini attıracak bir zevzeklik gerekir. Sadece sahte ütopyalar okunmaya layıktır; oyun ya da eğlence olsun diye veya insandan kaçmak için yazılmış olanlar."[19] Ütopyaların ikinci özelliği ise, akıldışını ve onarılmazlığı ortadan kaldırarak, tarihin son kertesi ve özü olan trajediye de karşı çıkmasıdır: Mükemmel bir toplumda her türlü karşıtlık biterdi; orada iradeler engellenir, teskin edilir ya da mucizevî bir biçimde aynı yöne dönük kılınırdı. Orada tesadüf ya da çelişki işe karıştırılmadan, sadece birlik hüküm sürerdi. Ütopya, çocuksu bir akılcılıkla dinden bağımsızlaşmış bir meleklik karışımıdır.[20] Görüldüğü gibi Cioran, ütopyaların ortaya çıkışını tarihin tiranlığına bağlar; çünkü tarih, felsefi betimlemeyle genel anlamda, ancak asıl olamayan bir varlık kipi, kendimize vefasızlığımızın en yetkin biçimi, metafiziksel bir ret, önemli olan biricik olgunun karşısına koyduğumuz bir olgular yığınıdır.

2. Emil Michel Cioran Felsefesinin Temel Sorun Alanları

2.1. Nihilizm

Cioran üzerine yaptığı yorumunda, William Kluback, her şeyin anlamlılığını sorgulayan Cioran'ın sözlerinden anlamlı bir argümanlar gövdesi çıkarabilmemiz için onu ciddiye almamız gerektiğine inanır. Kluback'a göre Cioran, dünyanın bir anlamı yoksa bile, yine de içinde oynayabileceğimiz kendimize ait bir bahçeye sahip olabileceğimizi ileri sürer.[21] Hepimizin içindeki "umutsuzluğun dorukları"nı bize göstermek için yaşamı söküp atan Cioran'ın nihilist ilgi alanları ile kişiselci ilgi alanları arasında tutarlı bir dayanışma göze çarpsa da, 1950 sonrasındaki tüm yazarlar gibi, kendisine atfedilen her türlü yaftayı reddetmesi, metinlerinde tutarlı bir mesaj bulmak isteyenleri tedirginliğe düşürür. Bu bağlamda, 1979 yılında Jean-François Duval ile yapılan bir söyleşisinde,

---

18 Sadık Erol Er, "Cioran", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil Yayınları, Cilt 3, Ankara, 2005, s. 239.

19 *A. g. e.*, s. 84.

20 *A. g. e.*, s. 87.

21 Kluback, W., Finkenthal, M., *Emil Cioran's Temptations Exist*, Peter Lang Publishing, New York, 1997, s. 49.

"sözlüklerde size sık sık nihilist etiketi yapıştırılıyor" hükmüne şöyle karşılık verir:

Bunlar beni hiç ilgilendirmiyor. Nihilist değilim. Öyle olduğum söylenebilir, ama bunun bir anlamı yok. Benim için boş bir formül bu. Basitleştirirsek, hiçlik, ya da daha ziyade boşluk saplantım olduğu söylenebilir. Buna evet. Ama nihilist olduğum söylenemez. Çünkü alışılmış anlamıyla nihilist, az ya da çok siyasi art düşüncelerle ya da kim bilir hangi nedenlerle, her şeyi şiddetle yere deviren bir tiptir. Ama ben hiç de öyle değilim. Öyleyse benim metafizik anlamda nihilist olduğum söylenebilirdi. Ama bu bile hiçbir şeyi içermiyor. Kuşkucu terimini daha kolay kabulleniyorum –her ne kadar sahte bir kuşkucu olsam da. Şöyle diyeyim: hiçbir şeye inanmıyorum.[22]

Yine de metinlerine ve aforizmalarına bakıldığında, nihilist köklerin ve tonların baskın olduğu görülür. Metinlerini, umutsuzluğun kışkırtılması olarak değerlendiren Cioran, modern insanın içinde bulunduğu durumu gözlemleyip, insanın hiçlik duygusuna vurgu yaparak, düzen yaratma gerekliliğinin nedeninden hareketle bir ifade peşine düşme saçmalığına eğilir. Çünkü ona göre biz, hem fiziksel hem de zihinsel olarak kaostan yapılar ve sistemler inşa etmeye çabalayan mimarlarız ve yine biz mantıksal olarak dünyamız hakkında hakikati üretip, "Mutlak Doğru"yu ve "Bütünleştirici Yüce Teori"yi ararken, tecrübelerimizi nesnelleştirerek ve Tanrılaştırarak yazıyoruz. Ama her şey anlamsızdır. Bu yüzden anlamlı olmaya girişmek bile anlamsızdır. Aynı şekilde, eğer hayatın anlamı yoksa, neden boşu boşuna onu bulmaya çabalıyoruz?[23] Hayatında sadece yıkımlar yaşayan Cioran'ın, en temel öncüllerinden biri olan her şeyin nesnel anlamsızlığı, insan acısının çağlar boyu dramatikleştirilmesinin hasıraltı edilmesine yol açmıştır ki, bu durum kendi nihilizminin yumuşatılmasına yönelik her türlü metafizik tutumu geçersizleştirme eğilimi taşır. Ne var ki, bu eğilim bölük pörçük ve karanlık bir deneyimden meydana gelen saçmanın ve hiçliğin egemenliğine sıçrayışı gösteren bir dünyayı betimler:

---

22 Jean-François Duval, "Jean-François Duval ile Görüşme", *Ezeli Mağlup* içinde, der. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 33-34.

23 E. M. Cioran, *On The Heights Of Despair*, çev. I. Zarifopol-Johnston, Chicago University Press, Chicago, 1992, s. 3-8.

Bir adım geri durduğumuzda, ormanı seyretmek için ağaçları bir kenara ittiğimizde, ağaçların değersizliğiyle karşı karşıya kalırız. Daha fazla geri geldiğimizde, ormanı tamamen önemsiz buluveririz. Aynısı bu ülke, yeryüzü, güneş sistemi ve galaksi içinde geçerlidir. Bu evren o denli geniştir ki, biz bir kum taneciğinden daha ufak kalırız. En büyük problemlerimiz bizle birlikte hiçliğe karışır. Biz, basitçe Tanrıların oyuncaklarıyız, yine de Tanrılar oyunlarına bizi layık görmüyorlar bile. "İnsan asla bir cevap bulamadı ve bulamayacaktır da. Yaşam bir anlama sahip değildir, asla olamayacaktır da." Yaşam sahip olduklarımızın tümüdür ama yine de o, hiçtir.[24]

Cioran, düşünülemez düşünceler hakkında varlığın imkânsız durumları hakkında yazar.[25] Bu yüzden onun eserlerinin şiddeti ve dünya tasviri, nihilizme vurgusu, laf kalabalığı ve küstahlığı, kaçınılmaz olarak modernitenin kutsadığı, rasyonalizm ve pozitivizm ile mücadelesinden gelir. O, Nietzsche'den önceki Hıristiyan geleneği ile beslenen Batı metafiziğinin eski kesinliklerinin çürüdüğü bir dünyada psikolojimizi anlamamızın önemine dikkatleri çeker. Çürümenin sıfır noktasına inmek için, özne olarak benliğin kesinliğinin bile mahrum edildiği türden eserler üreterek yola koyulan çağın bu uykusuz bilgesi için, hiçlik hakkında konuşmak, zamanı boşa harcamaktan başka bir şey değildir. Bu durum, referans noktası olmaksızın bir araştırmayı kabul eder: Bu araştırma azalmayan mantıksızlığın deneyi, duygudan kaynaklanan bir mantıksızlık tecrübesi ve donmuş, hareketsiz, monoton ve boşluk dinamizminin diyalektik bir paradoksudur. Postmodern ahenksizlik yerine –onun olumlu olumsuzluğu üzerine kurulmuş kirli müdafaaları– ve gürültü arkasındaki sessizliği duymamız Beckett'in düşüncelerini ve elbette aynı derecede büyük olan Thomas Bernhard'ın şizoid dünyasını akla getirse de, bu durumu pekiştirmek için Cioran, bir gazete yazısında kendine özgü olmayan bir üslupla ümitsizlikten ve pişmanlıktan biraz kaçınır görünerek şunları söyler: "Gereksiz yere acı çekmeyelim: Kesin başarısızlıklar bazen yararlıdır. ... onu karşılayın, sonra, hatta onu kutlayın: Yalnızlığımız güçlenecek ve pekişecektir. Kaçış tünellerimizden birkaçını kapatın sonunda kendi başınıza kalırsınız, şu an bir yaşama sahip olma

---

24 *A. g. e.*, s. 107.

25 Susan Sontag, "Introduction", Cioran, *The Temptation to Exist* içinde, trans. Richard Howard, Quadrangle Books, Chicago, 1968, s. 4.

beyhudeliği olan sınırlarımızı ve görevlerimizi sorgulamak için daha iyi bir yerdeyiz."[26]

Gezgin bir aklın metinleri karşısında mevzisini kaybeden okuyucu, onun düzyazısını gördüğünde, ilerlemenin mirasıyla tamamen çelişki halindeki soğuk bir mahvoluş iklimini empoze eden bir yazarla yüzleşir. Cioran'ın yukarıdaki alıntıda ifade ettiği gibi, böylesi aldatıcı ve çelişen tarafları bulunan bir "sistem/sizlik" nasıl tartışılmaya başlanır? gibi bir soru ortaya koyarsak, ilk nihilist deneyim olan doğmuş olma/varolmanın, onun anlam dünyasındaki karşılıklarını belirleme ihtiyacı duyarız. Dünyaya gelmek lanetlenmektir argümanından hareketle oluşturulmuş olan bu kavşak noktası, Cioran'ın felsefi tematiği açısından hem Nietzsche hem de Sartre ve Camus ile karşılaştırıldığında farklı yerlerde durur.[27] Her ne kadar o, "Nietzsche muhteşem bir kurtarıcıdır. Akademik felsefe üslubunu sabote eden, sistem fikrine saldıran o oldu. Kurtarıcı oldu, çünkü ondan sonra her şey söylenebilir..."[28] ifadeleriyle selefi Nietzsche'yi selamlayıp, çağın insanlığının belası olan anlamsızlık, anksiyete, yalnızlık, bağlanma vb. kavramları işleyen Sartre, Camus gibi yazarlarla aynı kapıları aralasa da Cioran, iki geleneğin hem içinde hem de dışında sayılabilir. Onun Nietzsche'den çok farklı olduğu yer Platonculuk hakkında Nietzsche'nin eleştirisini takip etmemesidir. Zaman, ölüm ve nihilizmin arkasından gitmek için Platon tarafından kurulmuş her şeyi reddeder. Gerçekten de, Platonculuğun entelektüel üstünlüğü içinde kötü güven ve hileli olarak düşündüğü her şeyi terk etmek için çok çaba göstermiştir.[29] Özellikle *Çürümenin Kitabı* başlıklı eserinde Cioran, pek çoğumuzun yaşamlarımızı sonsuz kılacağını öngördüğümüz her şeyin üstünde bulunan bir kesinlik arayışıyla bu yaşamları boş yere geçirdiğimizi belirterek, yaşamın hiçbir anlamı olmadığını, dolayısıyla da bu tür bir kesinlik alanına ulaşmanın söz konusu olmadığını ileri sürmektedir.[30] Bu bağlamda Cioran, uygarlıkların, felsefelerin, dinlerin, kültürlerin tarihinde hakikat adına ortaya çıkmış ne varsa, hepsinin de bu kaçınılmaz gerçeğin üstünü örtmekten, dikkatimizi bu gerçekten başka yer-

---

26 Stephen Mitchelmore, "To Infinity and Beyond", www.stephenmitchelmore.uk.html.

27 Sadık Erol ER, *Emil Cioran:Bir Alacakaranlık Düşünürü*, Ara-lık Yay., İzmir 2006. s. 27

28 Fernando Savater, "Fernando Savater İle Görüşme", *Ezeli Mağlup* içinde, s. 19.

29 Sontag, "Introduction", s. 16.

30 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 17-19.

lere çekmekten başka bir amaç gütmediklerine parmak basmaktadır. Erken döneminde Nietzscheci argümanlara yaslanarak oluşturduğu metinlere baktığımızda, onları daha çok saplantı olarak tanımlanabilen nosyonlar biçiminde değerlendirebiliriz. Bu iki dönem çalışmaları karşılaştırıldığında ise sadece ifadenin değiştiği görülür: "Nesnelere bakışım, kökensel olarak değişmemiştir: Değişen kesin şey, tondur."[31] Fakat bu durum onun Nietzsche'ye ait maskesini çıkarmasına kadar sürmüştür ki, bu zamanda ahlâk ve varoluşsal körelmeye ait kendi duygusunu karıştırmaya başlamıştır. Bu süreçten sonra, varoluşçu kavramlara yönelik eğiliminin baskın olması, düşüncesinin, Schopenhauer gibi –dini önermeler olmasa da– kötüye gidiş teması üzerindeki varyasyonlarda köklenmesine neden olur. Bu kırılma noktasında, Nietzsche'ye atfen şunları söyler: "Tanrı'nın ölümü, hepimizi kandıran bir parıltıdır. Bizi terkedilmişlik içinde yüzdürür, Thales kadar eskiye ait sorular sormaya zorlar, ve anlaşılamayan bir cehennem çukuru önünde başı dönen biri haline getirir. Bu sürgünlük teolojisine duyarsız kalırsak, hemen günlük rutinlerin sıkıntılarıyla yüz yüze geliriz."[32]

Kendi içinde Nietzscheci köklerin kurumaya yüz tutmasıyla birlikte yatak değiştiren Cioran'ın anlam dünyası, bir dönemin "moda" hareketi ya da söylemi olan varoluşçuluğun problem alanlarına giren kavramlarla birleşince nihilizme yönelik bütünlüklü arayışı daha tutarlı olmaya başlar. Bu süreçte özellikle, doğmuş olma/varolma, çürüme, bulantı, hınç vb. gibi kavramlara bakış açısı nihilist ve varoluşçu perspektif olup, ortaya çıkan reçete sağaltıcı olmaktan çok "kartezyen cogito"nun aşındırılmasına yöneliktir.[33] Kartezyen "Cogito Ergo Sum" (Düşünüyorum Öyleyse Varım) anlayışını "Cogito Ergo Boom" (Düşünüyorum O Halde Patlıyorum),[34] önermesi ile ters yüz eden Cioran, ölüm yolunda varlık olan insanın çürüyüşünü ve dünyanın kokuşmuşluğunu, yenilgiye yazgılı olduğumuz bir karmaşa içerisinde serzenişlerle dillendirir. Ona göre bir insanın başına gelebilecek en kötü şey "doğmuş olmaktır", çünkü insan doğduğu andan itibaren her şeyini yitirmiştir.[35] İnsan dünyaya gelerek bir gizeme

31 Cioran, *Drawn and Quartered*, trans. Richard Howard, Henry Holt Company, New York, 1983, s. 141.

32 *A. g. e.*, s. 151.

33 Sadık Erol Er, *A.g.e.*, s. 29.

34 Sontag, "Introduction", s. 7.

35 *A. g. e.*, s.153.

saygısızlık etmiş, adı olmayan bir hata etmiştir. Varoluşun özgül serüvenin de insanın zorunlu yazgısının başlangıç noktası olan doğum, onun dünyayla ilişkisinin ilk metafiziksel gizini parçalayan bir eylemsellikle biçimlendirirken, varlığın ya da varoluşun dirimsel bir yayılma olarak yüceltilmesi şöyle dursun, insanı yabancılaşacağı bir nesnellikle öznellik arasında kaygı ve şaşkınlık içerisinde parçalamaya doğru götürür. Varoluşun tutarlılığının nesnelliğine yaslanmak, sorgulamalarda bulunmak, bağlılık bir kötülükse nedenini doğum rezaletinde aramak –çünkü doğmak bağlanmaktır– varlığımızın neliğine yönelik olarak bizi tasarılarda bulunmaya iter ki, Cioran için bu durum gerçekten kimlik ve aidiyet sorgulamasının bir başlangıcı olarak görülebilir:

Kimim ben? Gerçek ben'im hangisi? Uzun zamandır, oldum olası bu dünyanın bana lazım olmadığının bilincindeyim, ne yapacağımı bilemiyorum. Boş bir manevi gurura kapılmamın ve artık varoluşumun bana bozulmuş ve çürümüş bir ilahi gibi görünmesinin nedeni sadece ve sadece budur![36]

Dünyadaki temel durumumuzun sorgulanabilirliği, bizi, içeriksizleştirilmiş bir anlam dünyasının dramatik bir şekilde kopuşuna doğru sürükler ki, geldiğimiz bu noktada artık varlığımıza koşut olabilecek bir şey aramanın değersizliği, varoluşsal bağlanma ile varolanın yararlılığı arasında oluşan bir karşı çıkışa götürür. Dünyanın nesnel anlamlılığının karşısında öznel duyguların baskın karakterlerinin onaylandığı argümanlar, varlığın bu dünyada fazlalılığını vurgularken, bırakılmışlığın huzursuzluğunun üstesinden ancak öznel deneyimlerle gelinebileceğine işaret eder. Çünkü Cioran'a göre nesnellik, bize mantıklı anlamsızlık verirken, öznellik mantık dışı anlam sunar.[37] Aynı zamanda hayat ve dünya karşısında "nesnel" bir tavır, hayatı yaşayamamak, başkasını "bir eşya, bir ceset gibi ele almak ve kendine ölü gömücü gözüyle bakmaktır. Oysa hayat, bizi ölü gömücü olarak değil, gömülen ölüler olarak taşımaktadır."[38]

Cioran, varoluşsal bir kaygı olan bağlanma temasını, insan varoluşunun modern tehditler önünde nihilist bir bilinçlenmesi olarak değerlendirir ve bu hastalığı ortadan kaldırmak düşüncesindedir: Bağıntısallaşmış

---

36 Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yay., İstanbul, 2001, s. 25, 29.

37 Cioran, *On The Heights Of Despair*, s. 16.

38 Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 6.

"varoluşa karşı eczanelerde hiçbir özel ilaç yoktur."[39] Bu noktada Cioran, ateist varoluşçuluk ile, varoluşun olumsallığı artık kışkırtıcı giz özelliğine değil, salt bir akıl dışılık ve yabanıl bir saçmalık özelliğine bürünür ve böylece hiçbir neden olmaksızın, burada olan insan çıplak ve kör bir olgudur[40] diyen Heidegger ve Sartre ile aynı paralelde durur. Ona göre, değer yaratmanın tam anlamıyla sayıklamaya dönüştüğü dünyaya düşen insan için, kendinin dışındaki tüm varlıklar sürekli bir tiksinti uyandırır. Bu da bize Sartre'ın "Başkaları Cehennemdir" sözünü hatırlatır.

Her birimiz, yalnızlığa karşı işlenen günah, yani insanlarla alışveriş tarafından yozlaştırılmaya yazgılı bir saflık dozuyla doğarız. Zira her birimiz, kendimize hasredilmiş olmamak için elimizden geleni yaparız. Bu durum mukadderatı değil, düşmüşlük eğilimini andırır. Ellerimizi temiz ve kalplerimizi bozulmamış bir halde muhafaza etmekten acizizdir; yabancıların terleriyle temas ederek kendimizi kirletiriz; tiksintiye aç ve vebaya hayran bir halde, toplu çirkefin içine gırtlağımıza kadar gömülürüz. Kutsal suyla dolu Ummanları düşlediğimizde, artık oraya dalmak için çok geç kalmışızdır; iliğimize, kemiğimize kadar kokuşmuş olmamız, o ummana dalıp boğulmamızı engeller. Dünya yalnızlığımızı bozmuştur; ötekilerin üzerimizde bıraktığı izler silinmez bir hale gelir.[41]

Başlangıç durumumuzun duygusu olan doğum ile başımıza gelen bu felaketin; "burada, şimdi; niçin şurada değil de burada?" gibi ontolojik sorgulamaları Cioran için bilinmez bir saçmadır, çünkü insan burada olmayı kendisi seçmemiştir. Varolmanın köşeye sıkışmak olduğu bir durumdur bu.[42] Bulanık dertlerimizin ve fizyolojik endişelerimizin arasında boşluk ve boğulma ikileminde gidip gelen insan, hiçlik tarafından kuşatılan evrenin yitik ve karanlık bir bölgesine bırakılmış gibidir. Cioran'a göre artık topraktan sökülmüş, zaman içinde sürgüne gönderilmiş ve doğrudan köklerinden koparılmış insan, ayrılma ve yarılma öncesindeki kökensel kaynaklarla yeniden bütünleşmeyi arzu etmektedir.[43] Bu duygusal

---

39 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 32.

40 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 74.

41 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 20., Bu konu için ayrıca bkz., Cioran'ın *On The Heights Of Despair* adlı kitabındaki şu bölümler: "Absürd Tutkusu", s. 12-13., "Dünya ve Ben", s. 15., "Bitkinlik ve Istırap" s. 16-19., "Umutsuzluk ve Grotesk", s. 19-22.

42 Cioran, *Drawn and Quartered*, s. 32.

43 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 35.

süreçte ortaya çıkan "nostalji duygusu" insanın kendisini evinden uzakta hissetmesine yol açar ve bu uzaklıksa aslında tam anlamıyla metafiziksel bir yersiz yurtsuzluktur.

Son tahlilde Nietzsche'nin iddiaları tarafından ikna edilemeyen ve modern aklın ya da akılcı felsefelerin dünyayı gölgelediği ve donuklaştırdığı her şey karşısında şüpheyi önplana çıkaran Cioran, asla metafizik bir pişmanlık duymaz. Çünkü ona göre sağlıklı bir evren açıklaması için kurgulanan modern akımlar, evrenin oluşumunun özünü kavramak üzere gerçekliğin gözlenmesinden hareketle oluşturulsalar bile, sonuçta insanın doğal görme yetisini gölgeleyen sanal bir sis ortaya çıkarır. Böylesi bir ortamda hakikate dair yaratıcı fantezilerin (ister fizik, ister metafizik) tüm mevcudiyetlerini şüpheci bir tavırla askıya alma girişimi, onun felsefesinin doğasına gayet uygundur. Buna paralel olarak şunları söyleyecektir: "Bir gün artık olmayacaksam kim olduğumu bilmenin hiçbir önemi yok. –Bu, kimliğimiz hakkında endişelenen ve bizi her ne pahasına olursa olsun bir kategoriye ya da bir tanımlamaya sokmak isteyenlere her birimizin söylemesi gereken şeydir."[44] Neticede bu ibare, sadece mutlak kalıcılığın gerçek ve önemli olduğunu ileri sürer. Cioran'ı nihilizme sevk eden bu (Platoncu) varsayımdır. Platoncu gerçeklik ve önem kriterlerini tatmin etmediğinden bu dünya hiçtir. Şimdi eğer Cioran sürekli bir şekilde kuşkucu olsaydı, bu kriteri ve bununla birlikte kendi nihilizmini sorgulayacaktı. Sonluluğu sonluluk olarak benimsemeyecek ve tarzı olan olumsuzluğu isteyerek terk etmeyi öğrenecekti. Öte yandan eğer Platoncu kritere gerçekten inanıyorsa –eğer tersine deneyimlenmiş dünyanın hiçliğini olumlamak için onu kullanacaksa inanmak zorunda olduğundan– hangi sebepten geçerliliğini kazanacağını sormak zorundadır.[45] Bu, onu nihilizme yaklaştıran bir argüman olarak okunabilir.

2.2. Tanrı ve Teodise [Kötülük Problemi]

Antik Yunan filozofu Epikür'den beri felsefenin en önemli sorunsallarından olan kötülük problemi ve Tanrı, batı metafiziği içerisinde birçok filozofu karşı karşıya getirmişse de genelde bu sorun alanının Nietzsche ile

---

44 Cioran, *Drawn and Quartered*, s. 144.

45 William F. Vallicella, "Some Aphorisms of E. M. Cioran With Comments", www.independentphilosopher.org., ayrıca Türkçe'si için bkz., "Yorumlarla E. M. Cioran'ın Bazı Aforizmaları", çev. Sadık Erol Er, *Özne* Dergisi, Sayı:1, Mayıs 2005, s. 51-52.

son bulduğu ya da sorun olmaktan çıktığı söylenegelmiştir. Bu bağlamda Cioran'ın düşüncesinin temel esasları ile birlikte Tanrı imgesi, kötülük problemi ve kozmolojisine dair söylemleri, yer yer Batı metafiziğinin Nietzscheci meydan okuma stratejileriyle tahrip edildiği geleneğe yaslansa da, daha genel terimlerle baktığımızda çağdaş dünyada ahlâkî açıdan sahici olmanın olanaklılığı çerçevesinde kendine özgü alana açılır. İlk aşamada insan varoluşunda deneyimlenebilen saçmalık ve ıstırap duygusu, diğer nihilist ve varoluşçu filozoflar gibi Cioran'ı "kötülük nereden kaynaklanır?" sorusuna götürmüştür. O, theodisi'yi (Kötülük Problemi) ele alırken, anlamsız çıkarımlardan kaçınmak için, Tanrı içinde bir ikilik fikrinin kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü onun için "İyi Tanrı" varoluş skandalına bulaştırılamaz.[46] Bu perspektiften bakıldığında Cioran'ın eserlerinde, dünya düzeyinde bile iyi ve kötünün bir karışımına ulaşabildiğimiz ve bu dünyayı kati suretle reddeden anti-kozmik bir yaklaşım fark edilebilir.[47] Bu reddediş, varlığın maddesel boyutunda duruluk ve ıstırap aracılığıyla epistemolojik düzeyde gerçekleşse de, kökensel bakımdan bu sanrılar dünyasından *sıyrılış*, ontolojik alanda gerçekleşir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinden farklı olarak, Cioran, bu *sıyrılmayı* mistik yolun aktif bir parçası olarak değil de dünyadan pasif bir geri çekilme olarak görür. Gerçekte insan, aydınlanmayı bunun ardından yaşayabilecektir. Bu *aydınlanma*, anlamsızlığı, varoluşun saçmalığını ortaya koyduğu gibi, bunu yaşayan insan, sanrılardan ve anlam çölünden bağımsız kalacaktır. Eski değerlerin yenileriyle değiştirilemediği bu durum, Cioran için bir tür *negatif* aydınlanmadır. [48]

Ayrıca Cioran düşüncesinde iki Tanrı önvarsayımına bağlı olarak, bir yandan bu dünyanın noksanlığıyla ilgisi olmayan iyi ancak kudretli olmayan bir Tanrı ve diğer yandan kötü bir yaratıcı olan Tanrı vardır. Neticede Tanrı ve insan arasında mistik birlik kurma olanağı da, bir hayli sıkıntılıdır. İyi Tanrı, tamamen başka biridir; kendi açıklığını istemez, çünkü kudretli değildir. Öte yandan insan, iki uç nokta arasında bölünmüş ihtilaflı bir varlıktır. İnsan, Tanrı ve kendisi arasındaki ilişkinin yapıcı olmayan niteliğini incelikle kavrar. Bütün bu etmenler, bizi Tanrı ve insan arasındaki mistik karşılaşmanın içinde kompleks ve dramatik bir duruma

---

46 E. M. Cioran, *Notebooks*, trans. I. Zarifopol-Johnston, Arcade Publishing, New York, 2013, s. 16.

47 *A. g. m.*, s. 9-10.

48 Sadık Erol ER, *A.g.e.*, s. 43.

götürür.[49] Bu tür bir ahlâk için yaşam felsefesinin sonuçları, Ortodoks geleneği ve Cioran arasındaki bir diyalog bakımından da ilgi çekicidir. Varoluş saçmalığı, insanların ikonu olan bozuk bir yaratıcının eseri olması sebebiyle, Cioran' da bir ahlâk yadsıması fark edilebilir. Çünkü onun için kötülüğe eğilim insan varlığında esastır. Mademki ahlâk, yaşamın irrasyonelliğini yadsır, öyleyse yaşamın paradoksal niteliğini de göz ardı eder. Böyle bir durumda daha sonra ele alacağımız Cioran'ın bir başka sorunlu kavramı olan "intihar", özgürlük yoksunluğuna ve varoluşun saçmalığına karşı son bir isyanın işareti olarak değerlendirilir.

İlerideki değerlendirmelerimize ışık tutacak şekilde çerçevelediğimiz bu kısa girişten sonra, Cioran'ın Tanrı ve kötülük problemini daha genel bir bağlam içinde değerlendirmeye çalışmak, onun felsefesinin kurgusal dünyasını anlamamıza yardımcı olacaktır. İnsan yazgısının çözümlenmesinde, dünyanın bize yabancı olduğu tematiğinden hareket eden Cioran düşüncesi, kendi içinde tutarsız olmakla birlikte, aynı zamanda doğayla, Tanrı'yla dolayısıyla kendisiyle barışık da değildir. O, özellikle aşkın olanın (Tanrı'nın) insan varoluşunda cisimleşmesi anlayışıyla kendine taraftar bulan Hıristiyanlık inancını ve müjdelenen sınırsız Tanrısal güç düşüncesinin selamladığı kozmolojik düzene karşı ontolojik itirazlarını, mutlak güç kavramı ve varolan insanın güçsüzlüğü paradoksu çerçevesinde salt mantıksal bir zeminde değil de saçma bir düzlemde ele alır. Çünkü insan olmanın dram olduğu bu yeryüzü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın bir günahı ve hiç de alışık olmadığımız ve alışamayacağımız bir sürgün yeridir. Onun için böyle bir mevkide insan, nesnelere yönelen, bir şeyi arzulayan ve neyin ne için ortaya çıktığını sorgulayan, nihayetinde bu dünyayı yapısal bir örgü olarak görmediği için rasyonel açıklamaların anlamsız olduğunu kavramış, "tek başına" bir varlıktır. "Varlığın ve varoluşun garantisi Tanrı'dır" söylemini benimseyen Hıristiyan Varoluşçu gelenekte yer alan Jaspers ve Kierkegaard'ı ve onların varoluşu araştırmak için varlığın üzerine getirilen temel seçenekleri a priori kabul ederek hareket etmelerini şiddetle eleştiren Cioran, bu tutumun insana sadece "göksel bir hafiflik" vermeyi amaçladığını söyler. Nietzsche ile birlikte insanın Tanrı ile olan diyalektik ilişkisinin kesilmesi, daha doğrusu modern çağın unutturmaya çalıştığı hiçlikle yüz yüze kalıvermesinin doğurduğu sıkıntının, "neden yokluk değil de varlık var?" sorusunun

---

49 Cioran, *On the Heights Of Despair*, s. 112.

yükseldiği bir dönemde kendini yorumlamasında çarpıcı değişikliklere yol açması tesadüf değildi.[50] Bu bağlamda gündeme taşınan ontolojik ve epistemolojik algılama kopuşlarının, modernitenin tüm getirilerine ve kutsanan tüm değerlere (Tanrı, din, hakikat, gelenek vb.) yeni bir formasyon oluşturmaya çalışmasında Cioran'ın ödün vermez pesimizminden herkes nasibini alacaktı. O, Kartezyen geleneğin Cogito'yu teminat altına almasının tersine onun "güvencesizliğinde" nelerin düşünülebileceğinin altını çizmekle kalmaz ayrıca Tanrı'nın yokluğunun artık garip karşılanmamasını ve hakikatmiş gibi algılanan felsefi tasarıların iflas ettiğini vurgular.[51]

Nitekim dünyanın betimlenmesi söz konusu olduğunda, Cioran'ın felsefesinde Hıristiyan düşüncesi içerisinde yer alan "metafizik güvence" anlayışını dinamitleyen öğelerin açığa çıkması ve varolan tüm kurtuluş dogmalarına sirayet eden Tanrısal ahlâkîliğin kovulması, şüphesiz zorunluluk haline gelir. Onun din, Tanrı ve insan arasındaki bağ üzerine şiddetli ve tehlikeli düşüncelerinin önemi de buradaki arayüzeyde yatar. Hıristiyanlığa ve Tanrı'ya bakışı oldukça karmaşık ve sorunlu olan Cioran'ın perspektifinin çok boyutluluğu, Nietzsche'den sonra dinsel corpus'un tamamen ölüme mahkûm edildiği bir çağda, bir geçiş aşaması değil, aksine sonuçlanmaya yakın metafizik alternatiflerin türetilmesine güçlü bir katkı olarak göze çarpar. Mizaç olarak mistik sistem açısından Tanrı'sız[52] olan bu düşünür, din dışı bir karakter olarak ortaya hiçbir inanç koymayan[53] özelliği ile değerlerin yeniden değerlendirilmesini salık veren Nietzsche'nin aksine, daha başından yanlış bir otorite olan Tanrı'nın ölümüyle tüm ahlâkî faillerin geçersizleştiğini ve sonuçta insanın anlam aramada elindeki tek silahı olan entelektüel okumaların saçmalığını ifade etmesiyle bu tür felsefeleri fiilen sonuçlandırdığına inanıyordu. Bu çerçeveden hareketle Cioran'ın, insanın bekasını, tutkunun yüceltimini müjdeleyen her türlü mutluluk felsefelerini ve inanışlarını yadsımasının sahiciliğinin çıkış noktasını "mutsuzluğu arzulama" olarak değerlendirmemiz

---

50 Sadık Erol ER, *A.g.e.*, s. 45-46.

51 Cioran'ın artık geçersiz olarak gördüğü felsefe tasarımlarına baktığımızda, Platon, Aristoteles ve Hegel'in yanı sıra, Heidegger ve Sartre örneklerini görebiliriz. Çünkü Cioran her ne kadar Heidegger ve Sartre'ın romantik taraflarını benimsemişse de, varlığı sistematize etmeye ve anlamlı kılmaya çalışan ağdalı dillerini şiddetle eleştirmiştir. Bkz., *a. g. e.*, s. 91-105.

52 Scot Peacock ed., *Contemporary Authors*, Thomas Gale, London, 2003, s. 41.

53 Cioran, *Bilgelik Dersleri*, çev. Kenan Sarıalioğlu, *E* Dergisi, Sayı 25, İstanbul, 2001.

sağlıklı olacaktır. Çünkü ona göre, "hiçbir şeyin olmadığını anladığımızda ebediyen mutsuz ve kurtulmuş oluruz."[54]

Nietzsche ile birlikte Hıristiyanlık sonrası döneme açılan Batı metafiziği, Cioran'a gelindiğinde ahlâkî taleplerin örgütsüzlüğüne, Tanrı ile insanın karmaşık bir dengeye yaslanmasından doğan din teorisinin mutluluğu selamlayan kod üretememe sürecine dönüşür. İnsanın bu dünyada kendisi dışındaki herkesi varoluşsal bir tehdit olarak algılaması sonucu oluşan varlıkbilimsel iğrençlik, Cioran için Tanrı'nın insana yaptığı kötülüklerin en başında yer alır. Tanrı'nın insanlara zulmeden birisi olması ve keyfi hareket etmesi onun bir "tiran" olduğunun basit göstergesidir. Zira Hıristiyanlığın temel aldığı ilk günah imgesi, aslında insanın kendi isteği ile payına düşen bir şey değil, aksine Tanrı'nın bizzat kendisinin kurguladığı rastlantısal bir yabancılaşma durumudur. O yüzden, bilinçli olsun ya da olmasın her türlü estetik ve ontolojik yorumlara yaslanan teoloji, insanın kendi eliyle oluşturulmuş olduğu için gülünçtür. Bu çerçevede Tanrı en üst yokluktur,[55] Cioran'ın bu sözü, aşkın varlığı onaylayan ve dünyayı belirli bir amaç etrafında örgütlenmiş, birlik kazanmış bir mekân olarak açıklamaya çalışan dinlerin içinde bulunduğu traji komikliği açığa çıkarmak için yeterli sayılabilir. Thales'in felsefenin şafağında söylemiş olduğu "her şey Tanrılarla dolu" sözü, "her şeyin Tanrılardan boşaltılmış olduğunu haykıran"[56] Cioran ile birlikte modern dünyada bütünüyle geçersizleşmiştir. Ona göre, bu tarihsel kesitte artık Tanrı bir hastalık haline dönüşmüş, doğum ile birlikte bu hastalık insana da geçmiştir. Bu geçiş Cioran için büyük bir ıstırap durumudur ve normallik özlemini şu şekilde açıklayacaktır:

Tanrım, bana hiç dua etmeme gücü verin, her nevi tapınma saçmalığından koruyun, beni Siz'in elinize hepten teslim edecek o sevgi eğilimini benden uzak tutun. Kalbimle gökyüzü arasındaki boşluk genişlesin! Issızlıklarımı mevcudiyetinizle doldurmanızı, gecelerimi nurunuzla hırpalamanızı, Sibiryalarımı güneşinizle eritmenizi hiç temenni etmiyorum. Sizden de yalnız, ellerim tertemiz kalsın istiyorum; yeryüzünü yoğururken ve dünya işlerine karışırken hepten kirlenen ellerinizin aksine... Ser-

---

54 Cioran'dan alıntılayan Jean Noel Vuarnet, "Baş Dönmesi Okulu", *Hiçliğin Doruklarında Cioran: Tebessüm Sırıtma ve Ötesi* içinde, s. 83.

55 Cioran, *Buruklık*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 1993, s. 49.

56 Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 156.

sem kadiri mutlaklığınızdan, yalnızlığıma ve ıstıraplarıma saygı istiyorum sadece. Sözlerinize ihtiyacım yok; bunları bana dinlettirecek çılgınlıktan da çekiniyorum. Siz yoklukta bir gedik açarak şu zaman panayırını başlatmaya ve böylelikle beni evrene –oluştaki aşağılamaya ve utanca– mahkûm etmeye iten o hoş göremediğiniz huzuru, ilk anın öncesinden devşirilmiş mucizeyi gösterin bana.[57]

Cioran'ın ateizmi, Tanrı ve ilahi olan açısından durumu ne olursa olsun, Sartre ve Camus'de karşılaşılan türden dogmatik ve kolay bir ateizm değildir. Geleneksel kötülük anlayışlarının akıl yürütmelerini tersine çeviren Cioran için, mutlak irade ve iyinin bilinci olarak kötülüğün, acının mutlak duygusu şeklinde görülmesi gereken Tanrı'nın varoluşu, insanın varolan bütün acısını yok edemez, ancak onu yoğunlaştırarak daha saçma hale dönüştürür. Her ne kadar Tanrı fikri tamamen dışta bırakılmışsa da, aslında burada metafiziğin Tanrı'sından ziyade ahlâkın Tanrı'sının reddedilmesi söz konusudur ki, bu da Nietzscheci kötülük anlayışına yer yer yakın durur.[58]

Tanrı'nın reddedilişi: Nihayette yalnızca ahlâkî Tanrı reddedilmiştir. Buna Tanrı'nın kendisini çürütmesi diyebilirsin: Ancak sadece derisini soymaktadır; ahlâkî beşeresinden sıyrılmaktadır yalnızca! Onu yakında tekrar göreceksin, iyinin ve kötünün ötesinde.[59]

Ahlâkî belirlenimden yoksun kalan Tanrı'nın Cioran'daki görünümü artık "İşkenceci"[60] ve "Ruhların Avcısı" niteliğindedir. Ancak her şeye rağmen yine de o, Tanrı'nın öldürülmesini, saldırganlığın vicdana dönmesini, kendi varoluşundan büyük acı duyan insanın, acının kaynağını başından savmak için giriştiği beyhude bir çaba olarak değerlendirir.

---

57 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 87. Kendine karşı donuk olarak, kendini aşmaksızın yapılan her eylemin edilgen ve gizsiz doluluğu, saçma bir evrende Tanrı'yla bütünleşmeden ve açık diyalogdan ziyade dünyanın yararsız yıkımlarını sezmiş olan bilgenin altındaki hüzün yazgısının sonucudur. Yani Cioran, Tanrı'yla ilişkisinde diyaloga kapalıdır. Bkz., *a. g. e.*, s. 89-92. Ayrıca yorumlar için bkz., Scot Peacock ed, *Contemporary Authors*, s. 48-56., Martin Schwarz "Cioran", "The Fall into Time" Volume III, www.centrostudilanura.it/scwarzcioran, s. 1-4. Dylan Trigg, "In Ruins (Cioran amongst the Debris)," s. 2-4, www.nakedpunch.com.

58 Sadık Erol ER, *A.g.e.*, s. 48.

59 Michel Harr, "Nietzsche'nin Arayışı", *Nietzsche ve Din*, yay. Haz. Ahmet Demirhan, Gelenek yayınları, İstanbul, 2002, s. 185. Özellikle ahlâkî açıdan dekadansa uğrayan Batı metafiziğinin kutsallığının simgesi olan Hıristiyanlık Tanrısı, Nietzsche ile "iyi-kötü", Dostoyevski ile "suç-ceza" ikileminde ötelenirken, Cioran ile farklı bir boyut kazanarak bu ikilemlerin ara yüzeyine yerleştirilir. Cioran'ın bu konudaki eleştirileri için bkz., Cioran, *The New Gods*, s. 18-33.

60 Bkz., Cioran, *Notebooks*, trans., I.Zarifopol-Jonston, Arcade Publishing, New York, 2003, s. 28-26.

Çünkü Tanrı'nın ölümünü kendini inkâr olarak değerlendiren filozoflar, bu kaybın bedelini kendini aşma ile tasdik ederken, Cioran, hiç de bu çabalarda bulunmaz, bir köşede oturup, şunları söyler: "Zamanımın yara izlerinden pek bir şey hissetmiyorum kendimde: Tanrı'yı rahat bırakmam; züppelerle* birlikte, onun öldüğünü geveleyip durarak eğleniyorum, bunun bir anlamı varmış gibi."[61] Cioran'ın bu paradoksal ve kaygan tutumunun kaynağında, acının bütün toplamının, mutluluğun bütün toplamından büyük olması değil, böyle bir toplamın anlamsız ve saçma olması inancı yatar. Çünkü daha öncede vurguladığımız gibi bütünle uyumlu olabilecek hiçbir şey yoktur, son tahlilde bütünün kendisi de yoktur. Dünya ne bir sistem ne de bir organizmadır. İçerdiği kaos'un derinliği, bakış açısı ne olursa olsun, indirgenemez ya da yeniden özümsenemez.[62] Kötülükle eşitlenen ve "artık boşluk"la isimlendirilen böylesi bir dünyada Cioran için çelişki, kaçınılmazdır. Bir yerde bu çelişkiyi şu şekilde ifade eder:

Hiçlik beni sardığında ve doğulu bir söyleme göre "boşluğun boşluğuna" ulaştığımda, böylesi bir aşırılıktan yıldırım çarpmış gibi, son bir çare olarak Tanrı'ya başvurduğum olur, bu ancak kuşkularımı çiğneme, kendimle çelişme ve ürpertilerimi çoğaltarak, orada bir uyarıcı arama arzusundan olsa bile. Boşluk deneyimi inançsızın mistik eğilimidir, yalvarma olanağıdır, onun doluluk anıdır. Sınırlarımızda, bir Tanrı çıkıverir ortaya, ya da onun yerini tutan bir şey.[63]

Cioran'ın Hıristiyanlık ya da varoluşsal kişiselcilik ya da ahlâkî hümanizm'e dair atıflarını, ahlâkî sistemler ve özne söylemi etrafında değerlendirmemiz de olanaklıdır. Seyyar metaforlar ordusuna dayanan bu sistemlerin inşasına dair yapılan tüm çabalar, sürgünlük ve kötülük perspektifinde okunduğunda insanın yabancılaşma ve can sıkıntısını aşma konusunda giriştiği tesellinin niteliği asla dinsel bir hikmetin ürünü olamaz. Çünkü Cioran'a göre insan için, Tanrı'nın doğasının yorumu olarak ele alınacak psikolojik, teolojik, ahlâkî ve epistemolojik nüveler mevcut yazgımız çerçevesinde geçersiz ve saçmadır. Bir dönem boyunca ahlâkî sistemlerin metafiziksel meşruluğunu kanıtlamaya girişen teologlar, siste-

---

* Muhtemelen Nietzsche'ye atıf.

61 Cioran, *Varolma Eğilimi*, çev., Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yay., İstanbul, 2002, s. 106.

62 Michel Harr, *a. g. m.*, s. 193.

63 Cioran, *Varolma Eğilimi*, s. 106.

matize ettikleri teoloji bilgisi ile konuşmanın ölümü olan bağnazlığı körüklerlerken, felsefenin hem dine hem de kendine karşı özgünlüğünü koruyamaması Cioran için temel bir çıkmazdır:

Kendini inançları yıkmakla görevli sanan felsefe, Hıristiyanlığın yayılma ve zafer dönemini yaşadığı zaman, boş inançlarını bu dinin üstün saçmalıklarına tercih ettiği Paganizmle işbirliği yaptı. Tanrılara saldırarak ve onları geçersiz addederek ruhları özgür bırakmış olduğunu sanan felsefe, gerçekte ruhları yeni bir köleliğe teslim ediyordu, eskisinden de kötü bir köleliğe... Ne hoşgörü ne de alay için özel bir zaafı olmayan Tanrıların yerine kendini koyan Tanrı'ya teslim ediyordu. Felsefenin, bu Tanrı'nın gelişinden sorumlu olmadığı ileri sürülebilir, onun önerisinin bu olmadığı söylenebilir. Kuşkusuz; ama felsefe Tanrılara dokunmadan onların çökertilmediğini, başkalarının onların yerini almaya geleceklerini ve bu değişimde kendisinin hiçbir kazancı olmadığını düşünmeliydi.[64]

2.3. İntihar

Albert Camus'nün *Sisifos Söyleni* adlı eserinde "gerçekte önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar"[65] yorumu, kendi kuşağının entelektüel figürleri içerisinde yer alan Cioran'ı oldukça büyüler. Varlık ve varoluş karşısında insanın temel açmazlarından biri olarak değerlendirmeye tâbi tutabileceğimiz intihar bu perspektifte, Cioran felsefesinde, varoluşçu akımın uyumsuzluk, kaygı, saçma, ölüm ve kötülük gibi kavramları merkezinde ele alınır. Cioran'ın kavgası, dünyanın anlamlığı çerçevesinde ölümü mutlak olumsallık olarak gören filozofların ölümün yaşama bir anlam vereceğini düşünmeleriyle başlar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi gerek dinsel gerekse de dünyevi mutluluk felsefeleri, hayatın nihaî bir amacı varmış gibi ve dolayısıyla yaşamın bütünsel bir uygunluk içinde yaşamak olduğunu vurgulayarak varlıklarını sürdürmektedirler. Netice itibarıyla bu yaklaşımlar için ölüm, saçma ve kötü bir şey değil, aksine ortaya koyduğu parametreler içerisinde tutarlı olması gereken bir şeydir. Onlara göre, tam tersi, intihar anlamsızlığın ve güçsüzlüğün ta kendisidir. Hakikatin varlığını kabul etmesiyle ilerleyen dinsel anlayışlar ve felsefeler için insan, mevcut dünyadaki en anlamlı varlıktır. Hakikati yok sayan

---

64 Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 124.

65 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 15.

bir gelenek içerisinde yer alan Cioran, bunun yerine anlamlılık adına bir şey yerleştirme kaygısını aynı hataya düşme olarak görür. O sebeple Cioran, insanın başına bela olan hakikati kaldırarak felsefesine çeki düzen verir. İntihar düşüncesine geçmeden önce, bu sürecin Cioran'daki görünümüne kısaca değinelim. İnsanın salt özgürlük arama sürecinde önündeki en büyük engel olan bu idoller dışlanmadan, insan, gerçek kimliğine kavuşamaz. Yani insan kendi çölünde "yalnız ve dingin" kalabilmek için bunların hepsini dışarıda bırakmaya mecburdur. Bunu Cioran, şu şekilde ifade eder:

Özgür olmak, bir insanın ödül düşüncesini başından savmasıdır; insanlardan ve Tanrılardan bir şey ummamaktır; bu dünyayı ve ne kadar dünya varsa yalnızca hepsini reddetmekle kalmayıp, kurtuluşun kendisini de reddetmektir; zincirler arasındayken bile, bu zincir düşüncesini parçalamaktır.[66]

Bütüncül anlamda nihilist bir çıkarım olarak değerlendirebileceğimiz bu sözler de, insanın tinsel dinginliğe ulaşmasının ön koşulu olan gerçekler yatar. Bu süreçte Cioran'ın felsefesinde hakikatin kaldırılması, insanın özgürleşim olanağı sürecinde gözlerini özüne yöneltmesi ve yaşamsal etkinliklerimiz diye adlandırdığımız "hareketliliğimizin" dışsal akımlardan yatak değiştirerek, içsel yaşamımıza doğru akması anlamına gelir. Bu akış, insanın kendine dönmesine yapılan bir vurgu olmakla birlikte, her ne kadar varolanın özüne gitmek, Cioran düşüncesinde yaşam savaşını kaybetmekse de, onun düşüncesindeki bu yenilgi durumu, felsefi ve varoluşsal mutsuzluklarımızın "maskesini" düşürmeye yardımcı olan tahrik edici bir serpilmedir. Maskelerin düşürüldüğü an insan, bütün tasarımlarıyla hakikati tasdik etmekten vazgeçtiği gibi omuzlarına ağır sorumluluklar yükleyen yeryüzü hapishanesinden de çıkış arar. Cioran, insanın yeryüzü hapishanesinden çıkışa açılan kapısını intihar olarak düşünür. Onun için, intiharın olanaklı olduğu tesellisi, soluksuz kaldığımız mekânı sonsuz rahatlamaya dönüştürür ve yine ona göre, kendimizi yok etme fikri, buna ulaşma yollarının çokluğu, kolaylığı ve yakınlığı bizi sevindirir. "Tek bir anda bütün anları ortadan kaldırırız; bunu Tanrı bile yapamazdı. Fakat palavracı iblisler olduğumuzdan sonumuzu erteleriz. Özgürlük gösterişinden, kibrimizin oyunundan nasıl vazgeçebilirdik ki."[67]

---

66 Cioran'dan alıntılayan Suniç, *a. g. m.*, s. 11.

67 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 39.

Cioran, "burada yaşamak ölümdür, başka yerde yaşamak intihar. Nereye gitmeli?" sözüyle, varoluşun bir kanıta sahipmiş gibi göründüğü gezegenin parçalarının çürümüşlük tarafından ele geçirildiğini belirtirken, böyle bir gezegende intihar düşüncesini benimsemeyen insanları da ağır bir dille eleştirir. Ona göre, kendini ortadan kaldırmayı hiç tasarlamamış; ipin, kurşunun, zehirin ya da denizin yardımına başvurabileceğini hiç hissetmemiş kişi, aşağılık bir kürek mahkûmudur ya da evrenin leşi üzerinde sürünen bir solucandır. Cioran, kendimize boş yere işkence etmemizin anlamsızlığını dile getirerek, hepimizin zaman yitirmeksizin yaşamın saçmalığıyla en tutarlı ilişkiye geçme biçimi olan intiharla yüzleşmemiz gerektiğini savunur. Ancak biz, aptalca bir biçimde kibir, özgürlük gösterişi ve içgüdülerimizle bu saçmalığın üstünü kaçarak, unutarak, yadsıyarak örtmeye çalışırız. Eğer özgürlük gösterişi, kibir ve içgüdülerimiz intihardan vazgeçiş kipleriyse, tüketilen bir ömre dair yapılan tüm sorgulamalar, içsel rezaletler, kaprisler, can çekişmeler, sayıtlılar Cioran'ın yeryüzü rüyasının gerçeğe dönük kısmını oluşturur. Kayıpların yüceltilmesiyle tutku denizinin karanlık dehlizlerinde tüm dışlanmışların ve utanmazların öfkelerini, hınçlarını, hainliklerini onaylayan Cioran'ın yeryüzü rüyası, vaktini bekleyen, korkular ve tarihi ürpertiler üreten içsel ateş duygusunun lütufsuz bir yangını görünümündedir.[68]

Öyle ki, böyle bir dünyada insanın kişisel bir sorumluluk alacağı hiçbir varlık unsuru olmadığı gibi, tam tersine bu durum kişisel bir sorumluluktan kaçışta değildir. Çünkü eğer bir yorum getirilecekse bu, insanın kendisi ile dünya ve insanlar arasında her türlü gerçek ilişkiden kopmuş, köksüzleşmiş bir varoluşu yaşama tarzından başka bir şey değildir. Cioran'ın mevcut bu tarzı, hiçlikle iç içe geçmiş varlıklar katmanında insan nasıl oluyor intihar etmiyor? gibi sorunlu bir sürece götürür:

Varlıkların zikrettikleri sebepleri benimsemek güç olduğundan, her birinden her ayrılışımızda, akla gelen soru değişmez şekilde aynıdır: Nasıl oluyor da kendini öldürmüyor? Zira ötekilerin intiharını tahayyül et-

---

68 Sadık Erol Er, "Uykusuzluk Göğünde Bir Dolunay", *E* Dergisi, Mart 2004, s. 65. Daha önce vurguladığımız "içdaralması" duygusunun hâkim olduğu bu evrendeki sıkıntı, Cioran için yine temel bir açmazdır: "Sıkıntıyı hiç bilmeyen kişi, çağların doğuşundan önceki dünyanın çocukluğunda bulunmaktadır hâlâ; ahı gitmiş vahı kalmış, kendi boyutlarına aldırmayan o yorgun zamana, kendi geleceğinin eşiğindeyken aniden bir yadsıma lirizmi mertebesine çıkarılmış maddeyi de beraberinde sürükleyerek çöken zamana kapalı kalır. Sıkıntı, kendi kendine yarılan zamanın içimizdeki yankısıdır... boşluğun açığa çıkmasıdır, hayatı destekleyen -ya da icat eden- o sayıklamanın kurumasıdır." Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 17.

mekten daha tabii bir şey yoktur. insanı alt üst eden ve kolaylıkla yenilenebilen bir sezgiyle kendi yararsızlığımızın farkına vardıktan sonra, herhangi birinin de böyle yapmamış olması anlaşılmaz gelir. Kendini ortadan kaldırmak öyle açık ve öyle basit bir iş gibi görünür ki! Niçin o kadar narin bir şeydir bu? Niçin herkes bundan kaçar? Çünkü, her ne kadar akıl yaşama iştahını yok saysa da, fiiliyatın sürmesine neden olan *Hiçlik* bütün mutlaklardan üstün bir kuvvettedir; ölümlülerin ölüme karşı sessiz ortaklıklarını izah eder; yalnızca varoluşun simgesi değil, varoluşun ta kendisidir bu hiçlik; her şeydir. Ve bu hiçlik, bu bütün, hayata bir anlam veremez, ama hiç değilse hayatı, olduğu hal içinde sürdürür: *Bir intihar etmeme hali*.[69]

Cioran'ın, bu dünyada uyumsuz, yabancı, sürgün insanın özgürlüğünün bilincine varma hali olan intiharı, her birimizin kendi içinde taşıdığı bir zenginlik olarak göstermesi aslında tesadüf değildir. Bu sebeple Sartrecı anlamda insan özgürlüğe mahkûmdur anlayışı, Cioran'a gelindiğinde, özgürlük olunan şeyle sınırlı olmaktır anlayışına doğru değişime uğrar ki, bunu kavrayabilecek tek varlığın insan olduğunun altı da özellikle çizilmeden geçilmez. Çünkü ona göre biz, ümitsizliğe talim eden ve kendini kabullenen cesetler olduğumuz gibi kendimize rağmen hayatta kalan ve yalnızca yararsız bir formaliteyi yerine getirmek için ölen varlıklardan başka neyizdir ki. Buradaki ifadelerde de net bir biçimde görülüyor ki, Cioran, tartışılmaz bir şekilde hayatın ıstıraplarının ve teselli bulmamış binlerce apaçık olayın saldırısına karşı, elimizde bulunan tek gücün intihar olduğunu ve bunun da, insanın ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu belirtiyor:

İntihar, insanın ayırt edici özelliklerinden, keşiflerinden biridir; hiçbir hayvan bunu yapamaz ve melekler bunun ancak farkına varabilir; intiharsız insan gerçekliği, daha az meraka değer ve daha renksiz olurdu: Sonuca bağlanan çeşitli yolları ve yeni çözümleri trajediye sokacak olsa bile, tuhaf bir iklimin ve kendi estetik değerleri olan bir ölüm imkânları dizisinin noksanlığı hissedilirdi.[70]

Böylelikle temel varoluş tasarımız, insanın bu dünyadaki durumuna yönelik varoluşçu saptamalarla dinsel eğilimli örtük varlık anlayışını yadsır. Cioran bu durumu yani aşkın varlığın olumlanmasının, insanın

---

69 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 22-23.

70 *A. g. e.*, s. 40.

kendisine ve çevreye avunma gereksinimi sonucunu doğurduğunu söyler. Netice itibarıyla böyle bir varlık anlayışının yoksanması, insanın anlamsızlığı, saçmayı kavramasına ve varlıkla apaçık ilişkiye girmesine neden olur. Bu, insanın kendine dönmesinin ve kendi varoluşunun anlamsızlığını kavramasının koşullarından biridir. Diğer bir koşulda bu duruma paralel olarak, dinsel hakikat anlayışının ölmeyi yasaklamasının vermiş olduğu sıkıntıdır. Bu sınır durumlar, ölümü bir son değil başlangıç kabul eden bir yorum etrafında genişlerken, intiharı, mutlak varlık olan Tanrı'ya karşı yapılan varlıkbilimsel bir günahı da kapsayacak şekilde çizilir:

2.4. Tarih ve Ütopya

Hayatın gerektirdiği her şey hakkındaki yüce beyhudelik duygusu, Cioran'ın, devletlerin ve imparatorlukların yükselişi ve çöküşü konusundaki pesimist tutumuyla tam bir uyum içerisindedir. Onun tarihsel zamanın döngüsü görüşü Vico'nun "corsi e ricorsi"sini (gidiş-geliş/oluş-yok oluş)* hatırlatır ve insan doğası hakkındaki kinizmi de Spengler'ın tarihin "biyolojisini" andırır. Her şey bir döngüdür ve her bir sistem tarih sahnesine giriş yaptığı anda yok olmaya mahkûmdur. Bir kimse, bu algılayışla oluşturduğu Cioran'ın kasvetli kehanetlerinde, Noricum gibi bir mesafeden, barbarların atlarının dört nala koşuşlarını duyan ve Panonia'nın puslu havasında, Roma İmparatorluğu'nun muallâktaki enkazını seçen Romalı Stoacı ve imparator Marcus Aurelius'un ön sezişlerini bulabilir.[71] Buna bağlı olarak Cioran, şu önemli eklemeleri yapar: "Bugün aktörler farklı olsa da, mekân aynı duruyor; milyonlarca yeni barbar Avrupa'nın kapılarını dövmeye başladılar ve yakında içinde bulunan şeyleri ele geçirecekler: "Gelecekte dünya nasıl olursa olsun, Batılılar, Roma İmparatorluğu'ndaki Graeculi rolünü oynayacaklar. Yeni işgalciler tarafından hem ihtiyaç duyulan hem de horlanmış bir şekilde zekâlarının hilesinden ya da geçmişlerinin parıldayışından başka sunacakları bir şeyler olmayacak."[72] Çünkü Cioran için;

---

* Vico'nun "corsi e ricorsi" kavrayışı etrafında kurguladığı doğal-tarihsel anlayışının açıklaması için bkz., *a. g. e.*, s. 197-207.

71 Tomislav Suniç,"Cioran ve Ölüm Kültürü", *Hiçliğin Doruklarında Cioran: Tebessüm Sırıtma ve Ötesi* içinde s. 155.

72 Cioran, *Varolma Eğilimi*, s. 35.

Aydınlanma çağından beri, Avrupa hoşgörü düşüncesi adına putlarını yıkmaktan vazgeçmedi; en azından, güçlü olduğu sürece bu düşünceye inanıyor ve onu savunmak için dövüşüyordu. Kuşkuları da sadece biçim değiştirmiş inançlardı. Kuşkuları gücünü kanıtlarken, onun, onlardan yardım istemeye hakkı ve onlara zorla kabul ettirme imkânı vardı; bu kuşkular şimdi öfke belirtilerinden, belirsiz körelmiş içgüdü irkilmelerinden başka bir şey değil.[73]

Cioran'ı, önyargılı olarak entelektüel ve ideolojik bir kategoriye indirgemek onun karmaşık mizacına haksızlık olur ve bu da onun karmaşık siyaset felsefesini objektif olarak yansıtmaz. Demokratik olsun, despotik olsun, her toplum kural gereği kendileri için çok kutsal olan siyaset teolojisinin inkârına hayat verenleri susturmaya çalışır. Cioran için tüm sistemler, insanı en nihaî yaratık olarak gördüklerinden dolayı reddedilmelidir:[74]

Tarih'in ağırlığını, oluşun yükünü ve miadı dolmuş ya da muhtemel olayların külliyatını ve boşunalığını göz önünde bulundurduğu zaman bilincin karşısında boyun eğdiği o bezginliği hissetmek... nostalji, olmuş olan her şeyden çıkan dersleri göz ardı ederek, bir atılımı zikreder boşu boşuna. Bizzat geleceği bir mezarlık gibi, olmayı bekleyen her şeyin potansiyel mezarlığı gibi gören kişiyi bezginlik beklemektedir. Yüzyıllar ağırlaşmıştır ve anın üzerine yük olurlar. –Bütün çağlardan daha kokuşmuşuzdur, bütün imparatorluklardan daha çürümüşüzdür. Tükenişimiz tarihi yorumlar, soluk soluğa kalışımız bize ulusların hırıltılarını duyurur. Kanı çekilmiş aktörler olarak, ağza sakız olmuş zamanın içinde şişirme roller oynamaya hazırlanırız: Evrenin perdesi güvelenmiştir ve deliklerinden artık sadece maskeler ve hayaletler görülür...[75]

Bu düşünce etrafında gelişen Cioran'ın yorumları, onu Tarih'te *üstünlük* yoktur fikrine yöneltir. Ona göre cumhuriyet-monarşi; romantizm-klasizm; liberalizm-güdümcülük; doğalcılık-soyut sanat; akıldışıcılık-entelektüalizm; tıpkı düşünce ve duygu akımları gibi, biri diğerinden yüce değil aksine hepsi eşdeğerdir.[76]

---

73 *A. g. e.*, s. 30.

74 Suniç, *a. g. m.*, s. 9.

75 Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 112.

76 Sadık Erol ER, *A.g.e.*, s. 74.

Cioran, "dünya kötülüklerin tarihidir"[77] derken, tarihin, bir "Sahte Mutlaklar Geçidi"nden, bahaneler adına dikilmiş bir tapınaklar dizisinden, "Zihnin Gayri Muhtemel" önünde küçülmesinden ibaret oluşuna atıf yapar. Yani bir ideal imalathanesi olan tarih, huyu suyu belli olmayan mitoloji, sürülerin ve yalnızların taşkınlıkları olmakla birlikte aynı zamanda gerçekliği olduğu haliyle tasarlamanın reddi, ölümcül kurgu açlığıdır da. Bu bağlamda, daha önce de ifade ettiğimiz gibi tarihin bütünü, ister kayda dökülmüş olsun, isterse mitsel olsun, teolojik ve ideolojik tekrarlamaların zırıltılarıyla hınca hınç doludur. Başka bir ifadeyle, her şey bir "ebedi döngü," bugün tepede olanların diğer gün dibi boyladığı tarihsel bir atlıkarıncadır. Diğer bir husus da, tarihin kuşkuculuğu doğrulaması anlayışıdır. Nitekim Cioran için tarih, ancak kuşkuculuğu ayaklar altına alarak *olur* ve *yaşar*; şüpheden hiçbir olay doğmaz, ama olayların bütün değerlendirmeleri şüpheye yöneltir ve şüpheyi haklı çıkarır. Cioran'ın şüpheci ve nihilist kurgusunun basit bir ifadesi olan bu sözler, aynı zamanda tarihi "güç istemi" olarak yorumlayan Nietzsche eleştirisinin de çıkış noktasıdır. Ona göre;

Güç iştahı, Tarih'e kendini yenileme ve yinede temelli aynı kalma imkânı verir. Bu iştahı alt etmeyi dinlerde denemiş ve sadece onu azdırmayı başarmışlardır. Hıristiyanlık emeline ulaşsa yeryüzü bir çöl ya da cennet olurdu. İnsanın bürünebileceği biçimlerin ardında, bir sabit özdeş, bir temel saklıdır ve bütün değişim görünümlerine rağmen neden bir çember içinde evrim geçirdiğimizi açıklar –canavarlık ve kulaklık vasfımızı tabiatüstü bir müdahale sonucunda yitirmemiz durumunda, tarihin niçin hemen ortadan yok olacağını da...[78]

Cioran'ın edebî eserinde göze çarpan bu karşıtlık bir tarafta dünyanın mahvoluşuna dair önsezilerden ve diğer taraftan da korkunçlukların coşkun çağrışımlarından meydana gelir. O, tarihin ana malzemelerinin şiddet ve yıkım olduğuna inanır, çünkü şiddet olmadan dünya yıkılmaya mahkûmdur. Ancak, onun mantığına göre, bu barış dolu dünya, onun çok arzu duyduğu kendi ölümüne yardım ediyorsa ve böylelikle onun hiçliğe dalışını kolaylaştırıyorsa, bir kimse neden onun barış dolu bir dünyaya bu denli karşı çıktığını merak eder. Elbette Cioran, hiçbir zaman şiddetin gerekliliğini ahlâkî temellere oturtmaz; daha ziyade sevgili gerici se-

77 *A. g. e.*, s. 7.

78 *A. g. e.*, s. 104.

lefleri Josephe de Maistre ve Nicola Machiavelli'nin kurallarına uygun olarak şu iddialarda bulunur; "yasayı yasa yapan, doğru kabul edilen şeyler değil, otoritedir"[79] ve dolayısıyla, "politik bir yalanın kredibilitesi aynı zamanda politik adaletin büyüklüğünü de belirleyecektir."[80] Bunun doğru olduğunu varsayarsak, otorite, en azından Cioran'ın onu ele aldığı şekliyle, kendisinin bu denli çok aklanmasını istediği bu mide bulandırıcı varlığı/varoluşu yalnızca uzun süre devam ettirdiği gerçeğini nasıl açıklar? Bu gizem, ondan başkası tarafından bilinemez. Bununla birlikte, şiddete olan nefretine rağmen, kendisi de dâhil herkesin bu bütünün bir parçası olduğunu ve herkesin yaşamı boyunca en az bir kere bir kimseyi diri diri nasıl kızartacağını ya da beynini nasıl dağıtacağını kafasından geçirdiğini kabul eder.[81]

Toplumumuzdaki sıkıntılara yaşlı insanların neden olduğunu kanıksadığımdan, skleroz ve mumyalaşmanın başlangıcı olan kırk yaşını geçkin tüm vatandaşları tasfiye etme planını düşündüm. Ben, bunun her insanın ulusuna bir hakaret ve toplumuna bir yük olduğuna, bir dönüm noktası olduğuna inanma yoluna gittim. Bunu dinleyenler bu söylemi takdir etmediler ve beni bir yamyam olarak düşündüler. Benim bu niyetim kınanmalı mıdır? Niyetim sadece, ülkesine bağlı her insanın kalbinin derinliklerinden gelerek, yurttaşlarının diğer yarısı için tasfiye olmayı arzu edecek bir şeyleri ifade eder.[82]

Tarih'in, zihnin insanlar ve olaylar üzerinden kıkırdaması şeklinde değerlendirilmesi, Cioran'ı tarih ilerlemekte olan bir *istihza*'dır sonucuna götürür. Ona göre galipler ve mağluplar, kahramanlar ve yardakçılar; dipteyken kaderlerine sızlanıp hayıflanarak, zirvedeyken de intikam alarak, hepsi de bu tarih karnavalın da nöbetleşerek gelip giderler. "Sonsuzlukla kıyaslandığında, iki bin yıllık Yunan-Hıristiyanlık tarihi devede kulak gibidir. Bu uygarlığı yaratanın, onu yıkmaya arzu duyanlara yardım ettiği karikatürsel bir uygarlık şekillenmekte,"[83] diye yazar Cioran. Tarih'in hiçbir anlamı yoktur, bu yüzden onu anlamlı kılmaya çalışmak ya da nihaî bir theophany (Tanrı'nın Tecellisi) patlaması ummak, kendi ken-

---

79 Cioran, *Anathemas and Admirations*, çev., trans., Richard Howard, Arcade Publishing, Inc., New York, 1987, s. 32.

80 *A. g. e.*, s. 34.

81 Suniç, *a. g. m.*, s. 10.

82 Cioran, *Tarih ve Ütopya*, s. 10.

83 Cioran, *Anathemas and Admirations*, s. 40.

dini yenen bir chimera*'dır.[84] Dolayısıyla mutluluk vaat eden ve ilerleme anlayışına dayalı tarihe yön veren tüm ideolojiler, insanın içinde bulunduğu ve bulunacağı mutsuzluğu çözmeye çalışırken aslında çürüdüklerinin farkına varamamışlardır.

2.3. Sonuç

Cioran, 20. yy'ın ikinci yarısının karmaşık felsefi dokusunda, insanlığın içinde bulunduğu durumu ruhbilimsel bir çözümleme formasyonuna bağlı kalarak, dünyanın anlamsızlığı ve saçmalığı karşısında insan yazgısının trajikliğini betimlemesiyle çok önemli bir yerde durur. Onun felsefesi, özellikle Nietzsche, Schopenhauer ve Hindistanlı Upanishad'lardan büyük izler taşır. Onun kökleşmiş pesimizmi, sıklıkla Nietzsche'nin "dünya acısını" hatırlatsa da, klasik dili ve katı sözdizimi, romantik ya da lirik hikâyelemeye ve bir kimsenin sık olarak Nietzsche'nin düzyazısında bulabileceği hissi meydan okumalara pek müsamaha göstermez. Cioran'ın paradoksal mizahı, gök gürlemesi gibi bir kasvetliliğe başvurmak yerine, ilk etapta sözlü olarak asla anlam verilmemesi gereken bir şeyleri ifade eder. Cioran'ın düzyazısının zayıflığı belki de onun tematik düzenleme yetersizliğinden kaynaklanır.[85] Aforizmaları bazen iyi tasarlanmış bir müzikal şaheserin yığınla parçaları gibi okunur, ama bazen de dili o kadar dar kalıplara sıkıştırmıştır ki, okuyucu anlamı yakalamak için kıvranır durur. Bu bağlamda Blanchot'nun Nietzsche için söylemiş olduğu söz, Cioran için de aynen geçerli olarak görülebilir. Yani Cioran'da "dil çökmüştür, ve öldürücü bir arzuyla" Cioran, "onu imkânsız bir kabullenişe sürüklemiştir."[86] Bir kimse, Cioran'ın eserlerini iyice okuduktan sonra, onun aslında modern kitlelerin aptal varoluşçu ürpertileriyle dalga geçen bir hicivci olduğu sonucunu çıkarmalıdır. Birisi, Cioran'ın kendisini sevenler ve yaşamın değerini tamamıyla yasadışılaştıranlar için tasarlanmış, intihar için zarif bir "vade-mecum"u (rehber) sunduğunu savunma eğiliminde olabilir. Ama Cioran'ın da dediği gibi, örneğin artık iyimserlik rolünü oynamaya muktedir olmayanlar ile neşe ve mutluluk ipleri birbi-

---

* Chimera: Yunan mitolojisinde aslan başlı, keçi boynuzlu ve yılan kuyruklu, ağzından ateş püsküren ejderha., www.seslisozluk.com.

84 Suniç, *a. g. m.*, s. 10.

85 Suniç, *a. g. m.*, s. 13.

86 Maurice Blanchot, *Ötüye Adım Yok Ötesi*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 44.

rine dolanmış olanlar, intihar ederler. Onu sevenlerin, temkinli pesimistlerin, "mademki yaşamak için bir nedenleri yok, ölmek için niye bir nedenleri olsun ki?"[87] Cioran'ın edebi eserinde göze çarpan karşıtlık, bir tarafta dünyanın mahvoluşuna dair önsezilerden ve diğer taraftan da korkunçlukların coşkun çağrışımlarından meydana gelir.

Çağdaşlarının pek çoğundan farklı olarak Cioran, sonu gelmeyen ekonomik ilerlemeden dem vurmaya devam eden ve kayıp cennetlerden hayıflanan modern entelektüellerin moda pesimizmine karşıdır. Şüphesiz, böylesi bir pesimizme daha çok hüsrana uğramış ekonomik aç gözlülükler ve biraz da Cioran'ın "metafizik yabancılaşma" dediği şey neden olmasına rağmen, modernitenin edebi söylemi bu sahte pesimizm havasına katkıda bulunmuştur. Varlıkla yokluk arasındaki kopukluğa odaklanan Sartre'ın varoluşçuluğunun aksine, Cioran dil ve gerçeklik arasındaki parçalanmışlığa üzülür ve bu yüzden de varoluşçu hiçlik imgesini tamamıyla anlatamamaktan yakınır. Kendisine hiçbir zaman methiyeler düzülmemesinin ve hasımlarının onu "gerici" diye adlandırmaktan hoşlanmalarının nedeni de, çağdaşlarına karşı takındığı bu eleştirel tutum olsa gerek. İsa'yı, Aziz Paul'u ve bütün Hıristiyan papazlarını, ayrıca bunların seküler Freudo-Marksist haleflerini düpedüz yalancılar ve illüzyon ustaları şeklinde isimlendirmekten asla bıkmayan Cioran'ın, dik kafalı bir inançsız olduğu gerçeğinden yola çıkarak, onu bir nihilizm filozofu olarak nitelendirmek daha yerinde olur.[88] Cioran'ın edebi elitizmi, modern edebiyatla birbirine benzemez ve bu yüzdendir ki o, sonsuz dünyevi ve ruhani saadetin ninnileri için hazırlanmış modern ve duygusal kulaklara sıklıkla bir baş belası olarak görünür. Cioran'ın bugüne ve geleceğe olan hınzı, yaşama saygı duymuyor oluşu, "daha iyisi burada-ve-şimdi" gibi bulanık vaatleri, nakarat gibi tekrarlamaktan hiç bıkmayan modernitenin havarilerini kendine düşman etmeye elbette devam edecektir. Özellikle Cioran kendisini tarif ederken, onun o paradoksal mizahı o denli yıkıma yol açar ki, sorgulanmadan kabul edilemez. Aynı elitist çaptaki modern yazarlarla bazı benzerliklerine rağmen, dildeki biçimciliği, kusursuz kelime seçimi, bazen onu takip edilmesi zor biri kılar. "Abulia," şizofreni, kayıtsızlık vs. gibi sözcük cephaneliğinin, gerçekten de kendisinin öyle olduğunu iddia ettiği bir nevrozu tanımlayıp tanımlamadığı merak uyandırır. Şayet betimlemeleri kısa bir paragrafa indirgenebilirse Cioran, zekânın modern

87 Cioran, *Temptation to Exist*, s. 59.

88 *A. g. m.*, s. 14.

kutsanışında, ruhanî Gulaglar ve dünyanın çirkinleştirilmesi için hazırlanmış bir taslağı gören bir yazar olarak tanımlanmalıdır. Gerçekten de Cioran için, insanın görevi kendisini varoluşçu anlamsızlık okulunda yıkamasıdır, çünkü anlamsızlık ümitsizlik demek değildir; anlamsızlık, kendisini umut virüsünden ve yaşamın salgınlığından kurtarmayı isteyenlere bir ödüldür. Belki de bu tablo, en iyi, kendisini hiçbir kanaati bulunmayan bir fanatik ve çabucak gözden kayboluşuna nostaljik bakışlar fırlatan evrende mahsur kalmış bir kaza olarak tanımlayan bir insana uyuyor.[89]

Cioran'ın, tarihe ve modernitenin değişik formasyonlarına itirazlarıyla oluşturduğu birikimi hınç, nefret, şüphe, ironi ve şiirsel esin kaynaklı bir meydan okuma projesi olarak okunmalıdır. Nitekim onun kişiliği ve felsefi düşüncesi çerçevelenmeye çalışılırsa, bu noktada Patrice Bollon'un beyanatlarına odaklanmamız doğru olacaktır:

Tuhaf bir kuşkucu, gerçekten, tuhaf bir "kuşku hayranı", hatta ona inanılacak olursa, yanılma gücüne, düş gücüne acımaktan ya da büyük uygarlıkları kuran –hatta onların "çöküş"ünün açıklamasını bu olguda gören– bu karanlık "önyargılar"ın batıp gidişine üzülmekten kendini alıkoyamayan –ve önemli olan her şeyin kuşkunun dışında olmuş olduğunu öne süren garip bir kuşkucu! Paradoksal ve tiranlara övgüler düzen bir erkinlikçi. "Tiranları olmayan bir dünya sırtlansız bir hayvanat bahçesinden daha can sıkıcı olurdu" diye yazar Tarih ve Ütopya adlı eserinde, o özgürlüğü son derece yıkıcı "bir virüs" olarak kavrar ve hatta Torquemada ve Neron'a övgüler yağdırmaya kadar vardırır işi! Şaşırtıcı bir stoacı değil de, gerçekten, içgüdülerine gem vuramayan- dahası bunu da istemeyen, bir Marcus Aurelius hayranıdır; Doğmuş olmanın sakıncasında şunu itiraf eder: Artık bilgeleri okumayacağım. Onlar bana çok kötülük yaptılar. Kendi içgüdülerime, çılgınlığımın ışıldamasına bırakmalıydım kendimi. Tam tersini yaptım, aklın maskesini takındım. Ve bu maske yüzümün yerini aldı sonunda ve gerisini de zorla ele geçirdi.[90]

Kelimenin tam anlamıyla tüm felsefesine sinmiş olan negativist yaklaşımı doğrultusunda sorunlaştırdığı nihilizm, Tanrı, intihar, ölüm, tarih vb. kavramlar, bu dünyada can çekişen insanın lirik bir yorumudur. Onun bu salt olumsuzluğu, çağının felsefe anlayışlarına sızmayı başarmışsa ve Cioran, Nietzsche'nin anladığı anlamda son Avrupalı ise de, o

89 *A. g. m.*, s. 14.

90 Bollon, *a. g. m*, s. 12.

aynı zamanda Avrupa'nın tinsel serüveninin onun sonuna uygun olması için en fazlasını yapmış olacaklardan biridir:[91]

Her şeyden el ayak çekme ve feragat anlayışına kurumsal bir kanıt göstermek şöyle dursun -"her ne pahasına olursa olsun vazgeçmeyi istemiş olmak ve her zaman sadece bir feragate aday olmak"-, onun yapıtları, Nietzsche'ninkinden başka bir şekilde, nihilizmi aşmak için ince bir çağrıdır. Kendi örnekliği ama aynı zamanda kendi çelişkileri içinde, felsefi intiharın savunucusu, onun yapıtlarının içine işleyen intihar mantığını yalanlar. O bizi akıla yatkın ölüm arzusuna, her şeyi kurban etmeye, "ölümü bile" kışkırtır.[92]

Ancak burada nihilizmin aşılması yorumu daha öncede belirttiğimiz gibi aktif nihilizme açılan bir yol olarak değil de, aksine sadece yaşamın negativist bir perspektif içinde değerlendirilmesi biçiminde algılanmalıdır.

Son tahlilde Cioran, büyük ölçüde Aydınlanma düşüncesinin "tehlikeli bir illizyon"a dönüştüğünü muştulayan Nietzscheci geleneği takip eder. Bu bağlamda özellikle savaş sonrası dönemde ortaya çıkan umutsuzluk felsefelerine paralel olarak modern insanın kaygılarını ve fobilerini serimleyerek hınç ve nefret ile beslenen bir çilecilik ahlakına doğru kayar. Ancak burada tashih edilmesi gereken önemli nokta, onun çilecilik anlayışının dışsal değil, "iç dünyaya yönelik çilecilik" olduğudur. Bu anlayış, tıpkı selefi Nietzsche gibi "biyolojik-ontolojik" karakterlidir. Son tahlilde ona göre, yaşamak denen şey, "amaç ve anlam" arayışıyla zehirlenmiştir. Bundan dolayı felsefe metinlerinin içi bomboştur. Çünkü felsefe dilinin yarattığı o büyülü dil, gerçek hayata uyarlanamaz. Felsefe yapan insanların çağlar boyu yarattığı fikirler, bir yerden sonra sönüp gider. Her ne kadar zamanın akışını değiştirseler de, gündelik hayatın içinde yerleri pek fazla yoktur. Ona göre sözcükler, aldatılmanın en güçlü silahlarıdır. İşte bu nokta da, yani uykusuz bekleyişlere direnebilecek hiçbir sitemin olmadığı, karanlıkta teselli edebilecek hiçbir fikrin olmadığı, felsefenin dahi bu kaygıyı gideremediği bir dönemde Cioran, "felsefeye veda" ederek, kendi çölüne çekilir.[93]

---

91 Bruno de Cessole, "Aforozlarla Hayranlık Üzerine", çev. Kenan Sarıalioğlu, *Tebessüm, Sürtüm ve Ötesi* içinde, s. 12.

92 *A. g. e.*, s. 14.

93 Sadık Erol ER, A.g.e., s. 96.

Kaynakça

CIORAN Emil Michel, *All Gall Is Divided: Gnomes and Apothegms*, trans. Richard Howard, Arcade Publishing, New York, 1999.

_____ *Anathemas and Admirations*, trans. Richard Howard, Arcade Publishing, Inc., New York, 1987.

_____ "Bilgelik Dersleri", çev. Kenan Sarıalioğlu, *E* Dergisi, Mart 2004.

_____ *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

_____ *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

_____ *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2001.

_____ *Drawn and Quartered*, trans. Richard Howard, Henry Holt Company, New York, 1983.

_____ *Notebooks*, trans. I. Zarifopol-Johnston, Arcade Publishing, New York, 2003.

_____ *On The Heights Of Despair*, trans. I. Zarifopol-Johnston, Chicago University Press, Chicago, 1992.

_____ *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

_____ *Tears and Saints*, trans. Richard Howard, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1998.

_____ *The Temptation to Exist*, trans. Richard Howard, Quadrangle Books, Chicago, 1968.

_____ *The New Gods*, trans. Richard Howard, Quadrangle, New York, 1974.

_____ *Varolma Eğilimi*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2002.

_____ *The Trouble with Being Born*, trans. Richard Howard, Arcade Publishing, New York, 1999.

DEMİRHAN Ahmet, (ed.), *Nietzsche ve Din*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002.

ER Sadık Erol, *Emil Cioran:Bir Alacakaranlık Düşünürü*, Ara-lık Yay., İzmir 2006.

KLUBACK W. FINKENTHAL M., *Emil Cioran's Temptations Exist*, Peter Lang Publishing, New York, 1997.

DUVAL Jean-François, "Jean-François Duval ile Görüşme", *Cioran Üzerine Söyleşiler* içinde, der. Haldun Bayrı

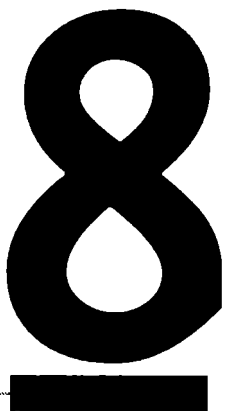
MITCHELMORE Stephen, "To Infinity and Beyond", www.stephenmitchelmore.uk.html.

MOUNIER Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

SARIALİOĞLU Kenan-ER Sadık Erol (der.) *Hiçliğin Doruklarında Cioran: Tebessüm, Sırıtma ve Ötesi*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006.

VALLICELLA William, "Some Aphorisms of E. M. Cioran with Comments", www.independentphilosophe.org.

PEACOCK Scot (ed.), *Contemporary Authors*, Thomas Gale, London, 2003.



Henri BERGSON

(1859-1941)

Levent BAYRAKTAR

HAYATI

18 Ekim 1859'da Paris'te doğan Bergson, İngiltere'den gelip Fransa'ya yerleşen Yahudi bir ailenin çocuğudur. Condorcet lisesinde orta öğrenimini tamamladı. 1877 yılında 18 yaşında iken açılan bir genel retorik müsabakasında onur ödülünü ve yine aynı müsabakada matematik ödülünü kazandı. Pascal tarafından çözümsüz bırakılan bir problemi çözerek kazandığı bu matematik ödülü onun matematikte Pascal'la boy ölçüşecek kadar yetenekli olduğunu göstermişti fakat Bergson, felsefeyle uğraşmayı matematikle uğraşmaya tercih etti. Matematik hocası Desboves, Bergson'a, "sen bir matematikçi olabilirsin, asla filozof olamazsın" demişti. Ancak Bergson, 1878'de ünlü Ecole Normale Superieure'e kabul edildi ve 1881 yılına kadar Ecole Normale Superieure'de felsefe eğitimi aldı. Bergson, zamanın Katolik felsefesi üstatlarından Léon Ollé-Laprune (1839-1898)'ün ve filozof Emile Boutroux (1845-1921)'nun öğrencisi oldu. Bu iki profesör de Bergson üzerinde önemli etkilerde bulundular. John Stuart Mill (1806-1873)'in ve Herbert Spencer (1820-1903)'in eserlerini çok iyi inceledi. Evrimcilik düşüncesinden oldukça etkilendi ve özellikle biyoloji alanında araştırmalar yaptı. O dönemde Bergson, Kant ve genel olarak Alman düşüncelerinden uzak olarak daha çok Stuart Mill ve Herbert Spencer'ın evrimciliği ile ilgilendi. İleride kuracağı yaratıcı evrim (yaratıcı tekâmül) felsefesinin hareket noktası, Spencer'ın evrimciliği olacaktı. Tam manasıyla hâkim olduğu İngiliz felsefesi, onda analiz ve eleştiri yetilerini genişletti. Platon felsefesinin kuvvetle etkisi altında kaldı. Diğer taraftan tabiat ilimleri ile uğraştı. Biyoloji alanında

derinliğine araştırmalar yaptı. Bu dönemde Maddecilik ve Mekanikçiliği inceledi.

1881'de Ecole Normale Superieure'den mezun olduktan sonra ilk olarak Angers Lisesinde, 1883'te de Carcassonne Lisesi ve Clermont-Ferrand'daki Blaise-Pascal lisesinde felsefe dersleri verdi. 1888'de Paris'e döndü ve Paris Rollen kolejinde dersler verdi. 1889-1897 yılları arasında Henri IV lisesinde dersler verdi. Aynı zamanda 1900'e kadar Ecole Normale Supérieure'de konferansçı olarak çalışan Bergson, nihayet bu tarihte College de France'a profesör oldu. Bu liselerde vermiş olduğu dersler genel olarak psikoloji, metafizik, ahlak, politika, modern ve çağdaş felsefe tarihi ile antik felsefe konuları üzerine oldu. (Bu ders notları 1990, 1992 ve 1995 yıllarında *Cours* (Dersler) adı altında ayrı ciltlerde kitap haline getirildi.) 1889'da, Sorbonne Üniversitesi'nden doktora unvanını aldığı biri kısa ve Latince, diğeri uzun ve Fransızca olan iki eseri birlikte yayınlandı. Latince olan tezi; *Quid Aristoteles de Loco Senserit* (Aristoteles'te Mekân Kavramı), Fransızca olan ise; *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* (Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme) dır. *Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme* gerçek zaman anlayışı olan saf veya somut süreyi mekansal bağlamından tamamen çıkararak ortaya koyuyordu. Somut süre ile birlikte özgürlük, bilincin bize verdiği doğrudan doğruya verilerdi. Deterministler ile özgürlükçüler arasındaki tartışma, süre ile mekanın, ardışıklık ile zamandaşlığın ve nitelik ile niceliğin birbirine karıştırılmasından ileri geliyordu. Bu karışıklığın giderilmesi saf sürenin içerisine yerleşmekle olanaklı idi. 1896 yılında *Madde ve Hafıza* (Matière et Mémoire) yayımlandı. Bu kitap ruhun ve maddenin gerçekliğini iddia ederek, hafıza aracılığıyla bu ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştı. Bu anlamda düalist olduğu söylenebilir. Ancak beden ve ruhun konusunu ele alış biçimiyle de düalizmin içine düştüğü sorunsalların üstesinden gelmeyi amaçlar. Bergson'a göre bu sorunsallar büyük ölçüde filozofların madde anlayışından kaynaklanır. Bu kitapta madde, imge, saf algı, saf hafıza konuları ele alınmıştır. 1900 yılında *Gülme* (Le Rire) adlı eserini yayımladı. Bu kitap Bergson'un beden ve ruh felsefesine bir ek olarak kabul edilebilir. İnsan hem beden hem de ruh varlığıdır ve bedenini pratik amaçlar için kullanır. Ancak bazı durumlarda beden öne çıkar ve biz sadece bedenden oluşmuşuz gibi hareket ederiz. Yalnızca fizik kanunlarına uyduğumuzda -örneğin bir muz kabuğuna basıp düştüğümüzdeya da edimlerimiz mekanik ve otomatik bir hale geldiğinde sadece beden-

den ibaretmişiz gibi davranırız. İşte bu gibi durumlarda başkaları bize gülmektedir. Bu aynı zamanda komedinin unsurlarını da oluşturur. Bergson, 1907'de *Yaratıcı Evrim* (L'Evolution Créatrice) adlı kitabını yayımladı. Bu kitap büyük bir kitle tarafından okundu ve Bergson'a dünya çapında bir ün sağladı. Kitap genel olarak yaratıcı evrimin ne olduğunu ortaya koyar. Bu evrim anlayışına göre, yaşamda bir determinizmden, yaşamın belirlenmiş bir amacı olduğundan söz etmek olanaklı değildir. Tam tersine, hayat hamlesi özgür ve yaratıcıdır. Yaşam, kendi biçimlerini değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır.

1901'den itibaren Ahlâkî ve Siyasî Bilimler Akademisine, 1914'te Fransız Akademisine üye seçildi. Aynı sene Bergson'un başlıca eserleri Katolik kilisesine ait resmi daire tarafından yasaklanan kitaplar listesine alındı. 1. Dünya savaşı sırasında Bergson gündemdeki konular üzerine kısa yazılar yazdı. Birinci Dünya Savaşından sonra Cenevre'de kurulan Milletler Topluluğu'nun Entelektüel İşbirliği Komisyonuna başkan seçildi. 1919'da *Ruhsal Enerji* (L'Energie Sprituelle) adlı eserini yayınladı. *Zihin Kudreti* adıyla Türkçeye çevrilmiş olan bu eser, özellikle ruh-beden sorunsalı üzerine 1900-1914 yılları arasında yazılmış yazılardan oluşur. Bu yazılar arasında "Bilinç ve Hayat", "Ruh ile Beden", "Akıl Çabası", ve "Beyin ve Düşünme" vardır. Bergson, 1922'de *Süre ve Zamandaşlık* (Durée et Simultanéité) adlı, tartışmalara konu olmuş olan eserini yayımladı. Bu kitap, Einstein'ın görelilik kuramının anlamı ve sonuçları üzerine bir tartışmayı içeriyordu. Bu kitaptaki en önemli iddialardan bir tanesi eşyada zamandaşlığın, ruhta ise yalnızca sürenin bulunduğudur. 1924'te sağlık problemleri nedeniyle inzivaya çekildi. Sekiz yıl toplumla alâkasını keserek yaşadı. Evinden dışarı çıkmadı.

1932'de evinden ilk defa çıktı ve inzivada iken hazırlamış olduğu *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* (Les Deux Sources de la Morale et de la Religion) adlı kitabını çıkardı. Bu eserinde Bergson, kapalı ile açık toplumu, kapalı ile açık ahlakı ve statik ile dinamik dini karşılaştırdı. Burada açık ahlak ile dinamik dini savundu. Kendisi inzivada iken, her filozofun yaptığı gibi onun da, sistemini ahlâk felsefesi ile tamamlamasını bekleyenler sabırsızlanmış ve bu ahlâkın nasıl olacağı hakkında çok çelişik tahminler ortaya koymuşlardı. Bazıları Spencer tarzında pozitivist bir evrimcilik görüşüne dayanan bir ahlâk kuracağını düşünürken, bazıları da tam aksine Bergson ahlâkının mistik olacağını söylüyorlardı. Bergson, "Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı" adlı eseriyle bu ikinci grubu haklı çıkardı.

İnzivadan çıkınca, Grenoble Üniversitesinde felsefe profesörü olan Jacques Chevalier'ye, kendisini en doğru anlayan kişi olduğu için, yeni çıkarılan Bergson madalyasını kendi eliyle taktı. İki sene sonra 1934'te, 1903-1923 arasında Fransa ve başka ülkelerde yapılmış olan eski konferanslarını bir cilt içinde toplayarak *Düşünce ve Devingen* (La Pensée et le Mouvant) adı altında yayınladı. Bergson bu eser için iki tane giriş yazısı yazmıştır. Bu iki yazı bir felsefeciye önerilebilecek olan yöntemin kökeni ile ilgilidir. Bergson 1937'de son vasiyetnamesini yazmış ve eğer dünyadaki Yahudi karşıtlığı bu kadar büyümemiş olsaydı Katolik kilisesinde vaftiz olmuş olacağını belirtmiştir. Yaşamının son döneminde düşünceleriyle yaklaştığı Katolikliğe rağmen o, Yahudi halkı ile birlikte zulüm görenler arasında yer almak istemiştir. 3 Ocak 1941'de seksen bir yaşında, İkinci Dünya Savaşında Fransa'nın yenilgisinden altı ay sonra, işgal altındaki Paris'te, Yahudi olarak kayıt yaptırmak üzere saatlerce kuyrukta beklemenin sonrasında zatürreeden dolayı kasılarak ölmüştür.

Filozof olduğu kadar sanatçı da olan Bergson'un eserleri gayet ince ve akıcı, aynı zamanda bol nüktelerle süslenmiş bir üslupla yazılmıştır. İfadeleri kolay ve tabiidir. Üslubundaki bu sanatsal yön ona 1927'de edebiyatta Nobel ödülünü kazandırmıştır. Yaratmanın romanı olarak yorumlanan *Yaratıcı Tekâmül* tasvirler ve mecazlarla süslü bir sanat ve edebiyat şaheseri sayılabilir. Hayatının sonunda yazdığı *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde ise toplum hayatına ait görüşler, daha önceki eserlerinde görülen ruh tahlillerinden daha fazla yer tutmaktadır.

Bergson'un felsefesi, pozitivizm ile çeşitli rölativist felsefe sistemlerinin yıkıcı etkileri altında, mutlak hakikati elde etmenin ümit ve imanını kaybeden ondokuzuncu yüzyıl insanına, sezgi metodu ile bu ümit ve imanı getirmişti. Bu nedenle her ülkede ilgi ve takdir ile karşılandı. Etkisi kısa zamanda bütün dünyaya yayıldı. Henüz hayatta iken onun kadar takdir ve ilgi gören filozof belki de yoktur. Bu ilgi, onu takdir etmek biçiminde olduğu kadar, onu reddetmek biçiminde de ortaya çıkmıştır.[1]

---

1 Kolakowski, L., *Bergson*, s. vii-ix; Chevalier, J., *Henri Bergson*, s. 37-73; Somar, Z., *Bergson*, s.17-44; Topçu, N., *Bergson*, s. 5-6; Gündoğan, A.O., *Bergson*, s. 15-46; Bayraktar, L., Taşdelen K.D., "Henri-Louis Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 2, s. 302-304.

Eserleri

La spécialité. Angers: Lachèse & Dolbeau, 1882

Extraits de Lucrèce, avec un commentaire, des notes et une étudie sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce. Paris: Delagrave, 1884

Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Alcan, 1889

Le bon sens et les études classiques: discours prononcé a la distribution des prix du Concours général le 30 juillet 1895. Paris: Delalain, 1895

Matière et mémoire: essai sur la relation du corps a l'ésprit. Paris: Alcan, 1896

Introduction à la métaphysique. Paris: Suresnes, 1903

Notice sur la vie et les oeuvres de M. Félix Ravaisson–Mollien. Paris: Firmin– Didot, 1904.

L'évolution créatrice. Paris: Alcan, 1907

La Perception du changement: conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911. Oxford: Clarendon Press, 1911

La philosophie. Paris: Larousse, 1915

La signification de la guerre. Paris: Bloud & Gay, 1915

L'énergie spirituelle: essais et conférences. – Paris: Alcan, 1919

Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein. Paris: Alcan, 1922

L'intuition philosophique: Communication faite, au Congrès philosophique de Bologne le x avril M. CM. XI. Paris: Helleu & Sergent, 1927.

Les deux sources de la morale et de la religion. Paris: Alcan, 1932

La pensée et le mouvant: Essais et conférences. Paris: Alcan, 1934

Mémoire et vie: textes choisis. Paris: Presses universitaires de France, 1957

Ecrits et paroles: textes. – 3 vol. / textes rassemblés par R-M. Mossé-Bastide. Paris: Presses universitaires de France, 1957– 1959

Oeuvres. – Ed. du Centenaire / textes annotés par André Robinet. Paris: Presses universitaires de France, 1959

La nature de l'âme; suivi de Le problème de la personalité / présentés [et traduits de l'anglais] par André et Martine Robinet Paris: Presses universitaires de France, 1966

Mélanges: l'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents. Paris: Presses universitaires de France, 1972

Cours I: Leçons de psychologie et de métaphysique. Paris: Presses universitaires de France, 1990

Cours II: Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique. Paris: Presses universitaires de France, 1992

Cours III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne, théories de l'âme. Paris: Presses universitaires de France, 1995

Bergson professeur: au lycée Blaise Pascal de Clermont– Ferrand (1883–1888); cours 1885– 1886, Essai sur la nature de l'enseignement philosophique initial. Paris: L'Harmattan, 1998

Cours de Bergson sur la philosophie grecque / [éd. par] Henri Hude; avec la collab. de François Vinel. Paris: Presses universitaires de France, 2000

İngilizceye çevirilen eserleri

Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness / translated by F. L. Pogson. London: Sonnenschein, 1910

Creative Evolution / translated by Arthur Mitchell. London: Macmillan, 1911

Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic / translated by Cloudesley Brereton and Fred Rothwell. New York: Macmillan, 1911

Matter and Memory / translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer. London: Allen & Unwin, 1911

An Introduction to Metaphysics / translated by T. E. Hulme. London: Macmillan, 1913

Dreams / translated by Edwin E. Slosson. New York: Huebsch, 1914

The Meaning of the War: Life & Matter in Conflict. London: Unwin, 1915

Mind–Energy: Lectures and Essays / translated by H. Wildon Carr. London: Macmillan, 1920

The Two Sources of Morality and Religion / translated by Cloudesley Brereton, R. Ashley Audra, and W. Horsfall Carter. London: Macmillan, 1935

Selections from Bergson / edited by Harold A. Larrabee. New York: Appleton – Century – Crofts, 1949

The World of Dreams / translated by Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1958

The Philosophy of Poetry: The Genius of Lucretius / edited and translated by Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959

Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein's Theory / translated by Leon Jacob son. Indianapolis: Bobbs – Merrill, 1965

Duration and Simultaneity / edited by Robin Durie. Manchester: Clinamen Press, 1999

Key Writings / translated by Melissa McMahon; edited by Keith Ansell Pearson and John Mullarkey. New York & London: Continuum, 2002

The Creative Mind: an Introduction to Metaphysics / translated by Mabelle L. Andison. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2007

Felsefesi

Bergson felsefesi, çeşitli kavramları ve problemleri merkeze alınarak incelenmeye oldukça elverişlidir. Bu felsefe incelenirken dikkat çeken önemli hususlardan biri, parça ile bütün arasındaki organik denilebilecek ilişkidir. Kavramlar arasındaki karşılıklı ilişkiler ve düşünce sistematiğindeki örgü, herhangi bir konusunu veya problemini tek başına ele almayı güçleştirir. Ancak ilk bakışta bir zaaf gibi algılanabilecek olan bu durum, yaklaştıkça bir imkâna ve kolaylığa dönüşür. Çünkü Bergson'un teklif et-

tiği varlık görüşü gibi felsefi kurgusu da parça ile bütünü sürekli irtibatta tutan dinamik bir bütünlük arz eder. Bergson felsefesi "düalist spiritüalist" olarak sınıflandırılabilecek bir nitelik taşır. Madde ve hayat ile madde ve ruh'un ayrı ayrı realiteler (Bergson, 1988:9) olarak tasdik edilmekle beraber ruh ve hayatın maddeye göre esas kabul edilmesi bu düalist spiritüalizmi (Morris, 1966:81) belirginleştirir.

Bergson'da madde ve hayat (temelde ruhsal bir kaynaktan doğduğu için madde ve ruh da denilebilir) iki farklı niteliğe sahiptir. Madde kendi kendini bozan, hayat kendi kendini yapan, oluşturan bir realitedir (Bergson, 1944:401). Ayrıca madde inen, hayat ise çıkan bir harekettir. Fakat Bergson'da maddenin de hayatın da kaynağı ruh'tur. Madde; hayat hamlesinin patlamalarla açılımı sırasında geride bıraktığı atık ve artıktır (Tunç, 1986:XLVII). Başlangıçta pür/salt spiritüel olan hayat hamlesi üç doğrultuda hayatın çeşitli nitelik ve zenginliklerini yaratmıştır. Bunlar bitki, hayvan ve insan boylarıdır. Hayat hamlesinin kendisini en tam ve özgür olarak açabildiği varlık insan'dır (Bergson, 1944:289-290). Dolayısıyla başlangıçta salt spiritüel olan hayat hamlesi en olgun yaratısı olan insan varlığında yeniden spiritüel bir mahiyet kazanmıştır. Böylelikle bu sistemde insan varlığı, evrensel varlıkla benzerlikler gösterir. Temelde insanın da içinde yer aldığı realite, spiritüel bir nitelik taşımaktadır. Bu realite maddenin de hayatın da temelinde bulunur. İnsan bu açıdan çok özel bir varlıktır. Çünkü bir yanıyla yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin gelişimi ve açılımı doğrultusunda ortaya çıkmıştır bir yanıyla da bütün bu oluşumun anlamı ve anlamlandırıcısı konumundadır. Dolayısıyla insan varlığı, Bergson felsefesinde, hem hayat hamlesinin özgürce açılımı sürecinde ortaya çıkan en tam ve yetkin varlıktır hem de bu yetkinlik sadece canlılık ve biyolojik karmaşıklık düzleminde kalmayarak, hayat hamlesinin başlangıçtaki spiritüel doğasına yeniden kavuşması anlamındadır.

Henri Bergson, zamanının hemen hemen bütün felsefî görüşleriyle hesaplaşma içerisine girmiş, onları eleştirerek kendi sistemini oluşturmuştur (Matthews, 1996:12-13). O, felsefenin, bilimin ve sanatın birbirlerine yaklaşmasına önem vermiş ve eserlerinde de bu yaklaşımın örneklerini sergilemiştir. Onun eserleri sağlam bir bilgi temeli üzerinde inşa edilirken, aynı zamanda da estetik ifade ve anlatım biçimleriyle süslüdür. Bergson'un üslubundaki bu sanatsal yön ona edebiyat Nobel'i de kazandırmış, böylece daha da geniş kitlelere hitap edebilmiştir.

Bergson felsefeye sezgi yöntemini getirmekle, kendisinden önce var olan sistem ve yöntemleri bütün hâlinde inkâr etmiş değildir. O, öncelikle varlığın yapısını tahlil etmiş, varlığın statik bir mahiyette olmadığını görünce, varlığın dinamik tarzda ele alınmasının yollarını aramıştır. Varlıkta olan bu dinamizm insan bilincinde de aynı şekildedir. Bilinçte ve hayatta tekrarlanış, geriye dönüş, duraklama yoktur. Her ikisinde de bir oluş, akış, değişme ve istikbale doğru bir devinim vardır. Böyle olunca bilinci kavramlarla kayıtlayan, varlığın dinamik yapısını terk edip ona birtakım kategoriler ve formlar atfeden bir anlayışla, oluşun, hayatın ve varlığın dinamik bünyesinin kavranması veya açıklanmaya çalışılması güçleşecek, hatta imkânsızlaşacaktır. Ancak Bergson'un konumu, insan bilgisinin imkân ve sınırlarını araştırması sonucu berraklaşmıştır.

Bergson, bilme yetilerimizi ve bilgimizin mahiyetini sorgulayarak çağdaş felsefede yeni bir hareketi başlattı. Bu hareketin nüveleri Fransız spiritüalistlerinde ve anti-entelektüalist filozoflarda ifade edilmeye başlanmış, ancak tam bir sistem hâline konulamamıştı. Bergson sistemini kurarken birçok filozoftan ve felsefe tarihi birikiminden faydalanmıştır. O, eleştirdiği hatta reddettiği sistem ve düşünürlerden de yararlanmış, eleştirdiği noktaların alternatiflerini kendi sisteminde teklif etmiş ve böylelikle zengin bir düşünsel yapıyı ortaya koymuştur.

Bergson felsefeye başladığı zaman Avrupa'da Siyantizm, Pozitivizm ve Rölativizmin hâkimiyeti hissediliyordu. Siyantizme göre; evren "bir"dir; bütün olaylar da esasen hep bir türdür. Dolayısı ile hepsi bir tür bilgi ile; yalnız bilimsel bilgi ile anlaşılır. Bilimsel bilginin ulaşacağı son nokta ise evrensel bir matematiktir. O halde metafizik imkânsızdır. Olsa olsa pozitif bilimlerin çevrelediği bilgiler alanında yapılabilir. Aslında metafiziğin ne konusu, ne de kendine has bir metodu vardır. Metafizik denen şey ancak cehaletimizin bir kitabesidir; bilimsel ilerlemeler bu cehalet alanını gittikçe daraltmış ve nerede ise bundan da eser kalmayacaktır (Tunç, 1986:III-IV).

Bergson, siyantistlerin bu yaklaşımlarına katılmaz ve onları şu şekilde eleştirir; Evren aslında "bir" değildir. En azından "iki"dir. Bir tarafta insanoğlunun bilimsel yöntemle tamamını bilebileceği ve bildiklerini matematik metoduyla tamamen teyit edip ölçebileceği maddi bir evren vardır. Diğer tarafta bilimsel yöntem ve matematikle kavranıp ölçülmesi ancak yüzeysel olarak mümkün olan ve derin anlamlarının kavranması metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgi isteyen "hayat" âlemi vardır. Bunun için

pozitif bilimlerin dışında ve başlı başına mevcut bir metafizik vardır. Çünkü onun da kendisine özgü bir konu ve metodu vardır (Tunç, 1986:VI). "Bilim ne kadar ilerlese de felsefenin varlık sebebi ve gereği ortadan kalkmaz. Bergson'a göre felsefenin kavraması gereken, hayatın dinamik tabiatıdır" (Mayer,1992:107). Bu uğraşında felsefe fenomenlere sadece bilimsel metotla bakmamalı, kendi öz metodunu geliştirmelidir.

Bu dönemde fikir dünyasına hâkim olan akımlardan biri de Pozitivizm olmuştu. Pozitivistler, hakikat denen şeyi aslında duyumlarla tanınabilen olgulardan ibaret sayıyorlardı (Elibol, 1991:65). "Pozitivistlerin en önde gelenlerinden Aguste Comte, Kant'ın numen'i tanımamızın imkânsız oluşu hakkındaki fikrini daha ileri götürerek numen denilen bir şeyin mevcut olmadığını, böyle bir tasavvurun abes olduğunu ve metafiziğin bir rüyadan ibaret olduğunu söylüyordu" (Topçu, 1968:12). Comte'a göre şeyler duyularımız ile tanınabilen fenomenlerden ibaretti. Bu fenomenlerin bilgisini ise bilimler verebileceklerdi. Ancak yalnızca, ilk bakışta bizim dışımızda bir olay değilmiş gibi görünen süje'nin yani bilincin bilgisi kalıyordu. Çünkü pozitif bilginin karakteri, onun deney yoluyla determinizm şartları içerisinde elde edilmiş olması idi. "A. Comte bu güçlüğü ortadan kaldırmak için, süjenin yani düşünen bilincin bilgisini veren psikolojiyi büsbütün inkâra mecbur oldu" (Topçu, 1968:13). Böylece, "metafizik mümkün olmadığı gibi, konusu, metodu ve bilgi araçları ayrı olan bir psikoloji de mümkün değildir" (Tunç, 1986:IV) sonucuna varıldı. Süjeye ait bilgimizi bundan böyle, her biri birer objenin bilimi olan biyoloji ile henüz doğmakta olan sosyolojinin birlikte verebilecekleri iddia edildi" (Topçu, 1968:13). Böylelikle obje ile süje arasındaki fark ortadan kalkıyor ve süje objeye indirgenmiş oluyordu. "Bilinç olayları bir gölge olay, yani beyindeki hareketlerin bir sonucu olarak değerlendiriliyor ve bilinci başlı başına mevcut bir olay gibi tasarlamak bir kuruntu" (Tunç, 1986:IV) olarak adlandırılıyordu.

Bergson, Pozitivistlere de katılmaz ve onların bu iddialarına karşılık; hem metafiziğin hem de psikolojinin mümkün olduğunu gösterir. Bergson'a göre insan bilinci, deneylerin ötesinde mutlak hakikati bulmak için araştırmalar yapmaktan vazgeçemezdi ve o, bu görüşünü desteklemek için şu fikri ortaya atıyordu: Süre sayesinde ve süre içerisinde oluşun içine yerleşerek yaşamak suretiyle onun gerçek yapısını tanımak mümkündür. Bu nedenle, kendisine has metodu ve konusu olan metafizik ve diğer bilimlerden ayrı ve başlı başına mevcut bir psikoloji de mümkün-

dür. Bergson'a göre; bilinci bir gölge olay, yani beyindeki hareketlerin bir sonucu sayan teori abeslerle doludur. O'na göre ruh, kendine özgü ve müspet bir realitedir. Hatta realitenin en müspetidir (Tunç, 1986:VI). Bergson'a göre, psikolojinin kullandığı içe bakış metodu iyice anlaşılır ve düzgün kullanılırsa, ele alınan konu hakkında rölatif değil, kusursuz, uygun, aracısız ve mutlak bir bilgi verebilir.

Bu dönemde Avrupa'da hâkim olan görüşlerden biri de Kant Rölativizmidir. Kant, gelenekçi felsefenin hakikati araştırma ihtirasını saçma bularak önceden bilincin kabiliyetlerini eleştirmek, onun hakikati aramaya kabiliyetli olup olmadığını araştırmak gerektiğini ileri sürmüştü ve bu eleştiriyi yaparak Kant, numen dediği, kendinde şey'in gerçek yapısını, insan bilincinin asla tanıyamayacağını, zira bilincin bunu tanımaya uygun bir yapısının olmadığını ifade etmişti (Topçu, 1968:10). Böylece insan bilgisi fenomenlerle kayıtlı hâle geliyor, numen alanının bilgisi, bilgimiz sınırlarının dışına çıkıyor ve bu aynı zamanda metafizik yapmanın da mümkün olmayacağı anlamına geliyordu. Felsefenin konusu da sınırlanmış oluyor ve zihnin kendi eleştirisini yapmaktan ibaret kalıyordu.

Bergson, rölativistlerin bu iddialarına da katılmaz ve onları reddeder. Bunu yaparken öncelikle, Kant'ın numen'i bilinemez olarak görüşünün sebeplerini araştırır. Kant, zihinde değişmeyen şekillerle kategorilerin varlığını ve bilginin maddesi olan izlenimlerin nesneden gelerek bu şekillerle kategorilere girmek suretiyle nesnenin bilgisini verdiğini kabul ediyordu. Böylece bilginin maddesi bizde asla değişmez olan şekillere tabi oluyordu. Zihnin sürekli bir oluş hâlinde bulunduğu fikri Kant'a tamamen yabancı idi. O, sürenin mutlak varlığını tanımıyordu. Zamanı mekandan hakkıyla ayırmıyordu. Kategoriler, zamanı da mekanla aynı cinse bağlı sayan bir yanılsamanın ürünü idiler. Bergson, Kant'ın metafiziğin imkânsızlığına inanmasının sebeplerinden birisini de şöyle açıklar; Kant'a göre gerçek bir realiteye ne duyularla ve ne de bilinçle ulaşılabilir. Hakikat, duyularla ve bilinçle ulaşılan realitenin ötesinde numen'e ait bir realitedir. Kant numen'in algısını verebilen bir sezginin mevcut olmadığını zannetmiştir (Topçu, 1968:12). Bergson, rölativizmin temel iddialarını ve savunduğu tezleri gözden geçirmiş, kendi sisteminde, problem teşkil eden bu konulara cevap vermeye çalışmıştır.

Bergson, bütün bu felsefî akımların yanı sıra, entelektüalizmin de bazı noktalarını eleştirir. Entelektüalistlere göre; bütün realiteler algılanabilir ve her realite sadece ve ancak akıl ya da zekâ tarafından bilinebilir.

Bilimsel bilginin araçları bu yetilerdir, bilimsel faaliyet de yalnız bu yetilerle olur. Realite ile zekâ arasında doğru ve tam bir uygunluk vardır; zekâ realiteyi anlamak için uygun bir biçimdedir, realite de zekâ tarafından anlaşılabilecek şekildedir (Tunç, 1986:III). Zihincilerin önde gelenlerinden Hegel, bu fikri "gerçek olan akılsal, akılsal olan gerçektir", "aklın yasaları ile varlığın yasaları özdeştir" şeklinde formüle etmiştir. Oysa Bergson, zekânın realiteyi kavramaya yetkin olduğu fikrinin karşısında yer alır ve bu fikre karşı en önemli itirazları getiren filozof olarak bilinir. Bu tavrıyla o, irrasyonalist ve anti-entelektüalist filozoflar arasında yer alır. Bergson'a göre zekânın gerçek konusu maddedir. Düşünüşü, bulduğu kanun ve sistemler ise hep pratik yarara yönelik anlayışlardır. Madde ile yoğrularak pratik işlerden oluşmuş olan zekâ, hangi konuya dokunursa onu mutlaka maddeye çevirmek ve sonra da parçalara ayırmak zorundadır. Çünkü böyle yapmazsa bir şey anlayamaz (Tunç, 1986:XL-XLI). Bergson'a göre zekâ ancak maddeye hâkim olabilir, fakat hayat alanında yaya kalır çünkü hayatı anlamak için uygun değildir. Böyle olunca zekâ, başlı başına ne hayatı, ne ruhu, ne yaratmayı, ne oluşu, ne süreyi ve hatta ne de evreni anlayabilir. Bunun için yalnız zekâ ve yalnız akılla mantığa dayanan bir felsefe, bilimlerden fazla bir şey yapamaz. Felsefenin görevi, bilimsel ve izafi hakikatlere varmak değil, mutlak hakikate ulaşmak ise, bunu ya zekâdan başka bir yetide aramak, ya da felsefeden vazgeçmek gerekir. Bergson, felsefeye, zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan ve "sezgi" denilen bir bilgi vasıtasını katarak birinci yolu seçmiş oldu.

Bergson, dönemin bu hâkim görüşleri ile hesaplaşarak felsefesini oluştururken, evrimcilikle de karşı karşıya geliyordu. Bu noktada Bergson, özellikle Darwin ve Sepencer'ın görüşlerini eleştirir. Darwin'e karşı, "İnsanın aşağı hayvanlardan türemediğini, tersine, hayvan türlerinin insana doğru giden gelişme yolunda yolda bırakılmış bozuk-çatlak ürünler olduğunu" (Akarsu, 1979:58) ileri sürdü. İnsan, hayatın özgür gelişimi içerisinde yolda kalmış olmadığı için özgürdür ve bu özgürlük de Bergson için en gerçek olgudur. Bergson, Spencer'ın görüşleriyle de hesaplaşır. Spencer, Darwincilikten ilham alarak evrimcilik felsefesini sistemleştirmişti. Onda değişme, şeylerin tözü oluyordu ve böylece evrende başka bir töz aramaya gerek kalmıyordu. Böylece "Spencer, mekaniğin kanunlarıyla idare edilen maddî yer değiştirmelerin işe karıştığı evrensel bir evrimin formülünü araştırmış" (Topçu, 1968:15) oluyordu. Bergson'a göre yaratıcılık fikrinin hâkim rol oynamadığı bir evrimcilik, evrimin safhala-

rını açıklamakta büyük zorluklara düşer. Ona göre; "Spencer evrim geçirmiş olan realiteyi alıyor, onu küçük parçalara ayırıyor, sonra, bu parçaları birleştirerek aynı realiteyi meydana getiriyor. Böylelikle hiçbir şey açıklanmış olmuyor. Zira Spencer, evrimi açıklamak isterken yine evrim fikrine dayanıyordu" (Topçu, 1986:16). Bergson'a göre hayat da, zaman da, ya bir yaratmadır, ya da hiçbir şeydir. Hayat da aslında zamanın dişlerini daima üzerinde duyan bir realite olduğundan, gelişme ve evriminde önceden keşfedilemeyecek şekiller yaratmak zorundadır. Bunun için evrimin gerçek anlamı "yaratma"dır (Tunç, 1986:XXXIII). Bergson'a göre bilinçte ve hayatın oluşlarında tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Bilincin gelecekteki halleri önceden keşfedilemediği gibi, hayatınkiler de keşfedilemezler. "Hayat, durmadan yeni şekiller, yeni türler yaratan bir hamledir. Bunun için hayatta evrim, yaratıcılıktan başka bir şey değildir" (Tunç, 1986:XXXV). Hayat hamlesinin iç güç kaynağı Tanrı'dır. "Tanrının kendisi de yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Bundan dolayı Tanrı son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır, sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Yaratma da böylece mucize olmaktan çıkar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olur" (Akarsu, 1979:59).

Dönemin hâkim görüşleri karşısında aldığı tavır dolayısıyla genel hatları ele alınan Bergson felsefesi kısaca şöyle özetlenebilir; Bergson'a göre, bilimsel bilgiden başka bir bilgi daha vardır, felsefi bilgi. Zekâdan ayrı bir bilgi vasıtası daha vardır, sezgi.

Zekâ, insanın dışındaki evrenle uğraşır ve bunun için de kendi faaliyet alanı olan madde evreninde mutlak hakikate varabilir. Halbuki hayatı bilme yetisi zekâ değildir. Bu nedenle bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi ile erişilebilir. Bu iki araç da ancak kendi alanlarında yararlı olurlar.

Bergson'a göre; fenomen ve varlık diye iki ayrı şey yoktur. Bütün varlıklar bir süreklilikten, daimi ve özgür bir oluştan ibarettir. Yani yalnızca sürekli bir oluş vardır. Evren statik değildir. Bu nedenle bilimlerin amacı evrenin dinamik yapısını kavramak olmalıdır. Bunun için de oluş fikrini diriltmek gerekir. Bu diriltme önce sezgi âlemi olan ruh ve hayat alanında, sonra da zekâ âlemi olan madde alanında gerçekleştirilmelidir. Süre veya oluşun varlığı, öldürülmüş olan hürriyeti diriltmiştir; aslında hürriyet ile süre birbirlerinin aynıdır.

Ayrıca Bergson'a göre, bilimlerin ele aldığı determinizm, yalnızca bir metot gibi anlaşılmalıdır, çünkü bir metot olmanın ötesinde o da aciz-

dir. Hatta determinizm bir inanç doktrini gibi eşyanın esasına kadar götürülürse yıkıcı bile olabilir.

Bergson varlığı ikili bir yapı içinde tasarlamaktadır (Barr, 1913:639-652). Zira varlık; statik ve dinamik unsurların karşıtlığı bağlamında ele alınmaktadır. Statik unsur madde, dinamik unsur hayattır. Aynı şekilde varlığı statik ve kavramsal yapısıyla analiz ederek bilme, zeka ile bilmedir, dinamik, canlı ve oluş halindeki yapısıyla bilme, sezgi ile bilmedir. Zaman, statik olarak saatle ölçülen şeydir, bu haliyle mekânsallaşmıştır. Süre ise dinamik, özgür, yaratıcı ve sübjektif, yaşanan zaman realitesidir. Süjenin zamanıdır, asıl zamandır. Yine benzer şekilde hafıza, insanın doğuştan sahip olduğu bir cevher veya bir yapı değildir. Dolayısıyla bu hafızaya.düşünen cevher denilemez. Böylece Bergson'un ruh tasarımı ruhu cevher kabul eden klasik spiritüalizmden de, Descartesçı düalizmden de ayrılır. Çünkü ruh ile beden veya zihin ile beden arasındaki fark, kökten ayrı iki töz olmaları değil farklı iki süreye sahip olmalarıdır (Gunter, 1999:172).

Zaman ve Süre

Bergson felsefesinde en orijinal nokta, mekanik ilimlerdeki "zaman" kavramının eleştirisi ve buna karşılık meydana çıkarılan zaman realitesidir. Bergson'a göre gerçek zaman, boş ve soyut bir zaman değil, her ânı farklı oluşlarla beliren daimi bir değişme, durmayan bir oluştur. Gerçek hareket ise; oluş hâlinde bulunan bir aksiyon, bir nitelik, bir şiddet, kısacası somut ve canlı bir realitedir.

Bergson için matematik zaman ile yaşanan zaman farklı şeylerdir. Somut zaman; bilincimizin bir oluşu ve yaratıcı bir evrimdir. O halde canlı zaman ancak bilinçte görülebilir. Onun her ânında değişme ve yenilik vardır. "Süre"nin ölçülüp parçalanamaması bundandır.

Süre, ruhî zaman, yaşanan zamandır. "Bizim içimizde geçen zaman, bir ânın yerine diğer bir ânın geçmesi değildir. Böyle olsaydı şimdiki hal (présent) den başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin şimdide uzaması, evrim ve somut süre asla olamazdı. Süre; geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir" (Bergson, 1986:16). Gerçek zaman; ölçülebilen, saat kadranının çevresine indirgenen zaman ile ve mekâna dönüştürülen zaman ile aynı şey değildir. Gerçek zaman, yaşanan zamandır, bilinç hallerimizden başka bir şey değildir. Bu

yaşanan zamana Bergson "süre" diyor. "Gerçek süre, bilincin algıladığı süredir" (Bergson, 1990a:100). Şu halde, sürenin ne olduğunu anlamak için bilinç hallerinin akışını bilmek gerekir. Bilinç hallerinin akışında hiç kesinti yoktur. Bütün değişmeler hissedilemeyecek derecede, yavaş yavaş olur. Bu değişmelerin her birinde bilincin bütün geçmişi yoğunlaşmış bir biçimde bulunur. Kısacası gerçek zaman bilinç halleridir.

Ben-Özne Tasarımı

İnsan varlığının ortaya çıkmasıyla, hayat hamlesi kendisini biyolojik düzlemin, canlı olmaklık düzeyinin ötesinde, bunlara ek olarak, psikolojik bir boyutta açar. Böylece yaratıcı evrim, biyolojik hayat katmanına psikolojik katmanı da ilave eder. Dolayısıyla, başlangıçta pür spiritüel olan hayat hamlesi yeniden insanla buluşarak spiritüel-psikolojik bir mahiyet kazanır. Bu noktadan itibaren Bergson'un "özne" tasarımı kurgulanabilir. Bergson'da "özne" ya da "ben" tasarımı özgün bir yapı arz eder. Çünkü burada klasik spiritüalizm, materyalizm ve düalizm yaklaşımlarından farklı olarak yeni bir yol teklif edilmektedir. Bergson cevherci bir ruh tasarımına sahip olmadığı için klasik spiritüalizmden ayrılır. Aynı şekilde ruhu maddenin ürünü ya da epifenomeni olarak görmediği için de materyalizmden ayrılır. Madde ve hayatı birer gerçeklik olarak tasdik ettiği için belki düalist olarak algılanabilir ancak bu düalizm; Descartesçı anlamda, madde ve ruhun veya bedenle ruhun ayrı ayrı, birbirine indirgenemez ve birbirinden türetilemez gerçeklikler olduğunu söylemek anlamında iki cevhercilik (Morris, 1966:25-26) değildir.

Bergson'a göre bilincin bir kabuk, bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı, akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır ve bu tabaka maddi hayata ve toplum hayatına uyum sağlamaya yarar. Burada özgürlük yoktur. Determinizm vardır. Bilincin iç tarafı ise büsbütün farklı bir yapıdadır. Bergson buna "temel ben" der. Kabuk ben, madde ve topluma uymakla şahsi olmaktan çıkmış ve mekânlaşmış, donmuş, yüzeysel bir ben olmuştur. Dokusu, tamamıyla donmuş, pasif ve cansız fikirlerden örülmüştür. Canlı fikirler ise daimi bir kaynaşma hâlindedirler ve temel ben'in dokusu bu tarzda fikirlerle örülüdür. Bilincin esası tamamıyla orijinal bir kaynaşma, özerk bir organlaşmadır. Daima yeniye, bilinmeyene doğru giden bir harekettir. Bu, bilincin doğal hareketidir. Geriye dönmesi mümkün değildir. Daima yeniye ve bilinmeyene giden bir hareket olduğu için geleceği gös-

termesine imkân yoktur. Önceden görmek mümkün olmayınca da iradede determinizm olmayacaktır. Bergson, iradede determinizmin olmadığını söylerken, iradenin, ne deterministlerin iddia ettikleri gibi bir zorunluluk iradesi, ne de soyut özgürlükçülerin düşündükleri gibi özerk bir seçme iradesi olduğunu düşünür. Bergson'a göre iradede, akıl ve zekâ tarafından tayin edilemeyen, mekanik hareketlere indirgenemeyen tam bir karakter ve bir şahsiyet vardır. İradeyi kullanan ve bu nedenle de özgür olan "temel ben"dir. Temel ben determinizme tâbi değildir. Bu yüzden burada hürriyet vardır.

Davranışlar, "ben"den ayrı ve uzak şeyler arasında seçim yapmakla olmaz. Bu bir ilerleyiş, bir oluş, yani süre'dir. Her iradeli davranış, ruhun bilinçli hâle gelmiş bir ilerleme aşamasıdır. Ancak özgür ve iradî davranışlarımız çok nadirdir. Çoğu zaman determinizm kanunlarına uygun otomatik davranışlarda bulunuruz. Özgürlük; "temel ben"in, yarattığı davranışlarla olan ilişkisinden ibarettir. Bu davranışlar aynı türden olmayan daimi oluşlardır. Özgür davranışların hepsi ancak bir kere olur ve bir daha tekrar etmez. Özgür davranışları belirleyen bilincin iç kısmı, "temel ben"dir.

Hafıza: Ruhun ve Kişiliğin Temeli

Bergson felsefesinin temel problemlerinden biri, ben bilincinin nasıl kazanıldığı problemidir. Bergson, ben bilincinin "hafıza" ile kazanıldığını düşünür. Bergson'un "hafıza" hakkındaki görüşleri "ben" ya da "bilinç" hakkındaki görüşünü tamamlar. Bergson'a göre, geçmişi durmadan ve geri dönmesine imkân olmadan arkamızda bırakırız. Hafıza, bütün geçmişimizi tamamıyla saklayan bir realitedir. Bu realite insanda potansiyel olarak her zaman mevcuttur. Kabuk ben'in, pratik intibakların hareketlerini içeren "otomat" bir hafızası vardır. Asıl hafıza, yani kendi kendine çalışan "özgür ve yaratıcı hafıza" ise bu "ben" in arkasındadır. Hatırlama, geçmişin gerekli oldukça kendiliğinden gelip "şimdi" ile kaynaşmasıdır. Düşünme ise, geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe doğru uzayan bir oluştur. Düşünmenin temeli ise dinamik olan özgür hafızadır, yani bütün geçmişimizdir. Ancak insanın ayrıcalığı düşünmek değil, yapmak kabiliyetidir. İnsan, özgür faaliyeti için bu evrenden istediği aletleri yapıp kullanarak madde âlemine hâkim olur. Sosyal hayatta da ilerleme yolunu açan yine bu hâkimiyettir.

Bergson'un psikoloji tasarımında, "derin ben" ve "yüzeysel ben" ayrımı göze çarpmaktadır (Hausheer, 1927:453). Bu iki "ben" tasarımını da, iki ayrı "hafıza" anlayışı desteklemektedir. Gündelik hayatın rutin işlerini yaparken süjeye yardım eden otomat hafıza veya alışkanlıklara dayalı hafıza, bir de derin ben'i destekleyen yaratıcı ve özgür hafıza (Miller, 1915:623). O, bu hafızaya saf veya salt hafıza da demekte ve neredeyse ruhla özdeş kabul etmektedir. Aslında Bergson'un psikolojisi veya zihin felsefesi de denilebilecek olan alan, onun bu özgün hafıza kuramı üzerine oturmaktadır. Zira Bergson'da benliğin ve şahsiyetin temeli, yaratıcı ve özgür olan bu saf hafızadır.

Bergson'a göre ruhumuzun özünü, esasını bilincimiz, bilincimizi hafızamız oluşturmakta ve hafıza sayesinde de benliğimiz oluşmaktadır. Ruh denilince her şeyden önce bilinç kastedilir (Bergson, 1975:7). Bilincin en belirgin özelliği ise hafızadır. Bilinç, hafıza ile kazanılır. Zengin, fakir, kuvvetli, zayıf ne şekilde olursa olsun bir hafıza mevcut değilse bilinç de yoktur. Bilinçsizlik, geçmişten hiçbir şey korumamak, kendini her an unutmak ve her an ölüp yeniden doğmak değil midir? O halde bilincin ilk anlamı, geçmişin şimdide saklanması demek olan hafızadır denilebilir (Bergson, 1975:7-8). Dolayısıyla ruhu ve işlevlerini tanımak için unsurlarını tanımak gerekecektir. Bergson'a göre ruh, psikolojik anlamı ve işlevleriyle incelendiğinde temel katmanının bilinç olduğu görülür. Ancak bilinç katmanı tek başına bütün ruhu temsil edemez. Çünkü bilincin varlığı ve sağlıklı işleyişi için ona yardım etmesi gereken bilişsel ve tinsel diğer yetilere de ihtiyaç vardır. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi hafızadır. Hafıza, hem bilincimize içeriğini verir ve hem de "benlik" veya "ben" bilincine erişmeyi sağlar. Dolayısıyla hafıza sadece geçmiş hatıralarımızın biriktirilip, yığıldığı bir depo olmayıp, benliği ve kişiliği oluşturmakta olan, insan ruhunun en önemli katmanlarından birisidir. Hafızanın bilinç için ne kadar derin ve temel bir anlamı olduğunu vurgulamak için Bergson; "bilincin ilk anlamı, geçmişin şimdide saklanması demek olan hafızadır" (1975:8) diyor.

Bilinçli bir varlık için varolmak, sürekli bir oluş ve yaratma içinde olmak demektir. Bu dinamik süreç içerisinde hafızadan yoksun olmak demek, ben bilincine ve kişiliğe sahip olmamak demek olacağından, hafıza, benlik ve kişiliğimizin de esasını oluşturur. Bergson'un burada ifade ettiği şey; ruhun bilinçten, bilincin de hafızadan ibaret olduğu değildir. Ona göre bilincimiz, hayata yönelmiş bir dikkattir ve asıl aktif olan kısmı bi-

lincin çok sınırlı bir parçasıdır. Hafıza için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Yaratıcı olan ve özgür olan asıl hafızamız kabuk veya yüzeysel hafızanın altında yatan kısmıdır. Zira "iki tür hafıza vardır: Biri, hareketleri yeniden meydana getirmek yetisidir, alışkanlık kanununa dayanır. Diğeri, fikirlerin, olgu veya şeylerin hatırlanmasıdır. İkinci hafızanın başlıca işlevi; bir olgu veya bir fikri tanımak ve bunların ilişkili oldukları diğer olgu veya fikirler arasındaki yerlerini mantıkî olarak belirlemektir" (Dwelshauvers, 1940:151).

Gündelik hayatın kaygı ve gereksinimlerine cevap veren kabuk hafızamız, alışkanlıklarla çalışmaktan mekanikleşmiştir. Asıl yaratıcı ve özgür olan bunun gerisindeki canlı, dinamik hafızadır. Bu dinamik hafıza sayesinde insan, kendisini değişen, oluşan, sürekli yeni ve bilinmeyene doğru, deyim yerindeyse akarken devam eden ve aynı zamanda sürekliliği olan bir varlık olarak algılar. İşte bu süreklilik ve devamlılık algısıdır ki insanoğlunu benlik ve kişilik bilincine ulaştırır. Şu halde, hafızayı incelerken; kabuk hafıza, mekanik hafıza veya alışkanlıklara göre şekillenen bir yüzeysel hafıza ile bunun altında yatan ama sürekli canlı ve kaynaşma hâlinde olan yaratıcı hafızayı birbirinden ayırarak incelemek gerekir. Zira gündelik hayatın kaygı ve gereksinimlerine cevap veren kabuk hafıza, alışkanlıklarla çalışmaktan mekanikleşmiştir. Asıl yaratıcı ve özgür olan bunun gerisindeki canlı-dinamik hafızadır.

Bergson, hafızanın bir hatıralar deposu veya eski eşyaların atıldığı bir çekmece olmadığını söyler. Hatıraların saklanması ve çağırılması, şu veya bu hatıranın, çekmecede saklanmış bir şey gibi, hafızada önce saklanıp sonra çıkarılması değildir (Bergson, 1944:7). Ona göre bir şeyi hatırlamak, hatıralar deposuna girip, geçmişe gitmek değil, hatırlanacak o şeyin kendiliğinden kopup gelmesi ve şimdiki hâl ile bütünleşmesi demektir. Peki, bu nasıl olmaktadır? Dinamik hafıza dinamik bir bilinçle beraberdir. Bilinç, ihtiyacı olan bilgi ve hatırayı hafızaya bildirir ve hafıza da bunları kullanıma sunar, yani bilinç seviyesine çıkarır. Böylece hatırlama etkinliğinde ihtiyaç duyulan hatıra ve bilgiler en canlı birliktelikler olarak birbirlerini davet ederler.

Şu halde hafıza, algıdan (perception) farklıdır. Bergson bu farkı iyice kavratmak için ustalıklı bir karşılaştırmaya başvurur: içinde bulunduğum odayı algılıyorum; bu duyulardan gelme aktüel bir algıdır; fakat ben oda duvarlarının arkasında şimdi algıladıklarımdan başka diğer şeyler olduğunu ve hatta zenginliği duyumlarımı çok aşan bir evreni, düşünmeye

mecbur olmadan bile, biliyorum. Sonra, odanın eşyalarıyla bilinmeyen şeyler arasında bir ilişki olduğunu da biliyorum; haldeki tecrübemizle önceden yaşadığımız şeyler arasında aynı türden bir ilişki olduğunu da anlıyoruz; çünkü geçmiş, potansiyel olarak daima mevcuttur ve hâlen bilinç dışıdır; yalnız bütün geçmiş bizim karakterimizde toplanır ve onu oluşturur (Dwelshauvers, 1940:152).

Görülüyor ki duyulardan gelen algı, sadece kendi cismimizle diğer cisimler arasındaki bir ilişki değildir. Bu ilişkiye bizden bir şey katıyoruz, yani geçmişi şimdide devam ettiren hafızadan bir şey katıyoruz (Dwelshauvers, 1940:151). Hatıralar hareketlenip serbest kalınca da geçmiş, şimdiki halde, bilincin hizmetine sunuluyor. Bilinç incelendiğinde ise bilinçaltının bilince çıkmak için fırsat kollayan, sürekli, dinamik ve canlı istek, eğilim ve niyetlerle dolu olduğunu görürüz. Bunlar da çoğu kez bilinç seviyesine çıkamadan kalır ama kaybolmazlar. Bergson, bunların kaybolmadığını ve sürekli bir oluş ve canlılık içerisinde bulunduklarını gösterebilmek için rüyaları inceler veya daha doğru bir deyişle rüyaları incelemesi sonucunda bu sonuçlara ulaşır. Rüyalarda insan, bilincin gündelik hayata yönelmiş olan kaygı ve kontrolünden kurtulur. Bu kurtuluş, bilinç seviyesine çıkmak için fırsat kollayan hatıralar ve bilinçaltı eğilim, dürtü ve isteklerin önünü açar. Böylece birbirinden renkli ve karmaşık rüyalar meydana gelir. Bu rüyalarda unuttuğumuzu sandığımız birçok hatıra, dürtü ve eğilim ortaya çıkar. Bu olgudan hareketle Bergson, hatıralarımızın kaybolmadığını ve hafızamızın canlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu savunur ve bu olguyu kendi hafıza kuramının dayanaklarından birisi olarak ilan eder. Bergson'a göre "Tabiat bize hafızanın ne olduğunu gösteren ve rüya denilen bir tecrübe yaptırır. (...) Dış dünya ile beyin arasındaki yolların ortadan kalktığı rüyada, reelin normal olarak yaptığı kontrol artık kalmamıştır. Buna göre ne görüyoruz? Aynı duyum, muhtelif birçok rüyaları davet edebiliyor: Bu rüyaları yapan hafıza, haldeki algıyı aşıyor; bir sinirsel uyarım ile bir tasarım arasında kesin bir karşılıklılık olmuyor, aksine, dış uyarım birçok imkânlara yol açıyor ve rüyaya şekil veren yalnız yeni hatıralar değil, eski hatıralar oluyor. Yaşadığımız bütün şeyler sanki hafızada mevcut imiş gibi görünüyorlar" (Dwelshauvers, 1940:152). Bergson'a göre, "geçmiş bütün hayatımız hafızadadır. Ve en küçük teferruatına kadar burada saklıdır ve biz hiçbir şeyi unutmuyoruz, bilincimizin daha ilk uyanışından beri duyup istediğimiz, algıladığımız ve düşündüğümüz bütün şeyler yok edilemez bir şekilde kendiliğinden sü-

rekli/devamlı olmaktadırlar" (Bergson, 1975:116). Ancak uyanıkken bütün bu hatıraları unutuyoruz. Peki, uyanıklık hâli ile uyku hâlinin farkı nerededir. Bergson'a göre rüyada yaratıcılık yoktur. Uykudaki hatırlamalara şekil veren ve onları belirleyen hatıralardır, yani hafızadır (Bergson, 1975:115-116). Ayrıca uyanıklık halinde uykudan farklı olarak ruhun çabası vardır ve bu çaba tek tek fikirler arasındaki çağrışım mekanizmasına asla indirgenemez ve içten dışa doğru giden, derinliğine birçok bilinç planlarını geçen ve bilincin yüzeyine önce belirsiz bir tasarım getiren ve sonra onu açık bir imaja dönüştüren bir hareketi gerektirir. Algılamak için, hatırlamak zorundayım; hatırlamak için de bir dosya gibi iyice sıralanmış ve etiketlenmiş bir imajlar koleksiyonuna sahip bir hafıza kullanmıyorum. Objenin belirsiz fikrini ve bir tür dinamiğini önce getiren bir hareket oluyor ve bu hareket yavaş yavaş, canlı bir sıra dönüşümler geçirdikten sonra bir imajda durup somutlaşmayı, bedenlenmeyi başarıyor. Nitekim bir şeyi ezberlemek (hafızaya almak) için fikirleri, netleşmelerini tespit etmeye yardım eden bariz birkaç nokta etrafında toplamaya çalışıyoruz (Dwelshauvers, 1940:153).

Özet olarak, "hafıza sadece bir mekanizma değildir ve beyinde bir yere yerleştirilemez; dinamiktir, uzayan-devam eden geçmişi ile karakteri oluşturur; aynı zamanda hem faaliyettir, hem de bilinçaltıdır; kendini ifade etmek için potansiyel olarak birbirlerinin içine girmiş olan bütün ruhî hallerden bazılarının gerçekleşmesine bağlı olan bir çaba ister" (Dwelshauvers, 1940:153).

İçgüdü, Zekâ ve Sezgi

Maddeyi algılayan zekâdır. Ancak zekânın yaptığı bütün analiz ve sentezler sadece pratik amaçlara yöneliktir. Bu nedenle de yalnızca maddeye hâkim olabilir fakat hayat alanına olamaz. Hayat ile kaynaşmadığı ve geçmişte de ona göre yoğrulmadığı için hayatı anlayamaz. Zekânın karakteri, yapısı icabı, hayatı anlamamaktır. Zekânın doğal haliyle başlıca konusu, organik olmayan katı şeylerdir (Bergson, 1986:202). Çünkü zekâ ancak süreksizi tasarlar. Hayat ise bir yaratmadır. Yaratıcılık da sürenin eseri, hatta ta kendisidir. Şu halde zekâ açık olarak ancak hareketsizliği tasarladığı (Bergson, 1986:205) için yaratma fikrine tamamen yabancıdır ve hayatı anlamaya yetkin değildir. Zekâ, başlı başına hayatı, yaratmayı, oluşu, süreyi anlayamadığı için yalnız zekâ ve yalnız akılla mantığa dayanan bir

felsefe, bilimlerden daha fazla bir şey yapamaz. Bilimleri aşması için felsefenin zekâyı değil, zekâ ile içgüdünün kaynaşmasından doğan "sezgi"yi kullanması gerekir. Bergson, zekâdan ayırdığı sezgi'nin içgüdüden doğduğunu söyler.

İçgüdü, canlıyı çevreye en iyi şekilde uyum sağlatmak ve canlının çevreden faydalanmasını sağlamak için, tabiat tarafından kendisine verilen bir yetidir. Bu amaca ulaşmak için o da zekâ gibi âlet yapar. Ancak onun âlet yapıcılığı, zekânınkinden tamamen farklıdır. Olgunlaşmış bir içgüdü, bir örümceğin ağ yapması ve avını yakalaması örneğinde olduğu gibi, organik aletler kullanmak ve hatta yapmak yetisidir. Olgunlaşmış bir zekâ ise cansız âletler yapmak ve kullanmak yetisidir (Bergson, 1986:186). İkisinin temin ettiği bilgiler tamamen başka cinsten bilgilerdir.

İçgüdünün yapısı zekâdan farklıdır fakat o, sıradan bir refleks değildir. İçgüdü bir sempatidir. Eğer bu sempati, konusunu darlıktan kurtararak genişletebilse ve kendi üzerine katlanarak düşünebilseydi, gelişmiş ve kendine sahip olmuş zekânın maddeye nüfuz etmesi gibi o da hayata nüfuz edecekti. Ancak içgüdü, içgüdü olarak kaldıkça hayata nüfuz edemez. Hayata nüfuz eden sezgidir. Sezgi, insanı hayatın içine götürecek, yani kendi kendisinin bilincine varmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek bir hâle gelmiş içgüdü'dür (Bergson, 1986:231). Kendine özgü yapısı bakımından aslında zekâdan ayrılan içgüdünün gelişmesinden doğmuş olan sezgide de bilinç vardır. Sezgi ile zekâ bilinçli çalışmanın birbirlerine zıt iki istikametini gösterir. Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ doğası gereği, aksine, maddenin hareketlerine göre ayarlanır (Bergson, 1986:343-344). Hayat, bir tohumdan diğerine, gelişmiş bir organizma aracılığı ile geçen bir akışı andırır (Bergson, 1986:44). Bu akış zekâ ile kavranamaz çünkü hayat, zekâyı aşar (Bergson, 1986:69).

Sezginin keşifleri felsefenin öz hakikatleridir. Felsefe artık kendi metoduyla, yani sezgi metoduyla, bir ilerleme yoluna girmelidir. Felsefenin ödevi, canlı varlığı pratik fayda gibi gizli bir maksat olmaksızın zihnî alışkanlıklardan tam anlamıyla kurtararak incelemek olacaktır. Felsefenin konusu hakikati görmektir; canlı karşısındaki durumu da bilimin durumu gibi olamaz. Çünkü bilim yalnızca nesnelere etki etmek ister (Bergson, 1986:256). Oysa felsefe nesnelerin yanı sıra hayatı da anlamak ister. Hayatın bilgi vasıtası ise zekâ olmadığından, bu sahada mutlak hakikate ancak sezgi ile ulaşılabilir. Böylece Bergson'da bilimin ve metafiziğin hem konuları hem de yöntem ve biliş tarzları birbirinden esaslı farklarla ayrıl-

maktadır. Felsefe de tek tek bilimlerin sonuçlarının ve bulgularının birleştirilmesinden daha fazla ve aşkın bir etkinliktir (Copleston, 1999:182).

Finalizm ve Mekanizm

Bergson, evrenin bir planın gerçekleşmesinden ibaret olduğunu söyleyen finalizm'den ayrılır. Varlıkların ezelden mevcut bir programı gerçekleştirmelerinin gerektiği biçiminde bir finalizm, her şeyin ezelden mevcut olduğunu farz eder ki, bu tarzda anlaşılan bir finalizm Bergson'a göre "tersine çevrilmiş bir mekanizm"dir (Bergson, 1986:60). Bergson, geleceği ve geçmişi şimdiye tâbi olarak hesap edilebilir olarak değerlendiren ve böylelikle de bütünün ezelden mevcut olduğunu iddia eden mekanik açıklamaları (Bergson, 1986:58) da kabul etmez. Ona göre, eğer en küçük bir toz zerresi mekanik ilmin önceden bilemeyeceği derecede, içinde bulunduğu durumdan azıcık ayrılır ve kendiliğinden hareket etmenin en küçük bir emaresini gösterirse bu felsefenin bırakılması gerekir (Bergson, 1986:61). Ancak mekanizm bırakılsa bile, finalizm doktrini bu kadar rahat, tamamıyla bırakılamaz. Finalite'yi canlı varlığın bireyselliğinde daraltmak iddiası boştur. Eğer hayat âleminde bir finalite varsa bütün hayatı görünmez, tek bir sarışta kucaklayan bir finalite olacaktır (Bergson, 1986:65). Finalite; ufaltılıp daraltılmakla daha kolay kabul edilecek gibi değildir. Bunun için hayatın içinde saklı bir finalite tasarlayan hipotez ya toptan atılmalı ya da büsbütün başka bir anlam yüklenerek yeniden düzenlenmelidir (Bergson, 1986:66). Bergson felsefesinin diğer felsefelerden ayrıldığı önemli noktalardan birisi, hiç kuşkusuz yaratmaya, yeniliğe, oluşa ve özgürlüğe olan tutkusudur. O, evrende ve evrim olgusunda mekanizmin, özgürlüğün önündeki en büyük engellerden biri olduğunu düşünmektedir. Çünkü mekanizm olaylar dizisinde öncekilere bakarak sonrakini türetmekte, böylece yaratma ve yaratıcılık düşüncesi yerini, geçmişe bakarak bugünü ve geleceği buradan çıkarsamaya dönüşmektedir. Bergson'un mekanizme temel itirazının, onun madde ve fizik bilimlerindeki uygulanış ve kabul ediliş biçimine olmadığı açıktır. Mekanizm, Bergson tarafından, canlı varlığın süre içinde oluşunu yadsıyıp, onu tıpkı mekanda geçen olaylar gibi tasarımlaması yüzünden eleştirilmektedir. Dolayısıyla Bergson'un mekanizme yönelik itiraz ve eleştirileri onun felsefesinin bütünü ve geneli göz önüne alındığında bir iç tutarlılığa sahiptir. Çünkü mekanizm, ruh ve hayat olgularına da yansıtıldığında onlardaki kendine öz-

gü olan yönü yani süre içinde özgürce açılım ve gelişimi, madde ve mekan olaylarına dönüştürmekte ve böylece hayat, ruh ve madde arasında nelik farkı kalmamaktadır. Oysa bu fark Bergson'a göre felsefenin ve hatta bilimlerin bile gözetmesi gereken bir farktır. Çünkü ona göre canlı varlıkta fiziko-kimyasal süreçlerle açıklanıp, tüketilemeyecek olan ve sırf canlıya özgü olan özellikler de bulunmaktadır (Bergson, 1944:42).

Bergson'a göre; mekanizm ve finalizm hayatı açıklamakta yetersiz kalmıştır. "Hayatı anlamaya çalışan mekanist veya finalist görüşlerin ikisi de yanlıştır. Çünkü bunların her ikisi de süreyi bir yana iterler. Mekanistlere göre, canlılar önceden kestiren kanunlara göre iş yapar, finalistlere göre ise canlılar, önceden olmuş bitmiş bir gayeye göre iş yapar" (Küyel, 1977:136). "Mekanist tez sadece sebeplerden, finalist tez ise amaçlardan bahseder" (Bergson, 1986:131). Şu halde ne mekanizm, ne de finalizm hayatı tam olarak açıklayabilir. Çünkü hayat, mekanistlerin düşündüğü gibi, herhangi bir ânının bilinmesi ile ondan sonraki anlarının da bilinmesini gerektirecek biçimde mekanik bir yapı değildir. Aynı zamanda hayat, finalistlerin düşündükleri gibi, önceden belirlenmiş bir planın gerçekleşmesi de değildir. Bir zorunluluk içerisinde tahakkuk etmediği için de özgürdür ve ne mekanizmle ne de determinizmle izah edilebilir. Dolayısıyla ruh'un insanda ve evrende (varlığın bütününde) ayırt edici özeliği yaratıcılık, özgürlük, yeni olmaklık, mekanizm ve determinizmle açıklanamaz ve tüketilemez olmaklıktır (Bergson, 1944:44-46; Morris, 1966:80).

Hayat Hamlesi (élan vital) ve Yaratıcı Evrim

Bergson'un hayat hamlesi metaforu ile anlatmış olduğu ontolojik model, maddeden insana kadar bütün bir varlık hiyerarşisini açıklama girişimidir. Şöyle ki, insana oranla öteki bütün varlıklar hayat hamlesinden sınırlı bir şekilde yararlanmış ya da pay alabilmişlerdir. Aldıkları paya göre bitki ve hayvan boyları çeşitli düzeylerde ve standartlarda canlı olmaklığın özelliklerini yansıtmışlardır. Hayvan boyları bitki boylarına oranla çok daha karmaşık bir biyolojik organizmaya sahiptir. Bu düzlemde hayat; canlılığın ve türünü devam ettirebilme yetisinin üzerine, içgüdü ile donanmıştır. İçgüdü, canlıyı doğrudan doğruya realitenin içine sokan, onun bilgisini kazandıran bir yetidir. Ancak bir eksikliği vardır o da kendisi üzerine bilinç sahibi olmayışıdır. İçgüdünün bu eksikliğini gidermesi için insanda bu yetinin sezgi olarak doğmasını beklemek gerekmektedir.

Böylece çok genel hatlarıyla hayat hamlesinin insan varlığını ortaya çıkarana kadar geçirmiş olduğu evreler takip edilecek olursa, insan varlığının bütün öteki özellikleri ve nitelikleri yanında bir sezgi varlığı olarak ortaya çıkması, onu canlılar âlemi içerisinde biricik ve ayrıcalıklı bir konuma yükseltmektedir. Yalnız bu konum onun tabiattaki diğer canlı-cansız varlıklar üzerinde sınırsız bir tasarrufta bulunmasına imkân tanımaktan çok, bütün bir varlığın başlangıçtaki köken birliğinden dolayı organik bir bütün oluşturduklarını gözden uzak tutmamayı gerektirmektedir. İnsanın hayat hamlesinin gelişimi ve açılımı sürecinde yarı yolda kalmış, bozukçatlak bir ürün olmayışı ona ister istemez ahlaki bir ödev ve sorumluluk da yüklemektedir. Çünkü o, sadece sezgileri olan bir canlı değildir. Bütün bir yaratma ve oluş sürecinin tanığıdır, bilincidir, anlamıdır ve anlamlandırıcısıdır. Dolayısıyla organik hayatın yapısını korumak ve devamını sağlamak da ahlaki ödevlerinden sadece biridir.

Hayat, daha başlangıçtan itibaren, birbirinden uzaklaşan evrim yollarına ayrılmış bir ve aynı hamlenin devamıdır (Bergson, 1986:78). Hayat da bilinç gibi her an bir şey yaratıyor denebilir (Bergson, 1986:46). Hayat için insani anlamda bir amaç göstermek boştur. Bir amaçtan bahsetmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemeyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak her şeyin ezelden mevcut olduğunu, geçmişin, şimdide okunabileceğini varsaymak; hayatın hareket ederken ve evrimleşirken, zamanın dışında yerleşen zekâ gibi hareket ettiğine inanmaktır. Oysa hayat ilerler, sürüp gider (Bergson, 1986:75). Hayat, her ânı yeni oluşlarla dolu ve önceden keşfedilemeyecek olan yaratıcı bir evrimdir.

Bergson'a göre evrimden bahseden Lamarck, Darwin gibi biyologlar ve bu evrim teorilerini insani alana uygulayan Spencer gibi düşünürler de hayatı bütünüyle açıklamakta başarısız olmuşlardır. Çünkü evrimde türleri meydana getiren transformasyonlar, ne Darwin'in doğal seleksiyon teorisinde iddia edildiği gibi tesadüf ürünü küçük değişmelerin toplanması ile ne de Lamarck'ın, canlı varlığın değişme kabiliyetini, kendi organlarını kullanıp kullanmamak sonucunda bulunan ve kazanılmış değişmelerin nesilden nesile geçtiğini ileri süren görüşü ile açıklanabilir. Bergson'a göre, Spencer'ın metodu ise, evrimi, evrimleşmiş olanın parçalarıyla yeniden inşa etmekten ibarettir (Bergson, 1986:465). Örneğin; bir mukavvanın üzerine bir resim yapıştırır, sonra da parçalara bölersem, bu resmi tekrar yapmak için mukavva parçalarını gerektiği gibi birleştirebi-

lirim. Bu tarzda kesilmiş parçaları düzenleyerek güzel ve renkli bir resim elde eden bir çocuk, böylece resmi ve renkleri kendisinin yaptığını zanneder. Halbuki, çizmek ve resim yapmak ile önceden resmedilmiş ve boyanmış bir resmin parçalarını birleştirmek arasında hiçbir ilişki yoktur. Bunun gibi, evrimin en basit sonuçlarını birleştirmekle de en karmaşık sonuçlarını iyi kötü taklit edebilirsiniz; fakat bunların hiçbirinde evrimin doğuşunu yeniden çizmiş olamazsınız (Bergson, 1986:465-466). Bunun gibi Spencer da aslında evrim geçirmiş olan realiteyi alıyor, onu küçük parçalara ayırıyor, sonra bu parçaları birleştirerek aynı realiteyi meydana getiriyor. Böylelikle hiçbir şey açıklanmış olmuyor. Bergson'a göre; Spencer'ın illüzyon'u, evrim hareketini ifade etmiş olduğu zannı idi. Halbuki realiteyi bugünkü şekli ile alıyor; sonra da kırıp parçalara ayırarak rüzgâra savuruyor; daha sonra bu parçaları toplayıp tamamlıyor, fakat evrimin akış ve hareketini de ortadan kaldırmış oluyordu. Bütün'ü bir mozaikçi gibi taklit ettikten sonra resmi yeniden çizdiğini, oluş ve evrimi gösterdiğini sanıyordu (Bergson, 1986:466). Kısacası Bergson, bu evrim kuramlarının doğru tarafları olduğunu, ancak bütün bir evrim sürecini evrime ait bir olgudan hareketle açıklama girişimlerinin hatalı olduğunu düşünür. O, evrim sürecini hayat hamlesi teorisiyle açıklar.

Bergson evrimde finalite ile determinizmin olmadığını ve hayat hamlesinin özgür ve yaratıcı olduğunu söyler. Bu anlayışa göre evrim ne dışın, ne tesadüfün ne de determinizmin ürünüdür. Tamamıyla içten gelen hareketlerin bir eseridir. Evrimin determinizm ile açıklanabilecek yönleri ancak yüzeysel ve kabuk kısımlarıdır.

Evrim, geçmişin şimdideki devamıdır. Bilinçte olduğu gibi hayatın oluşlarında da tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Bilincin gelecekteki halleri önceden keşfedilemediği gibi, hayatınkiler de böyledir. Hayat sürekli yeni şekiller, yeni türler yaratan bir hamledir. Değişmelerin, hiç olmazsa düzenli geçen, toplanan ve böylece yeni türler yaratan değişmelerin derin sebebi, evrim yollarında kendini kaybetmeyen ve bu yollar arasında dağılan hep bu ana hamlededir (Bergson, 1986:123). Hayat da, topun ağzından çıkan bir gülle gibi tek bir yol olsaydı, evrim hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tayin edilecekti. Fakat burada birdenbire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlaya patlaya uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız (Bergson, 1986:135).

Hayatın evrimi, önce güllelerdeki patlama gücüyle, sonra da bu gülleleri çevreleyen maddenin karşı gelmesiyle açıklanabilir. Hayatın bütün çeşitleri bu iki kuvvetin çarpışmaları sonucudur. Hayat hamlesi bütün canlılarda ortaktır. Hayat hamlesi başlangıçta yekpare olmakla beraber kaynaşmış birçok eğilim ve kabiliyetlerin bir toplamıdır; ileride kaynaşamayacak bir hâle gelince her biri madde içinde kendi eğilim ve gücüne göre bir yön, bir yol açarak sonuçta bitkiler, hayvanlar ve insan boyları olmak üzere üç büyük yön açılır. Bitkiler, hayat hamlesinin "uyuşukluk" eğilimini, hayvanlar "içgüdü"sünü, insan da "zekâ"sını temsil eder (Tunç, 1986:XXXVII).

Bergson, metafizik bir sezgi ile kavradığı hayat hamlesini şu şekilde tasvir eder: "Esen bir rüzgârdan havalanan toz kasırgaları ne haldeyse canlılar da hayat hamlesinin yüce soluğunda öylece havalanmış gibidirler" (Tunç, 1986:XLVI). Görülüyor ki evren, olmuş bitmiş değil, tersine sürekli olmak üzere bulunan bir evrendir. Olmuş bitmiş olsaydı onu zekânın bilgisiyle anlamak mümkün olurdu. Ancak böyle olmadığına göre bu evreni içinden kavramak gerekir. Bu nedenle, yani evren her an değişen dinamik bir evren olduğu için, bu evrenin asıl hakikatleri zekâ ile değil, ancak sezgi ile kavranabilir.

Bergson'un realiteyi, ruh/hayat ve madde olarak ayırması basit bir düalizm peşinde olduğu için değildir. Onun amacı her iki alanda da doğru ve güvenilir bilgiler elde etmek ve varlığın özüne olabildiğince nüfuz edebilmektedir. Determinizm ve nedensellik, maddî evrenin yasa ve işleyişini açığa çıkartmak ve elde etmek için vazgeçilmez ve gerekli olabilir. Ancak bütün bir gerçeklik alanına uygulandığında yani ruh ve madde, hayat ve madde arasında bir fark görülmediğinde yıkıcı olmakta, insan bilgisine ruh ve hayat alanlarının doğrularını katmak şöyle dursun, bunların varlığından bile haberdar edememektedir. Bu görüşlerinden, onun iradede determinizmi kabul etmediği açıkça anlaşılmaktadır. Özetle Bergson'un anladığı anlamda "irade, ne deterministlerin -yani iradenin fizik sebeplerle açıklanabileceğini iddia edenlerin- tasarladıkları zorunluluk iradesidir, ne de özgürlüğü soyut olarak tasarlayanların deyişiyle iki sabit hareket dürtüsü arasındaki özerk bir seçme iradesidir" (Tunç, 1986:XIX).

Bergson'un iradesinde akıl ve zekânın basiret ve hesabı ile belirlenemeyen, mekanik hareketlere indirgenemeyen tam bir karakter ve şahsiyet vardır. Bu nedenlerdir ki bilinç, bu anlamıyla, yani özgürlük olarak

yalnızca insanda vardır. Ona göre, "insan bilinci ile hayvan bilinci ve hatta en zeki olan bir hayvan bilinci arasında kökten bir fark vardır" (Bergson, 1986:339). Zira insan, Bergson'a göre, yaratıcı evrimin en özgür ve gelişmiş ürünüdür.

Ona göre, hayat hamlesinin maddeye üstün gelen savaşçı yanından başka bir de sanatçı yanı vardır. Bu özellik, gerçek bir sanat eseri denilebilecek bitkilerdeki tür, çeşitlilik, renklilik ve uyumda gizlidir (Bergson, 1975:26). Hayat hamlesinin bitkilerdeki bu zenginliği yaratması ona göre, çevrenin etkisiyle açıklanamaz ve bu zengin bitki dünyası bir kere meydana geldikten sonra artık kendi varlığını devam ettirebilmiştir. Bu, bitkilerde maddeyle karışmış bir halde bulunan bilincin göstergesi olmakla birlikte, bu bilinç henüz seçme yetisi seviyesinde değildir. "Denilebilir ki, bilinç burada madde ile yoğrulmuş ve onun eseri olmuştur. Diğer evrim doğrultularında bilinç, kendisini maddenin kulluğundan biraz daha kurtarmayı ve sonuçta şöyle böyle bir seçme yeteneğine sahip olmayı başarabiliyorsa da, bu seçme yeteneği, var olmak ve yaşamak zorunlulukları içinde, ancak sağ kalmak gereksiniminin basit bir yardımcısı olmak seviyesini aşamamaktadır" (Bergson, 1934:68).

Hayat hamlesi, bitkilerden sonra hayvan türlerini yaratarak büyük bir aşama kat etmiş olmakla birlikte, henüz asıl eserini, yani bilinç ve özgürlük demek olan insanı ortaya koymamıştır. İnsan varlığı, bu dinamik, yaratıcı evrimsel sürecin ulaştığı en yetkin aşama olarak değerlendirilebilmektedir. Aynı zamanda Bergson'un yaratıcı dinamik evrim modelinde bitki ve hayvan türleri de dâhil hiçbir varlık düzeyi diğerinin gelişim doğrultusu üzerinde bulunmadığından, aralarında derece değil, mahiyet farkı bulunmaktadır. Böylece insan varlığı da hayat hamlesinin eseri olarak, bütün canlı varlıklarla organik bir akrabalığa sahip olmakla birlikte (canlı olmasından dolayı), onlardan bağımsız, kendi doğrultusunda ilerleyen, yaratıcı ve özgür bir kolun ifadesidir. Çünkü Bergson'a göre hayat hamlesi en tam, yetkin ve özgür eserini yalnız ve ancak insan boyunda ortaya koyabilmiştir (Bergson, 1944:289). Bu bir finalizm değildir. Çünkü hayat hamlesi karşısına çıkan engellerin değişik olması durumunda insan varlığını ve bilinç düzeyini başka bir biçim ve beden içinde de yaratabilirdi. Hayat hamlesi yaratmış olduğu bu insanı yaratmak üzere yola çıkmış olmadığı için Bergson, onun finalizme tabi olmadığını, yani önceden çizilmiş bir planı uygulamak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığını ifade eder (Tunç, 1986:XLVIII).

"Hayat hamlesinin umulmadık üçüncü patlaması insanı meydana getirince, yine şiddetli bir sıçrama ve evrimle, hayat hamlesinde saklı bulunan özgürlük, burada artık bütün engelleri yıkar ve zincirlerini kırar. Evrimin bu aşamasında ortaya çıkan insan beyni, hayvan beynine ne kadar benzese de önemi yoktur. Çünkü insan beyninde, bütün alışkanlıkları ve içgüdüsel eylemleri, tamamen karşıtı olan eylemlere dönüştürebilecek bir seçkinlik vardır" (Bergson, 1975:26).

Bergson'un bilgi probleminden önce varlık problemini ele alması, hayatı ve bilinci kavramsal ve soyut çerçevede ele almaktansa, doğrudan doğruya ve ampirik olarak yakalayabilmek ve kavrayabilmek içindir. Çünkü bunlar her türlü soyutlama ve kavramsallaştırmayı aşan canlı ve dinamik realitelerdir. Soyutlama ve kavramsallaştırma ise bunların zamanla ve oluşla bağlarını kopartıp, yapılarını bozmaktadır. Böyle olunca da, realite sanılan şey, realitenin dondurulmuş bir anı, yani sadece fotoğrafı olmaktadır. Dolayısıyla kavramlar, soyutlamalar ve mantıksal çıkarımlar yoluyla realiteyi tanımayı boş ve zahmetli bir yol olarak gören Bergson, onu kendi özgür oluş ve yaratış hamlelerinde yakalamaya çalışır. Böylece, başka bir deyişle bu çaba realiteyi mantıksal kalıp ve kategorilerin eline geçmeden ve oluşla, süreyle bağları koparılmadan, onun içine yerleşerek deneyimlemektir.

Bergson metafizikte rasyonalist ve entelektüalist yaklaşımlardan ayrılıp, deneyciliğe bağlanır. Onun bu noktada, "doğrudan doğruya duyulup, bilinene, yaşanana bağlandığını ve psikolojik realiteyi, ilimler ve sosyal hayatta bezendiği kavramsal şekiller dışında, doğrudan doğruya kavramaya" (Dwelshauvers, 1940:148) çalıştığını söylemek mümkündür.

Ruh ve Beden

Bergson, içgüdü, zekâ, sezgi, hafıza, hayal gücü, bilinç gibi kavram ve yetileri incelemek suretiyle ruhu tanıyabileceğimizi ifade etmişti. Ancak bu noktada, bu yetileri tanımak için teklif ettiği yöntemin bir kavram analizi olmadığı görülüyor. Ruhu, ruhsal olanın tezahürlerinden hareketle tanımak amaçlanıyor.

Ruh kavramını ele alırken incelediği bu yetilerden içgüdünün, ona göre iki eksikliği vardır. Bunlardan biri çevresiyle sınırlı olması, diğeri kendisi üzerine düşünememesidir. Bu ise tinsel olmamasından dolayıdır. İçgüdü tinsel olmadığı için, içgüdünün boşluğunu zekâ doldurur. Ancak

Bergson'a göre zekânın da eksiklikleri vardır. O da, yaratmayı ve oluşu değil, statik olanı kavramasıdır. Dolayısıyla dinamik olan hayatın içine giremez, onu kavrayamaz. Zekâ en iyi, bilim alanında iş görür. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin birliği olan süre ise hafızayla yaşanır ve bu hakikat ancak sezgi ile kavranır. Kendi benimizde yakaladığımız en temel hakikat olan özgürlük, sürenin yaşanmasıdır ve o süreyi ancak sezgi bize bildirir. "Sezgi, hayatı, olmak üzere iken kavramak iddiasındadır. Sezgi, zihnî bir tür sempatidir; sezgiyle, bir şeyde bulunan biricik ve ifade edilemez olan şeyle hemhal olmak üzere o şeyin içine girilir" (Dwelshauvers, 1940:149).

Ona göre ruh, madde ve beyinsel imaj ile anlaşılmaz. Oysa fizyolojistler ruhu açıklamak için önce onun madde ve beyinsel imaj ile açıklanabileceği varsayımına başvurmuşlardı. Ancak bu varsayımda bir çelişki vardır (Dwelshauvers, 1940:150). Buna rağmen bu varsayımın kullanılması, "ruh-beden ilişkisi hakkında bilimin felsefeden beklemekte haklı olduğu uygun; geliştirilmeye açık ve bilinen olguların tümüyle uyuşan bir kuramı felsefenin bilime veremeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu alanda eli tamamen boş kalan bilim adamı da, doğal olarak, kendi kendine; mademki filozof benden zihinsel olaylar ile beyin arasındaki ilişki hakkında belirli sebep ve olgulara dayanan deliller, pozitif sınırlar istemiyor, o halde ben bu ilişkiyi eşdeğerlik ve hatta özdeşliğe kadar vardırarak ruh ile beden arasında tam bir örtüşmenin var olduğunu geçici olarak kabul ederim, dedi" (Bergson, 1934:83; 1975:47-48). Ancak bu açıklama çabası, ruhu oluşturan her şeyi beyin ile özdeş veya paralel görmekten kaynaklanır. Oysa ruhun bir parçası olan hafıza bile, sadece beyinde bir yere yerleştirilemez. Bergson'a göre bu paralelizm teorisi, fizyolojiye başlangıçta felsefeden geçmiş, sonra da oradan bilimselmiş gibi geri alınıp, tekrar aynı problemin çözümünde umut bağlanılan bir hale gelmiştir (Bergson, 1934:82; 1975:46). Ona göre paralelizm, ister felsefeciler ve isterse fizyologlar tarafından sahiplenilip, savunulsun, bilimsel değil, felsefî bir teoridir (Bergson, 1975:233). Dolayısıyla aynı problemin farklı teorilere göre farklı ifade edilmesi olası ve olanaklıdır. Bu nedenle ona göre bu teorinin yarattığı yanlış şartlanmayı gidermek ve yeni açıklama modellerinin önünü açmak gerekmektedir. Bergson'a göre paralelistler, bilinç ve beyin olayları arasında bir ilişki tespit etmişler, ancak bunu mutlaklaştırma yanılgısına düşmüşlerdir. Şöyle ki, her bilinç olayı ile buna paralel bir beyin olayı tasarlamışlar ve buradan hareketle de bilinç eşittir beyin sonucuna varmışlardır. Bergson'a göre de, her bilinç olayının bir beyin durumu ile

ilgisi vardır. Fakat buradan, bilincin beynin bir fonksiyonu olduğu sonucunu çıkartmak yanlıştır. Bu noktada; Bergson'un, adını koymadığı ancak eleştirilerinden çıkartılabilecek olan kendi teorisinin belli başlı ilkeleri şöyle sıralanabilir: Bilinç ve beyin ilişkili ama birbirlerine indirgenemez realitelerdir. Bilinç, ruhun en temel katmanlarından biridir. Bilinç, hafıza ile kazanılır ve bilincin esası da hafızadır. Hafıza, mekanik hafıza ve yaratıcı hafıza olmak üzere iki şekilde ele alınmalıdır. Bilinç ve hafıza, benliğimizi oluşturur. Ruh hayatı, beyin hayatını aşar, zira insanda sırf beden ve beyin ile açıklanamayacak yaşantılar ve durumlar vardır. Bunlar bilinç olarak insan varlığının ve varoluşunun, beden hayatından sonra da devam edebileceği tezini kuvvetlendirir (Bergson, 1934:118-119).

Bergson, ruhun yapısını ve mahiyetini araştırırken, bir metafizikçiden çok bir psikolog gibidir. O, ruhu bir inanç konusu olarak değil, bir araştırma konusu olarak ele alıp incelemekten yanadır. Metafizik sonuç ve yargılar, bu psikolojik araştırmalara dayanmaktadır. Peşinen sahip olduğu metafizik yargılara, psikolojiden delil getiriyor değildir.

Ona göre, psikolojinin verileri üzerine kurulacak bir felsefî antropoloji, insanı bütün yetenek ve yönleriyle ele almayı sağlayabilir. Öyle ise insan, duygu, düşünce, irade, hafıza, muhayyile (hayal gücü) vb. ne kadar özellik ve derinliğe sahipse, hepsi ile bir bütün olarak tasarlanmalıdır. Bu bütünlüklü ve bütüncül bakış açısından yoksun olan her bakış açısı eksik ve yanıltıcı olacaktır. Ayrıca, bilincin incelenmesi ve irdelenmesi ile yetinmeyip, bilinçaltının da benliğin oluşumunda oynadığı rolün aydınlatılması gerekir. Bu nedenle Bergson, benliğin derinliklerini tanımak için, uyku ve rüya olgularını incelemiştir (Bergson, 1934:123-141).

Bergson'da ruh, neticeleri itibariyle bedeni ve bedensel varoluşu aşan bir gerçekliktir. Ancak bedenden ayrı bir oluşum göstermez. Aksine ruh, insanda beden içerisinde ve bedenli varoluş esnasında teşekkül eder. Çünkü hafıza, bilinç, benlik, şahsiyet ve ruh birlikte ve karşılıklı etkileşim içerisinde oluşmaktadır. Bergson'un adına pür/saf hafıza veya ruh dediği bu realite aynı zamanda bir şahsiyettir ve ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine dair deliller ileri sürülmüştür (Morris, 1966:82). Bu yanıyla onun felsefesini değerlendiren bazı yorumcuları teist bir din felsefesine imkân verdiğini kaydetmişlerdir (Ott, 2005:36-38; Morris,1966:82; Miller, 1915:623-624).

Bergson'da ruh; manevî yetilerimizin bir araya gelmesinin veya bedenimizle iletişim ve etkileşim içinde bulunmakla beraber beden faaliyet-

leriyle açıklanıp, ifade edilemeyen yönümüzün genel adıdır. Bergson, hafıza ve bilinci, ruhun en derin katmanı olarak görür ve onların etkinliklerinin de beden ve beyin hayatının mekanik bir sonucu olamayacağını belirtir. Bu anlayışın, ruhun bir töz olarak algılandığı ve bedenden tamamen farklı ve ondan bağımsız, kendi başına bir etkinlik olduğunun söylendiği Kartezyen felsefenin tözsel ruh anlayışından farkı açıktır. Bergson, Descartesçı düalist cevherci görüşe saplanmadan, ruhun aşkınlığını savunur. Onun, ruh hayatının beden hayatını aşkın olduğunu söylemesi dolayısıyla spiritüalizme yaklaştığı söylenebilir. Zira ona göre, hayat hamlesi, madde engeli ile karşılaşmasaydı, realite daha fazla spiritüel özellikler gösterebilecekti. Beden de, ruh gibi bir realitedir. Ve ruh, varlığını sürdürmek ve ortaya koyup gerçekleştirmek için bir bedene ihtiyaç duyar. Ancak ruh, beden değildir. Ruh, kendi özgürlüğünü yaşamak ve kendisini gerçekleştirmek için bedeni bir alet gibi kullanır.

Bu aşamada, bilinç-beyin ilişkisini aydınlatmak gerekmektedir. Bergson'a göre bu problemi ele almadan önce, bu konudaki bir önyargı incelenmelidir. "Bilinç insanlarda beyine bağlı olduğundan, canlılar arasında da ancak beyin sahibi olanlarda bulunur; öyle ise beyinden mahrum olan hayvanlarda bilinç de yoktur" (Bergson, 1975:10) denir. Bergson, ilk bakışta sağlam gibi görünen bu delili bir benzetme kurarak çürütmeye çalışır. "Bizde sindirim etkinliği mideye bağlı olduğundan bu eylem ancak midesi olan hayvanlarda mevcuttur; öyle ise mideden yoksun olan hayvanlarda sindirim işlevi yoktur" (Bergson, 1975:10). Bu akıl yürütmeyi geçerli kabul edersek, büyük bir yanılgıya düşeriz; çünkü midesiz hayvanların sindirim yapamayacaklarını iddia etmek büyük bir yanılgıya düşmek demektir. Bergson bu konuya "amip"leri örnek vererek açıklık getirmeye çalışır. Bir protoplazma kütlesi olan "amip" bile sindirim etkinliğini pekâlâ midesiz olarak yapmaktadır. Ayrıca mide, sindirim için zorunlu bir organ değildir; çünkü o olmasa da sindirim etkinliği olanaklıdır. Dolayısıyla bilinçte de aynı durum söz konusudur. İnsandaki bilincin reddedilemez bir biçimde beyine bağlı olmasından, bilinç için beyin mutlaka zorunludur yargısı çıkarılamaz (Bergson, 1975:10-11). Çünkü Bergson'a göre, hayvanlar silsilesinde aşağı doğru inildikçe sinirsel merkezler basitleşiyor ve topluluktan çıkarak dağınık bir hâle geliyor. Bunun için en basit organizmalarda bile sinirsel merkezler protoplazma kütlesi içinde yaygın ve belirsiz bir halde mevcuttur. Dolayısıyla onlarda da bilinç ilkel bir halde de olsa vardır. Ancak bu bilinç, organizmanın karmaşıklığına para-

lel olarak, basitten karmaşığa doğru yükseldikçe, fonksiyon ve yetileri artmaktadır. Böylece Bergson'un varmak istediği sonuç şöyle belirginlik kazanmaktadır: Hayvanlar silsilesinde sindirim için zorunlu olarak mideye ihtiyaç duyulmadığı gibi, bilinç için de zorunlu olarak beyne gerek yoktur. Bu noktadan hareketle o, bütün canlıların bilinçli olabileceklerini ve esas itibariyle bilincin hayatla eş anlamlı ve aynı olduğunu belirtir (Bergson, 1975:11). Bergson'un bu argümanları şu amaca yöneliktir: Bilinç ve hayat arasındaki sıkı ilişkiyi göstermek ve bilincin beyinle olan ilişkisinde onun pasif bir sonucu olmadığını gösterebilmek. Bilinç, beyin hayatını aşkın olunca, ruh da beden hayatını aşkın olmaktadır. Ayrıca bu akıl yürütmeyi olası yönlere doğru uzattığımızda, beden hayatıyla kayıtlı ve sınırlı olmayan ruh hayatı, bedensel varoluş sona erdikten sonra da muhtemelen varlığına devam edebilecektir. Böylece Bergson felsefesinin doğal bir sonucu şeklinde öte dünya veya bedensel var oluştan sonra başka bir boyut ve biçimde varoluşun sürdürülebilmesi olgusu karşımıza (bir seçenek olarak) çıkmaktadır. Onun bu sonuçlara varmasını sağlayan şey, biyoloji ve psikolojiden aldığı verileri değerlendirmesi olmuştur denilebilir. Yoksa o, spekülasyona dayalı, sırf rasyonel, yani deneyimsel verilere sırtını dönmüş bir şekilde, skolastik zihniyetle metafizik yapıyor değildir. O, metafizikle bilimleri buluşturmuş ve olgularla denetlenebilecek yargılara dayanmaya çalışmıştır. Nitekim bilinç-beyin arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışırken ve buna paralel olarak mide ve sindirim arasındaki ilişkiyi buna örnek olarak ileri sürerken hep tecrübe sahasından yargılar çıkartmaktadır. Ona göre bilincin en belirgin belirtisi seçmek ve karar vermektir ve bunlar insanda ne kadar çok ortada ise, amip gibi ilkel hayvanlarda o oranda belirsizdir. İnsan'da bilinç, geçmişi korumak (hafıza) ve geleceği tasarlamak demektir.

Bilinç bütün canlılarda bulunur mu, yoksa sadece insanda mı görülür? Bergson'a göre, hayvanların en basitinden en karmaşığına doğru hepsinde hayatla bütünleşme ve varlığını koruyup devam ettirebilme isteği ve çabası vardır. Bu da, derece farkı olmakla beraber her canlıda bilinç olduğunu gösterir. Hatta bu bilinç uyuklama halinde bile olsa, gizil olarak bitkilerde de bulunur. Bilinç seçmek ve karar vermekten ibaret bir rol oynuyorsa kendiliğinden hareket etmeyen ve karara ihtiyacı olmayan organizmalarda bilince rastlamak şüpheli olacaktır. Fakat doğrusunu söylemek gerekirse kendiliğinden hareket etmeyen hiçbir canlı yok gibidir. Hatta genellikle toprağa dikili olarak yaşayan bitkiler dünyasında bile ha-

reket yetisi yok olmaktan çok uyur bir haldedir. Nitekim hareketin yararlı olacağı zamanlarda bu yeti pekâlâ uyanıyor (Bergson, 1934:60-61). Bergson bu fikri daha da ilerleterek, bilinç ve hayat aynı kaynaktan geldikleri için, bitkilerin ve hareket etmeden besinini elde eden asalak yaşayan canlıların bile uyuklama halinde de olsa bir bilince sahip olduklarını söylüyor. Bitki ve hayvanlar dâhil olmak üzere bütün canlılar kendiliğinden hareket gücüne doğal bir hak olarak, gizil de olsa sahiptirler. Yalnız bunlardan çoğu, bu hakka gerek duymamak ve yararsızlık yüzünden, bilfiil kullanmaktan vazgeçmişlerdir (Bergson, 1934:61).

Bilinç ve hareket kabiliyeti arasında, bu yeti arttıkça ve karmaşıklaştıkça, doğru orantılı bir biçimde bilinç düzeyi de artmaktadır. Özetle, canlılarda bilinç, basitten karmaşığa ve hareketsizden hareketliye gittikçe artmakta ve şiddetlenmekte, tersi durumda yatışmakta ve uyuklamaya doğru gitmektedir. Ancak insanda bilinç, hafıza ile organik bir ilişki içindedir. Bu ilişki göz önüne alındığında, kişinin psikolojik bir bütünlük olduğu gerçeği ortaya çıkar. Ayrıca bu noktada ifade etmek gerekir ki Bergson'da kişi ve kişiliğin temelinde bu bilinç anlayışının yanı sıra somut zaman dediği süre anlayışı da yatmaktadır. Zira onun hafıza, bilinç ve somut zaman, yaşanan zaman veya bilinç hallerinin aralıksız akışı dediği süre birlikte ele alındığında, insanoğlu bu yetileriyle kendisini akıp giden zaman içerisinde bir "benlik-kişilik" olarak yakalamakta ve sürekli kendisini devamlılık içerisinde, değişerek oluşturmaktadır. "Bergson'a göre eski felsefe ve bilimin anladığı zaman, bir cinsten olan ölçülür mekândan ibarettir. Hâlbuki somut zaman, bilincin bir oluşu ve yaratıcı bir evrimdir. O halde canlı zaman ancak bilinçte görülebilir. Onun her anında eşsiz bir değişme ve nitelikten ibaret bir yenilik vardır. "Süre"nin ölçülüp parçalanamaması bundandır. Canlı bilincin her anında geçmişin bütün bilinç halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur. Bu sesleri, ruh tamamıyla kendi haline, samimi sevgi ve nefretlerine bırakıldığı zamanlar işitilir. Bunun için insanın bütün kişiliği de, sevgi ve nefretlerde toplanır" (Tunç, 1986:XV). Bu tarz bir bakış açısı Bergson felsefesinin egzistansiyalist (varoluşçu) ve personalist (kişilikçi) akımlarla olan akrabalığını çağrıştırmaktadır (Matthews, 1996:38-39). Çünkü özcü felsefede olduğu gibi önümüzde sınırları çizilmiş, mahiyeti belirlenmiş bir insan varlığı yoktur. İnsan, yaratıcı, dinamik evrimsel süreç içerisinde kendisini bu sürecin canlı bir aktörü olarak bulmak ve inşa etmek durumundadır. Evrensel yaratıcı süreç, insan varlığının da bu yaratma hareketi ve hamlesine katılmasını ve bu sayede

hem evrensel düzeni, hem de kendisini anlayıp, kavrayıp, dönüştürmesini beklemektedir. Çünkü evrende ve insanda yaratıcılık; aynı yaratıcı evrimin ve atılımın eseridir. İnsan, yaratıları ve dolayısıyla kendisini oluşturması, yapılandırması yoluyla kendisini ve varlığı (evreni) ortak bir paydada görüp, değerlendirebilmektedir.

Bergson'un ruh anlayışının cevherci bir anlayış olmadığını söylemek mümkündür. Bergson'a göre "ruh; ne tek bir cevher (töz) ne de atomlardan yapılmış bir mozaiktir. O halde Bergson'un bilinç teorisi şimdiye kadar yapılan bilinç teorilerinden büsbütün ayrılıyor demektir" (Tunç, 1986:XV) ve bu yeni teoriye göre; "artık bu öyle bir bilinç ki, kendisinde hem çokluk, hem de birlik (unité) vardır. Aynı zamanda bu, ne parçalanır, ne ölçülür, ne de hesaba gelir bir bilinçtir" (Tunç, 1986:XV). Ayrıca Bergson'un ruh anlayışı cevherci bir anlayış olmadığı gibi, ispiritizmacı veya gizemci bir ruh anlayışı da değildir. Onun ruh anlayışı psikolojiye dayanır. Bu yanıyla onun ruhu ele alış tarzının bilimsel olduğu söylenebilir. Bu, ilk bakışta yanıltıcı gibi gelebilir ancak değildir; çünkü o, ruhu insan beninin birlikli hâli olarak algılamaktadır ve insan benini meydana getiren, bilinç, bilinçaltı, hafıza, imgelem, zekâ, içgüdü, sezgi gibi ne kadar insan ve canlı olmaklığa özgü yeti varsa, bu yanı ile ruhu anlamak ve betimlemek ister.

Şu halde Bergson'a göre benliğimiz, kişiliğimiz ile ruhî yapımız arasında bir iç içelik söz konusudur. Benimiz ile yaptıklarımız ve yaptıklarımız ile olduğumuz şey arasında nasıl bir iç içelik varsa, yukarıdaki iç içeliği de böyle anlamak gerekir. O bunu şöyle formüle eder; yaptığımız, ne olduğumuza bağlı olduğu gibi, ne olduğumuz da yaptığımıza bağlıdır (Bergson, 1944:9). Ruh ile benlik, psikolojik açıdan çok yakın kavramlardır. Bergson bunları bazen özdeş de kabul etmektedir. Ancak ruh, daha genel ve kapsayıcıdır. Ona göre varlığın özü ve açılımı temelde ruhsal olan hayat hamlesinin açılması hareketine bağlıdır. Hatta bu yanıyla onu Plotinus'a benzetenler olmuştur (Lamprecht, 1955:438). Ancak konu varlıktan, özel olarak insan varlığına kaydığında Ruh kavramı sadece psikolojik ve bilimsel çağrışımlarıyla kullanılmaktadır. Buradan şu sonucu çıkartmak mümkündür: Bergson, ruh kavramını iki anlamda kullanmıştır; bir yanıyla geleneksel metafiziğin içindedir (hayat hamlesinin spiritüel yapısını iddia edişi ile) öte yandan insanda ruhu ele alırken, psikolojik tutumdan ve kendi zamanının bilimsel verilerinden hareketle bir ruh kavrayışına ulaşmaya çalışmaktadır.

Bergson'da madde ve hayatın bir dualite oluşturduğu söylendiğinde, her ikisinin de ayrı ayrı kaynaklardan mı yoksa tek bir kaynaktan mı geldikleri sorusu ile karşılaşılmaktadır. Bergson'a göre madde ve hayat, evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin bir sonucudur. Dolayısıyla her ikisinin de kaynağı bu süreçtir. Madde, hayat hamlesi'nin (élan vital) kendi özgür açılım (yaratma) süreci içerisinde geride bırakılan bir artık durumundadır. Dolayısıyla hayat hamlesinin canlıları meydana getirirken geride bırakmak zorunda kaldığı, canlı ve tinsel olmayan artığın adı "madde"dir. Ancak madde ve hayat arasındaki bütün çatışma ve karşıtlıklara rağmen bir dayanışmaya da tanık olunmaktadır. Bu dayanışma canlı varlıkların varlıklarını sürdürebilmek için maddeye gereksinim duymalarında açıkça örneğini bulmaktadır. Öyleyse madde ve hayat karşıtlıklarına rağmen dayanışma içindedir denilebilir (Bergson, 1949:355). Hayat hamlesi maddeye girmedikçe, madde yerinde sayan bir kasırga gibidir. Hayat, yahut organizm, maddenin bozulma ve çürümesini geciktiren bir harekettir" (Tunç, 1986:XXXIII).

"Beynin genel rolü ve biricik görevi, ruhun harekete dönüşebilecek kısımlarına yol vermek, yani ruhu, eylem ve etkinlik alanına koymaya aracı olmaktır. Bu sebepten daima pratik ve yararlı amaçlar kollayan beyin, kendi eylemlerini etkili kılmak için ruhu da çoğunlukla kendi bakış açısında hapsetmek ister" (Bergson, 1934:100; 1975:71). Bergson, ruh ve beyin arasında tamamen mahiyet farkı görüyor ve onlara ayrı ayrı işlevler yüklüyor. Ancak ruh aksiyona yani eylem ve etkinliğe çıkmak istediği zaman beyin bu isteğe uygun koşulları sağlıyor veya bu doğrultuda çaba gösteriyor. Kısacası ona göre; "ruh, beyni her taraftan aşıp taşar, ve beyinsel etkinlikte ruhsal etkinliğin ancak bir parçası bulunabilir. (...) Öyleyse ruhsal etkinlik organik etkinliğin bir eseri olmaktan çok uzak kalıyor. Çünkü ruh ile bedenin ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlı olduklarını mutlak olarak varsaydıracak bir neden kalmadığı gibi beynin de ruha alet olmaktan başka bir görevi olmadığı görünüyor" (Bergson, 1934:100; 1975:71). Yineleyecek olursak, özellikle şu iki noktanın altını çizmek gerekmektedir: Önce, ruhsal etkinlik organik bir etkinlik değildir ve ruh, bedeni ve beyni amaçlarını gerçekleştirmek için bir alet olarak kullanmaktadır.

İnsan

Bergson için asıl realite, her anı yeni olan, yaratıcı olan, mekanik işleyiş ve yasalarla tüketilemez olan bir yaratma sürecidir. Dolayısıyla realitenin yapısı ile insanın bu realiteyi algılayış ve kavrayışı arasında bir uyum ve karşılıklılık olmalı ki bu realitenin bilgisi olanaklı hale gelsin. Bergson realiteyi dinamik, yaratıcı ve yeni oluşlarla açılım halinde tasarımlarken, insanı da ona paralel olarak tasarlar. Evrensel-yaratıcı-evrimsel oluş, insan varlığını, kendi özgür gelişimi içerisinde, içinden çıktığı bu yaratıcı sürecin anlamı ve mahiyetini kavrayacak şekilde veya en azından bu donanıma sahip olarak şekillendirmiştir. Şu halde insan varlığı ve varoluşu, doğal süreçler yoluyla varolmakla beraber; varlığın sadece doğal bir uzantısı olmayıp, onun anlamı durumundadır (Bochenski, 1997:138). İnsan, evren içerisinde özel bir yerde bulunmaktadır. Bir yandan evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin uzantısında yer almaktadır, bir yandan da bu süreç onun edim, eylem, davranış ve başarılarında uzayıp yoluna devam etmektedir. Böylece doğada bir tek insan varlığı yaratıcı hamle ile bütünleşip kendinde gizil olarak bulunan yetenekleri yapıtlar yoluyla dışlaştırmakta ve yaratıcı sürece katılmaktadır. İşte tam da bu noktada Bergson'un insan varlığına yüklediği etik ve estetik anlam karşımıza çıkmaktadır. Hayat hamlesi, yaratıcı sürecine insan varlığında devam ettiği için, Bergson'a göre, hayat hamlesi ile en yakın ilişki, sanatçılar ve ahlak kahramanları tarafından kurulmaktadır. Bergson'un deyişiyle; "hayatın esası ve kendisi olan hayat hamlesi, insanda ve özellikle en iyilerimizde, yoluna engellere takılmadan devam eder ve bu işi yapmak için, akıllara hayret verecek bir sanat eseri olan insan vücudunda cisimleşir ve burada tinsel hayatın yaratıcı akışını sınırsız bir biçimde sürdürür" (Bergson, 1934:73; 1975:31-32).

Bergson'a göre hayat hamlesini insani ve ahlaki alanda ilerletenler, metafizik doğruların ermişleri dediği ahlak kahramanlarıdır. Onları şöyle anlatır; "yaratıcı ve sade kahramanlıklarıyla erdeme yeni yollar açan bu büyük iyilik adamlarıdır ki, onlar metafizik doğruların ermişleridirler. Onlar, evrimin doruğuna yükseldikleri gibi aynı zamanda hayatın kaynaklarına da en yakın bulundukları için, hayattan gelen en kutsal hamleleri duyulabilir bir hale getirirler. Hayatın ilkelerine kadar sezgisel olarak inmek istiyorsak, bu büyük adamları dikkatle takip etmeli ve bütün duyduklarını ta içimizde duymaya çalışmalıyız. Yerküremizin gizil ateşi nasıl volkanların tepesinden fışkırıyorsa, insan ruhunun derinliklerindeki sır-

lar da ancak ahlak kahramanlarının eriştikleri zirvelerde ortaya çıkıyor" (Bergson, 1934:73; 1975: 32).

İnsan; Bergson metafiziğinde, evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin hem en olgun meyvesi hem de bu sürecin devindiricisi, yani insani ve toplumsal alana yayıcısı ve hem de anlamı durumundadır. Zira evrim ve yaratma hareketi onda devam etmektedir. "İnsan ruhu kendisini sanatsal yaratılar yoluyla dışlaştırarak ve nesnelleştirerek" (Hausheer, 1927:460) bu evrimi devam ettirir. Dolayısıyla ister maddi, ister manevi/tinsel alanda olsun, bütün insanlık başarıları, hayat hamlesinin insan aracılığıyla somutlaşması demektir.

Bergson'un insan anlayışının temelinde, onun metafiziğinin bulunduğunu görmek olanaklıdır. Evrensel planda yaratma, yenilik ve oluş nasıl genel bir ilke ise, insanda da bu böyledir. Ona göre, insan varlığı hiçbir zaman "olmuş" bir varlık değildir. Sürekli "olmakta olan", yaratıcı hamleyle bütünleşip "yaratmakta olan" bir varlıktır. Ancak bu yaratma yoluyla kendini gerçekleştirme mutlak anlamda olanaklı olmayabilir. Fakat insanın önünde bir imkan ve seçenek olarak durmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde, gündelik hayatın karmaşası ve kaygıları, insan varlığını kendisi, çevresi ve evren üzerine bilinçli ve dikkatli bir yönelimden çoğu zaman alıkoymaktadır. İşte bilinçli ve dikkatli bu yönelim, Bergson'a göre, filozofların, sanatçıların, din ve ahlak kahramanlarının becerebildikleri bir şey olmaktadır (Bergson, 1949:351).

Bergson'a göre, sanat ve ahlak alanında, insanın yaratıcı-dinamik-evrimsel süreci devam ettirdiği görülüyor. Böylece insan varlığı bir yandan, yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin içinde olurken, diğer yandan bu sürece katkılar yapabilen ve bu süreci kendi yaşamı ve özgür yaratılarıyla şekillendirip, zenginleştirebilen bir varlık olarak tasarlanmaktadır. Ancak, gerçek anlamda sanat eseri yaratabilmek veya olgun bir ahlaki hayat yaşayabilmek için temelde mutlaka özgürlük olması gerekir. Ona göre özgür eylem ise; "bütün bir ruhtan geliyor ve "esas ben" ile kaynaşıyor" (Bergson, 1990a:152) olmalıdır. Fakat alışkanlıkların ve çeşitli otomatizmlerin çoğu zaman bunu engellediğini (Bergson, 1990a:153) söyleyerek özgürlüğü tüketici anlamda yaşamanın insanın önünde bir hedef olduğunu belirtiyor. Bu yönüyle Bergson felsefesi insan varlığını ister tarihsel ister toplumsal ve hatta ister biyolojik olsun her çeşit belirlenimin ürünü veya sonucu sayan görüşlerin karşısındadır. Ona göre evrende ve insanda özgürlük ve yaratıcılık esastır.

Böylece Bergson, ontoloji ve metafizik alanından estetik ve etik alana geçmektedir. Çünkü insan, evrensel-yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin kendisinde devam ettiği bir varlık durumundadır ve o da kendi yaratıcı hamleleriyle kendini ve toplumu şekillendirecektir. Zira Bergson'a göre, hayat hamlesinin iki ayrı kolu olan içgüdü ve zeka kendi yollarında ilerleyerek ulaştıkları en gelişmiş noktada, toplumsal bir yaşam kurmuşlardır. "Eklemlilerin en yüksek evrim noktasında arılarla karıncalar, omurgalıların sonunda da insan vardır. Dikkat çekicidir ki, birbirlerinden tamamen farklı hayat şekillerine varmalarına ve gittikçe ayrılan yollardan gitmelerine rağmen bu iki hayat grubunun vardıkları evrim noktası hep toplumsal hayat olmuştur. O halde toplum gereksinimi daha baştan kendisini hissettirmiş ya da hayat hamlesinin aslı ve esası, tam manasını ancak toplumda bulmuştur" (Bergson, 1934:73; 1975:33).

Böylece hayat hamlesinin yapısında, gelişmiş bir yaşam biçimi olarak toplumsallığın bulunduğunu ifade etmek olanaklıdır. Şu halde, hayat hamlesi, hem ahlaki, hem toplumsal, hem de sanatsal açılımları, bir olanak olarak yapısında barındırmaktadır denilebilir. Bu aşamada Bergson, toplum ve birey arasındaki ilişkiye de değinir ve "toplumun gelişmesinin ancak bireye özgürlük vermekle elde edilebileceğini" (Bergson, 1934:73; 1975:33) söyler. Bergson'da özgür edim ve eylemin kaynağı "derin ben"dir (Bergson, 1990a:151). Onun özgürlük kuramı ile ahlaki yaşayışın doruk noktası olarak gördüğü kahramanlık ahlakı arasında sıkı diyalektik bir ilişki vardır. Gerçek anlamda ahlaklı olabilmek ve davranabilmek için samimi olmak gerektiği gibi, özgür olarak eyliyor olmak da gerekmektedir. Yine tersinden alınacak olursa, ancak benliğin derinliklerinden kopup gelen edimlerin gerçek anlamda özgür olabilecekleri söz konusudur. Kısaca, özgürlüğün de ahlakın da kaynağı derin ben'dir. Dolayısıyla özgürlük ve ahlak karşılıklı diyalektik bir ilişki içinde olanaklıdır. Herhangi bir eylemin özgürlüğü ve ahlakiliği ya birlikte söz konusudur ya da bir yanılsamadır. Çünkü özgür ve ahlaki dediğimiz eylem aynı zamanda diğerini de yapısında barındırıyor olmalıdır. Öyleyse ancak özgür eylemler ahlaki olabileceği gibi aynı şekilde ancak ahlaki eylemler özgür olabilir, denilebilir. Böylece Bergson'un, etik ve estetik tavrı, özgürlükle, onu da "derin ben" kavramı ile anlamlandırdığını görüyoruz (Bergson, 1990a:157). Ona göre, insan varlığının özgür bir iradeye sahip olduğunu kabul etmekle, olmadığını kabul etmek, iki farklı insan tasarımını gerektirir. Zira "deterministler (belirlenimciler) belirli öncül sebeplere ancak

tek bir eylem karşılık olabilir derken, özgür irade yanlıları ise tersine olarak, aynı sebeplerin aynı derecede olanaklı muhtelif birçok eylemlere varabileceğini" (Bergson, 1990a:159) savunurlar. Bir yanda, insanı neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alarak fizik ve maddi süreçlerde geçerli olan mekanizmalarla açıklamak yeterli ve gerekli olurken, diğer durumda öncesinden sonrasının çıkarsanamayacağı olanaklar ve olasılıklar bütünü söz konusudur.

Bergson'a göre insanı anlamak, onun özgün ruh halleriyle ortaya koyduğu yönelimlerini, yapıtlarını, kısacası yaratılarını anlamakla olanaklıdır. Bu da, evrensel-dinamik-yaratıcı-evrim süreci içerisinde insanı madde ve mana, ruh ve beden bütünlüğü ve birlikteliği olarak görmekle olanaklıdır. Bunun temelinde de Bergson'un varlığın bütününde, canlı-cansız, ruh-madde ikiliklerinin temelinde, bir ve aynı kaynağı "hayat hamlesi"ni görmesi yer alır (Bergson, 1986:348). İnsan da işte bu kaynağın, hayat hamlesinin en gelişmiş noktasıdır. Ancak insan, bu evrim sürecinin bir amacı değildir. Zira ona göre, "hayat için beşeri anlamda bir amaç göstermek boştur. Bir amaçtan söz etmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemeyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak, her şeyin ezelden mevcut olduğunu, geçmişin, şimdide okunabileceğini varsaymak; hayatın hareketi ve evriminde, zamanın dışında yerleşen zekamız gibi hareket ettiğine inanmaktır. Hayat ise ilerler, sürüp gider" (Bergson, 1986:75; 1944:58). Bu nedenle de hayatı ancak, sezgi gibi bir bilme yetisine sahip olan ve sürenin öznesi olan insan varlığı anlayabilir ve anlamlandırabilir. Bunu da, hayat'a katılarak gerçekleştirebilir. Bergson'a göre, insanın yaratmasını sağlayan coşku, heyecan, sevinç, insan varlığının evrensel-yaratıcı hamle ile birlikteliğini kurar (Bergson, 1990a:23). İnsan, böylece sadece sanat yapıtlarını değil, evrensel bir ahlakı da gerçekleştirir. Ya da gerçekleştirmelidir (Bergson,1949:44). Çünkü insan, değerlerin sesini duyan, olması gerekeni veya yapılması gerekeni fark edip, hisseden ve bu uğurda eyleyebilen bir varlıktır. Ancak, yapılması veya olması gerekeni yapmak, toplumsal otomatizm veya alışkanlıklar düzeyindeki davranış ve eylemlerle sınırlı olmamalıdır. Tersine yarar ve çıkar gözetmeksizin insanlık ve değer adına eylemek gereklidir (Bergson, 1949:49). İşte ahlak ve din kahramanları bu şekilde yaşarlar. Kendilerinde, kendinde değeri ve dolayısıyla kendinde bir ahlakı yaşayıp, örnek oluştururlar. Ancak bu noktada Bergson, bir örnek insan reçetesi sunmaz. Ona göre insan, kendisini gerçekleştirmeli, yaratma sürecine

katılmalıdır. Bunu her insan kendi içinde ve kendine has gerçekleştirecektir. Ahlak ve dinin büyük kahramanları örnek alınabilir ancak bu, onlardaki yaratıcı davranışı örnek almak biçiminde olmalıdır. Zira onlar, yalnız davranışları ile değil, içlerindeki hayat hamlesi ile bizi kendilerine çağırırlar (Bergson,1949:63).

Bergson, buradan hareketle de böyle bir insanı yetiştirmek için, bireyin kendi değerini görmesini sağlayacak, onun kendi ruhunun derinliklerinden kopup gelen duygu ve eğilimlerine saygı göstererek, bunların esere dönüşmesine zemin ve imkan hazırlayacak bir eğitimi gerekli görür (Bergson, 1990a:152). Yani, yaratıcılığa ve yeniliğe olanak sağlayan, kişinin kendisi olabilmesine fırsat veren bir eğitim anlayışı tasarlanır. Böylece sürekli oluş, insanın her eyleminde devam edecektir. Çünkü "bilinçli bir varlık için varolmak değişmek, değişmek olgunlaşmak, olgunlaşmak kendi kendini durmadan yaratmak" (Bergson, 1944:10) demektir. Aksi takdirde insan vücudunun durum, jest ve hareketleri bize basit bir mekaniği hatırlattığı nispette gülünçleşeceklerdir (Bergson, 1990b:29).

Bergson, ahlakın ve dinin toplumsallığa terk edildiği durumlarda da, gelenekselleşmenin, durağanlığın, otomatizmin ve alışkanlığın büyük bir tehlike ve yabancılaşma kaynağı olduğu görüşündedir (Karasan, 1949:X). Hayat hamlesi, insanın özgür-etik yaratıları üzerinden insani ve tinsel bir dönüşüm ve açılım gerçekleştirebilir (Karasan, 1949:XV). Hayat hamlesini, kendinde, bu şekilde, kendi özgür-etik eylemleriyle tamamlama ve insani sahada devam ettirme hareketiyle de insan, bütün bir varlıksal sıradüzenin, evrim sürecinin, hayat hamlesinin; ürünü, anlamı, geliştiricisi, etik ve estetik düzleme taşıyıcısı, yorumlayıcısı, anlamlandırıcısı, kısacası öznesi durumundadır.

"O zaman, bu varlık bir dizgenin ürünü olduğu gibi, başlı başına bir dizge de oluşturmaktadır. (...) Yarattığı tüm olgular, olaylar, devimler ve ürünler yeniden onu etkiler ve yeniden başka bir üst düzeydeki oluşum devresine ve devinime iter. Bu işlev sonsuza dek, yani insan varlığı tükeninceye dek sürer" (Yenişehirlioğlu, 1978:82). Bu noktada Bergson'un insan tasarımının onu, "Tarihsel Diyalektik Olgu"ya (Yenişehirlioğlu, 1978:83) yaklaştırdığını ifade edebiliriz. Bu nedenle de, evrensel-yaratıcı-dinamik-evrimsel süreç ile uyum içinde olan insan varlığı, bu sürecin devamını ve hatta olgunlaşmasını ve iyiye doğru gitmesini sağlayacak olan varlıktır (Kök, 2001:201).

Kısacası insan, ontik olarak bedenli ve bedensel bir varoluş içerisinde olmakla beraber, onu aşan ve taşan yetilere sahip bir varlıktır (Matthews, 1999:130). Yaratıcı-dinamik-evrimsel-süreç içerisinde bu sürecin en yetkin ürünü ve anlamı olan; süreyi yaşayan, özgür eylemler ortaya koyabilen, değerlerle yaşayan, maddi ve mekanik süreçlerle tamamen tanımlanamaz ve tüketilemez olan, kendisinde hayat ve madde, ruh ve beden'i bir arada ve uyum halinde görebildiğimiz bir varlıktır. Dolayısıyla Bergsoncu dizge içerisinde insan; evrensel metafizik düzenin anlamı, taşıyıcısı, geliştiricisi ve yorumlayıcısı olan ve bunun üzerine etik ve estetik bilinç geliştirebilmiş özel bir varlık konumundadır. Böylece etik, estetik ve felsefi antropoloji de bütünleşmektedir.

Ahlak ve Din

Bergson, ahlâkı, kapalı ahlâk ve açık ahlâk olarak ikiye ayırır. Kapalı ahlâk, toplumun ahlâkıdır. Toplum ise hayatın bir yansımasıdır. Hayat, insan topluluklarında zekâ, böcek topluluklarında ise içgüdü yönünde gelişmiştir. İçgüdünün hayata uyum aracı olduğu toplulukta kurallar zorunludur. Canlılar onları otomatik olarak kullanır. Zekânın hayata uyum aracı olduğu toplulukta yani insan topluluklarında zorunlu olan şey kuralın kendisi değil, bir kural edinmektir. Başka başka kurallar ve alışkanlıklar edinmek mümkündür. Fakat ne olursa olsun bir alışkanlık edinmek gereklidir. Ne şekilde olursa olsun, bir yükümlülüğe bağlanmak önemlidir. Böyle olunca farklı toplumlar farklı ahlâklar edinebilirler. Ama ahlâk tipleri nasıl olursa olsun, mutlaka bir ahlâk edinmek gereklidir. Zorunlu olan ahlâkın varlığıdır; şekli, çeşidi değildir. İçgüdü ile hareket eden topluluklarda ise ahlâk da, ahlâkın özü de, esası da zorunludur.

Ahlâkın kaynağı hayattadır. İnsan hayatın en genel olgularına bağlanmakla yükümlüdür. Ahlak, kaynağını yükümlülükten alır. Kaynağını yükümlülükten alan bu ahlâk kapalı ahlâktır. Ancak, mevcut düzenin korunmasını hedef edinen bu alışkanlık, yükümlülük ahlâkının yanı sıra, onu aşmayı, değişme ve olgunlaşmanın doğal bir sonucu olarak, onu genişletmeyi hedef edinen bir şevk ve sevgi ahlâkı da vardır ki bu da bir yaratmadır.

Birinci tip ahlâk, insan soyunun varlık şartlarından doğduğu halde, ikincisi soyun şartlarını aşmak isteyen büyük şahsiyetlerin ruhunda doğar. İşte bu da açık ahlâktır. Yeryüzünde her çağda ahlâkı kendilerinde

taşıyan şahsiyetler ortaya çıkmıştır. İnsanlık, Hıristiyanlık Azizlerinden önce Yunan Bilgelerini, İsrail Peygamberlerini, Budizm Arhantlarını ve daha başkalarını tanımıştı (Bergson, 1949:40). Bergson'a göre, bu büyük şahsiyetler kendilerinde bir ahlâkı taşır ve temsil ederler. Toplumun diğer fertleri onları model olarak seçerler. Birinci kaynaktan çıkan ahlâk şahsi değildi ve toplumdan geliyordu. İkinci tip ahlâk ise şahsîdir. Bir şahsı model olarak almak ve onu taklit etmek söz konusudur. Birincisi mecbur eder. İkincisi ise çeker ve çağırır.

Bireye belirli bir ahlâkı kabul ettiren unsur, birinci şıkta alışkanlık ve içgüdüdür. İkincisinde ise, alışkanlık ve içgüdünün haricinde iradeyi harekete getiren şey ancak heyecandır; mecburiyet ve baskı dışında birey hareketlerinin sebebi heyecandır. Bu ikinci kaynağın doğurduğu ahlâk kendisini kabul ettirebilmesi için bireyde bir heyecan yaratmalıdır (Karasan, 1949:XII). Yani birinci tip ahlâk zorlayıcı olduğu halde öteki bireyin kendisi tarafından sevilir ve istenir. Bu ikinci tip ahlâkta heyecan vardır. Bergson'a göre bu heyecan büyük, dînî bir heyecandır. Din, bu anlamda, model olarak alınan bir şahsiyetin yarattığı heyecanı yaşamak ve taklit etmektir. Bergson bu tarz bir yaşayışın olduğu dinlere "dinamik dinler" der. Dinamik din, insanlığın dinidir, açık dindir.

Kaynağı yükümlülüklere dayayan ahlâkın kendisinden çıktığı dinler ise "statik dinler" dir. Statik din, sitenin dinidir, toplumun dinidir, kapalı ahlâkın dayandığı dindir. Ahlâk ile dinin iki kaynağı, hayatın iki temel eğiliminden çıkar, biri koruma öteki yaratma eğilimidir. Birinden kapalı toplum, bu toplumu ayakta tutan yükümlülük ahlâkı, bu ahlâkı da destekleyen statik din doğar. Ötekinden açık toplum ideali, bu ideali kamçılayan şevk ve sevgi ahlâkı, bu ahlâkı da yaşatan dinamik din çıkar (Karasan, 1949:XIV).

Açık toplum prensip itibariyle bütün insanlığı içine alacak olan toplumdur. Belli bir toplumda, belli bir anda, gerçekten mevcut olan bir statik ahlâk vardır. Bu ahlâk, âdetlerde, fikirlerde, kurumlarda yerleşmiştir. Zorunluluk özelliği son tahlilde tabiatın ortak hayatı istemesine indirgenebilir. Öte yandan da bir dinamik ahlâk vardır. Bu ahlâk hamledir, toplumsal zorunluluğu yaratan tabiatın yaratıcısı olan hayata bağlıdır. İster baskı olsun, ister şevk ve sevgi olsun; ahlâkın da dinin de kökü, kaynağı hayattadır.

Değerlendirme

Bergson felsefesini kavrayabilmek için onun felsefe tarihindeki yerinin tayin edilmesi gerekir. Bergson felsefesi bir hesaplaşma ürünüdür. Zira bu felsefe, kendisinden önceki pek çok filozof ve akımla hesaplaşma ve bu hesaplaşma sonucu açığa çıkan çelişkileri bir üst yorumlama ile yeniden kurgulama esasına dayanır. Bergson'un bu manada bir diyalektikçi olduğu ve karşısında bulunduğu ekol ve görüşlerin kendi iç tutarsızlıklarını ve çelişkilerini göstermek suretiyle kendi dizgesini inşa ettiği söylenebilir. Bu durum göz ardı edilerek, literatürde kimi zaman Bergson için akıl karşıtı gibi sıfatlar kullanılmış olsa da onun eserlerini inceleyenler her şeyden önce, sağlam bir muhakeme ve akılsal bir dizge ile karşılaşırlar. Dolayısıyla Bergson ve Bergsonizm hakkında acele olarak verilmiş olan hükümlerin ideolojik şartlanmışlıkların eseri olması ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

Bergson felsefesi ikilikler üzerine kurulmuştur. Bu ikilikler, varlığı tek bir gerçeklik olarak ele alan tekçi felsefelerden ayrılmasına neden olur. Varlık; madde ve hayat, ruh ve beden, madde ve mana, nicelik ve nitelik, iç ve dış, görünüş ve gerçeklik, zaman ve süre, zeka ve sezgi, derin ben ve yüzeysel ben, açık ve kapalı, dinamik ve statik, özgürlük ve determinizm, seçme ve zorunluluk gibi ve daha da çoğaltılabilecek kavram çiftleri ekseninde ele alınmaktadır. Bu sayede Bergson felsefesi, zengin felsefi problematikler barındırmaktadır.

En genel hatlarıyla Bergson'un hesaplaştığı ekol ve filozoflar hatırlanacak olursa; materyalizm, pozitivizm, natüralizm, kritisizm, rasyonalizm, entelektüalizm, mekanizm ve finalizm'le karşılaşılır. Bu ekoller Bergson'un eleştirerek kullandığı ve reddetmek suretiyle de olsa, kendi dizgesini dayandırdığı ekollerdir.

Materyalizm, evrende biricik töz olarak madde ve fizik gerçekliği kabul eden bir ekoldür. Evrendeki bütün olaylar, fizik ve mekanik yasalarla açıklanabilir. Buna göre nedensellik ve determinizm, doğal süreçlerin açıklanmasında en güvenilir başvuru kaynaklarıdır. Madde ve maddi süreçlerin ötesinde evrende aşkın bir güç tasarlamak, aklın çelişkiye düşmesidir. Bu bağlamda materyalizm ile natüralizm uzlaşım içerisindedir. Bergson kendi vitalist ve spiritüalist felsefesinde bu görüşlerden hesaplaşmak suretiyle yararlanmıştır. Kant'ın insan bilgisinin imkan ve sınırlarını araştıran kritik felsefesinde varlık, fenomen ve numen şeklinde ikiye ayrılmış ve kendinde varlık olarak adlandırılan numen, bilimsel bilginin

sınırları dışına itilmiştir. Böylece Kant'ın, insan aklı için sadece fenomenlerin bilgisini meşru olarak tanımasının ardından, pozitivistlerin varlığı tek boyuta indirgemeleri ve onu da fenomenlerden ibaret saymaları aşamasına gelinmiştir. Bergson, Kant'ın varlığı, fenomen ve numen olarak ikiye ayırmasına ve numen'in bilinemez olarak sınıflandırılmasına karşı çıkarak maddeyi ve hayatı, ruhu ve bedeni ayrı gerçeklikler olarak tanımlar ve indirgemecilikten kaçınır.

Bir rasyonalizm türevi olan entelektüalizm ise aklın yasaları ile varlığın yasalarını özdeş kabul ederek "gerçek olan akılsaldır, akılsal olan gerçektir" sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuç da Bergson'a göre hatalıdır çünkü realite maddi ve fizik süreçlerden ve insanın bilme yetisi de akıl ve mantıktan ibaret değildir.

Mekanizm ve finalizm doktrinleri ise evrende hesaplanabilir ve öncesinden sonrasının bilinebilir olduğu süreçler tasarlamakta ve yaratma ile yenilik düşünceleriyle pek de bağdaşamamaktadır.

Bergson felsefe sahnesinde kendisinden önce savunulan, yukarıda en genel hatlarıyla betimlenmeye çalışılan görüşlerden ayrılarak kendi dizgesini kurgulamıştır. Bu yanıyla Bergson felsefesi bir materyalizm ve natüralizm eleştirisi olarak okunabilir. Ona göre varlık, madde ve fizik gerçekliğe indirgenemez. Aksine varlığın temelinde, adına hayat hamlesi (élan vital) dediği ve yaratma gücü ve isteği olarak betimlenen, tinsel ve canlı bir güç görmektedir. Hayat hamlesi, başlangıçtan çizilmiş bir planı veya rotayı takip etmediği için bu süreç, finalizmle açıklanamaz. Zira hayat hamlesi, özgür ve yaratıcı hamlelerle kendisini açar. Böylece bitki, hayvan ve insan olmak üzere, maddi ve fizik evren içerisinde, hayat ve ruhsallık açığa çıkar. Hayat hamlesi, tinsel ve canlı bir güç olarak kendisini açarken bitkilerde, hayvanlarda ve insanda, farklı doğrultularda ve farklı düzeylerde canlılık ve bilinç katmanları oluşur. Bu farklı düzey ve katmanların sebebi, hayat hamlesinin doğrusal bir hat üzerinde açılmamış olmasıdır. Dolayısıyla hayat hamlesinin bir havai fişeği andırırcasına değişik istikametler ve düzeylerde patlaması bu hareketin finalizm ve mekanizmle açıklanamazlığını ve bilinen evrim kuramlarının hiçbirine benzemediğini ortaya koyar. Burada evrimi idare eden mekanizma ne doğal ayıklanma ne de ortama uyum sağlamadır. Evrim Tanrı ile içten bağlantılı bir yaratma hadisesidir. Dolayısıyla varlığın temelinde bulunan tinsellik ve Tanrısallık, bu felsefenin teist yorumlara açık ve yatkın oluşunu anlaşılır kılmaktadır.

Öte yandan ruhun varlığı ve etkinliği hem evrenin bütününde hem de insan varlığında temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bergson, ruhu Descartes'da olduğu gibi bir töz olarak tanımlamaz. Ancak ruh, hafıza ve bilinçle sıkı ilişki içerisinde, bedenli varoluş esnasında teşekkül eder. Bu yaklaşımıyla Bergsonculuk bir spiritüalizm örneği sergiler. Ayrıca ruh, insan varlığının yaşantıları ve deneyimleri çerçevesinde, diğer bir deyişle, varoluş süreci içerisinde teşekkül ettiği için, yani her insan kendi benini kendi seçimleriyle oluşturduğu için, Bergson felsefesinin egzistansiyalizm ve personalizm gibi akımlara da düşünsel bir temel oluşturduğu söylenebilir. Çünkü insan varlığı, hayat hamlesinin açılımında ortaya çıkan en yetkin, karmaşık ve özel bir varlıktır. Evrim, insanoğlu üzerinden beşerileşerek kültür ve uygarlığı yaratmaktadır. Bu bakımdan sanatçılar, düşünürler, dahiler, ahlak ve din kahramanları; yaratıcı-dinamik-evrimsel süreci kendilerinde devam ettiren, evrimin manasını kavramış, onunla temas kurmayı başarmış özel varlıklardır.

Bergson'un getirmiş olduğu en büyük yenilik belki de plüralizme kapı aralamış olmasıdır. Bu plüralizm, hem varlık düzeninde hem de onunla temasta bulunan canlıların –özellikle de insanın– bilme yeti ve süreçlerinde kendisini gösterir.

Bergson'un düalist spiritüalist felsefesini şekillendiren temel ayrımlar, "madde ile hayat" ve "ruh ile beden" arasında ortaya çıkan başkalıkta yatar. Madde, ölçülebilir olmak, niceliksel ilişkilerle kayıtlı olmak, determine edilebilir ve homojen parçalara ayrılabilir olmak gibi özelliklere sahiptir. Bu özelliklerle, zekânın bilme şekli ve yöntemi sanki birbirleri için tasarlanmıştır. Madde, kendisini zekâya ve onun kavrayışına sunmak, zekâ da sanki maddi ilişkiler ve süreçleri bilmek ve kavramak için var olmuştur. Bu bakımdan zekâ, kendisini madde âleminde evinde gibi hisseder demiştir Bergson. Öte yandan zekâ; konu hayat, ruh, yenilik, oluş ve yaratma olduğunda bocalar ve bunların özgün doğasına nüfuz edemez. Maddi sahada çalışmaya yatkın ve alışık olduğu üzere oradaki yöntem ve işleyişi bu sahaya yansıtır böylece büyük bir hatanın içine düşülmüş olur. Artık parçalanamaz olan oluş, yaratma, yenilik, hayat ve ruh olayları ölçülmeye, parçalanmaya, niceliksel ifadelerle betimlenmeye ve önce homojen parçalara ayrılarak ardından da yeniden kurulmaya ve bütünlenmeye çalışılır. Böylece tam bir yabancılaşma ve indirgemeciliğin doğuşuna sebep olunur.

Bergson'un getirdiği yeniliklerden bazıları madde ve hayatı, ruh bedeni, nicelik ve niteliği, zaman ve süreyi birbirinden ayırmasında açı çıkmaktadır. Zira Bergson'a göre yapılması gereken şey, varlığı ker otantik doğası içerisinde tanımak ve ifade edebilmektir. Zekâ, madde fizik gerçeklik üzerinde çalışmaya elverişli olduğu için bu sahada gör değil neredeyse mutlak bilgi sahibi olabilir. Ancak gerçeklik, maddi ve fizik süreçlerden ibaret değildir. Zekâ'nın yanında içgüdü ve sezgi'ye de yer açılmalıdır. İçgüdü organik bir bilme yetisidir. Konusunu aracısız olarak, yanılmaz bir şekilde kavrar. Fakat kendisi üzerine bilinç sahibi değildir. İçgüdü insanda sezgi olarak açığa çıkar. Bu sezgi, içgüdüden doğmuştur ve artık içgüdünün kendisi üzerine bilinç sahibi olması söz konusudur. Sezgi, maddeye değil, hayat, ruh ve yaratmaya dönük bir bilme yetisidir.

Böylece Kant ve pozitivistlerin eleştirileri neticesi gözden düşen metafizik, sezgi yöntemi ile yeniden bir ifade modeline kavuşmuş olmaktadır. Bergson'un düşünce dünyasına getirdiği tazelik, metafiziği meşru ve mümkün görmesinden ibaret değildir. O, deneyim ve tecrübe alanından hareketle felsefenin konularını genişletmiş, formasyonu gereği matematik, biyoloji ve psikoloji alanlarının verileri üzerine –bilimlerle sıkı ilişkiler kurarak– yeni bir felsefe kurgulamıştır. Bu yeni felsefe, sadece meslekten felsefeciler ya da filozofların dikkatini çekmekle kalmamış, dünyanın dört bir yanında takipçiler ve yorumcular da bulmuştur.

Kaynakça

AKARSU, Bedia., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Savaş Yayınları, 1984

AKARSU, Bedia., *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, Düşün Dizisi 3, 1979

BARR, Nann Clark., "The Dualism of Bergson", *The Philosophical Rewiev*, Vol. 22, No. 6, 1913

BAYRAKTAR, L.; TAŞDELEN, D.K., "Henri Loius Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yaynları, c. 2, 2004

BERGSON, Henri., *Time and Free Will, An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, (Trans. F.L. Pogson), New York: Harper Torchbooks, 1960

BERGSON, Henri., *Matter and Memory*, (Trans. N.M. Paul and W.S. Palmer), New York: Zone Books, 1988

BERGSON, Henri., *Creative Evolution*, (Trans. Arthur Mitchell), New York: The Modern Library, 1944

BERGSON, Henri., *Mind-Energy*, (Trans. H. Wildon Carr), New York: Greenwood Press, 1975

BERGSON, Henri., *The Creative Mind, An Introduction to Metaphysics*, (Trans. M.L. Andison), New York: Baker&Taylor, 1999

BERGSON, Henri., *Laughter*, Comedy, New York: Doubleday Anchor Books, 1956

BERGSON, Henri., *The Two Sources of Morality and Religion*, (Trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton), New York: Doubleday Anchor Books, 1956

BERGSON, Henri., *(ŞDDV) Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990

BERGSON, Henri., *Yaratıcı Tekamül*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986

BERGSON, Henri., *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989

BERGSON, Henri., "Şuur ve Hayat"; "Ruh ve Beden"; "Dirilerin Hayaletleri"; "Rüya", *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934

BERGSON, Henri., *Düşünce ve Devingen*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986

BERGSON, Henri., *Gülme*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990

BERGSON, Henri., *(ADİK) Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), Ankara: M.E.B. Yayınları, 1949

BOCHENSKI, J.M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997

CARİOU, Marie., "Bergson: The Keyboards of Forgetting", *The New Bergson*, Manchester: Manchester University Press, 1999

CHEVALİER, Jacques., *Henri Bergson*, (Trans. Lilian A. Clare), New York: The Macmillan Comp., 1928

COPLESTON, Frederick S. J., *A History of Philosophy*, Volume 9, Maine de Biran to Sartre, First Paperback Edition, Bodmin: Burns&Oates, 1999

CORY, Chas E., "Bergson's Intellect and Matter", *The Philosophical Review*, Volume 22, Issue 5, 1913

DWELSHAUVERS, Georges., *Muasır Fransız Psikolojisi*, (Çev.M.Ş. Tunç), İstanbul: Maarif Matbaası, 1940

ELİBOL, S., "Bergson Felsefesi ve Türkiye", *Felsefe Dünyası* S. 2, 1991

GUNTER, P.A.Y., "Bergson and The War Against Nature", *The New Bergson*, (ed. John Mullarkey), Manchester and New York: Manchester University Press, 1999

GÜNDOĞAN, Ali Osman., *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları, 2007

HAUSHEER, Herman., "Bergson's Critique of Scientific Psychology", *The Philosophical Review*, Volume 36, Issue 5, 1927

KARASAN, Mehmet., "Önsöz", *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, Ankara: M.E.B. Yay. 1949

KOLAKOWSKI, Leszek., *Bergson*, Oxford-New York: Oxford Univ. Press, 1985

KÖK, Mustafa., *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001

KÜYEL, Mubahat-Türker., *Felsefeye Başlangıç*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977

LAMPRECHT, Sterling P., *Our Philosophical Traditions*, New York, 1955

MATTHEWS, Eric., *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford-New York: Oxford Univ. Press, 1996

MATTHEWS, Eric., "Bergson's Concept of a Person", *The New Bergson*, Manchester-New York: Manchester University Press, 1999

MAYER, Frederick., *Yirminci Asırda Felsefe*, (Çev. Vahap Mutal), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992

MILLER, Lucius Hopkins., "The Religious Implicates of Bergson's Doctrine Regarding Intuition and the Primacy of Spirit", *The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods*, Vol. 12, No. 23, 1915

MORRİS, Charles W., *Six Theories of Mind*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1966

MERLEAU-PONTY, Maurice., *In Price of Philosophy*, Northwestern University Press, Third Printing, 1973

MULLARKEY, John., (Ed.) *The New Bergson*, Manchester-New York: Manchester Univ. Press, 1999

OTT, Emil., *Modern Dinin Filozofu Henri Bergson*, (Çev. Sedat Umran), İstanbul: Birey Yay. 2005

QUINTON, Anthony., "The Soul", *The Journal of Philoşophy*, Volume 59, Issue 15, 1962

RUSSELL, Bertrand., *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945

SOMAR, Ziya., *Bergson*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1939

TİMUÇİN, Afşar., *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000

TOPÇU, Nurettin., *Bergson*, İstanbul: Hareket Yayınları, 1968

TUNÇ, Mustafa Şekip., *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İstanbul: Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934

TUNÇ, Mustafa Şekip., "Önsöz", *Yaratıcı Tekâmül*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin., "Tarihsel ve Diyalektik Oluşum", *Felsefe Dergisi*, S. 3, 1978

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin., *Felsefe ve Diyalektik*, Ankara: Maya Yayınları, 1985

9

Ernesto CHE GUEVARA

Engin ERKİNER

GERİLLA SAVAŞI VE YENİ İNSAN

GİRİŞ

"1900'den Günümüze Büyük Düşünürler Kitap Dizisi'nde Che Guevara'nın ne işi var?" diye sorulabilir. Che, sonuç olarak, gerilla savaşı komutanı olarak değerlendirilirse, soru haklıdır. Ne ki, Küba'da başlayan, Kongo'da süren ve Bolivya'da sona eren "emperyalizme ve yerli ortaklarına karşı gerilla savaşı", Che'nin iki önemli yönünden sadece bir tanesidir. Öteki yönü ise, sosyalizmde yeni insanın önemi ve nasıl geliştirilebileceği konusundaki görüşleri oluşturur.

1960'lı yıllarda reel sosyalizme karşı, sadece Çin Halk Cumhuriyeti ve Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan aydınlardan değil, özellikle Orta Avrupa'daki sosyalist ülkeler ile Küba'dan da eleştiriler yükselir. "İçerden" yapılan eleştiriler, seçenek politikalar önerdiklerinden ve bunları uygulamaya yöneldiklerinden, "dışardan" yapılanlardan daha somutturlar.

Che, 1960'lı yıllarda "Sovyet bloku" olarak da adlandırılan ve reel sosyalizmin ana gövdesini oluşturan ülkeleri "içerden" eleştirenlerden bir tanesidir. Che, eleştirmekle kalmamış, Küba'da Sanayi Bakanı ve Merkez Bankası Başkanı olduğu yıllarda görüşlerini uygulamaya da çalışmıştır.

Che'nin bir başka özelliği, SSCB'ye yönelik eleştirilerini dar bir çevreyle sınırlı tutmaması ve –o yıllarda olabildiği ölçüde- dünya kamuoyuna açık olarak yapmasıdır. Bu durum zamanın SSCB yönetimini ciddi olarak rahatsız eder. Küba'nın, ABD'nin yakınındaki küçük ve ekonomik

kaynakları oldukça kısıtlı bir ülke olarak artan oranda SSCB ile yakınlaşmak zorunda kalması, Che'nin hareket alanını artan oranda kısıtlar.

Che, "ileriye doğru kaçmayı" hayat ilkesi haline getirmiştir denilebilir. Emperyalizme karşı silahlı mücadele, kapitalizmin yıkılması ve sosyalist yeni insanın geliştirilmesi kapsamında sürekli "ileriye doğru kaçar".

Küba'da devrim yapılır ama Latin Amerika ülkelerine yayılamaz. Küba'da Che'nin yeni insanın geliştirilmesi yönündeki uygulamaları başarı kazanamaz ve Küba artan oranda SSCB ile yakınlaşır. Emperyalizme karşı gerilla savaşının başka bir önemli alanına, Kongo'ya gider; başarılı olamaz. Sonuçta, Bolivya'da ileriye doğru kaçılan yol biter. Che, reel sosyalizmi "içerden" eleştiren çağdaşları gibi önemli sorular sormuştur.

SSCB'nin 1991'de tarihe karışmasının ardından Che'nin reel sosyalizme yönelik eleştirileri yeniden güncelleşir. Che, tıpkı Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nden Fritz Behrens gibi, reel sosyalizmin yıkılışını yaklaşık çeyrek yüzyıl öncesinden öngörmüştü. Che ve Behrens'in çıkış noktaları ve reel sosyalizmin değişmesi gereken yönleri üzerine görüşleri birbirinden farklı olmakla birlikte, vardıkları sonuç aynıydı: böyle devam edilirse çöküş kaçınılmazdır.

Yazıda, Che'nin hayatı ve eserlerinin ardından Küba devrimi ve 1960'lı yıllarla ilgili bir bölüm bulunuyor. Che'nin görüşleri ve dönemindeki işlevi ancak 1960'lı yılların ve sembolik bir yıl olan 1968'in dünya çapında yarattığı büyük hareketlenme bağlamında anlaşılabilir.

Che'nin klasik "devrime hazırlık" anlayışını değiştiren görüşleri gerilla savaşı bağlamında ele alınırken, Regis Debray'ın "devrimde devrim" başlığı altında savunduğu görüş üzerinde durulmayacaktır. Her iki görüş de temelinde Küba devriminin değerlendirilmesi ve Latin Amerika'ya yayılması hedefinden hareket etmekle birlikte, Che, gerilla savaşına dışardan bakan bir entelektüelden daha sağlam temellere oturan düşüncelere sahiptir.

Bu bölümde ek olarak, aynı dönemde yaygınlaşan halk savaşı söyleminin bir başka önemli ismi Mao'nun konuyla ilgili görüşleriyle Che'nin görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulacaktır.

Che'nin devrimci mücadele ve gerilla savaşı hakkındaki görüşlerinin Orta ve Güney Amerika ülkelerinden sonra en etkili olduğu ülke Tür-

kiye'dir. 1970-71 yıllarında ortaya çıkan iki silahlı mücadele örgütü, THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu) ve THKP-C (Türkiye Halk Kurtuluş Partisi ve Cephesi) Che'nin devrimci gerilla savaşıyla ilgili görüşlerinden büyük oranda etkilenmişlerdir. Mahir Çayan'ın Kesintisiz Devrim II-III adlı yazısında açık ifadesini bulan bu etkilenme, Türkiye koşullarının prizmasından geçerek kendisini gösterir. Mahir Çayan'ın özgün "Che yorumu" üzerinde de durulacaktır.

Yazının sonraki bölümü, devrimin yaygınlaşması amacıyla devrim ihracıdır. "İki üç daha fazla Vietnam" olarak da ifade edilen bu görüş, döneminin belirli bir emperyalizm, sosyalizm ve sömürge ülkeler dünyası anlayışına dayanmaktadır. Bu çerçevede Che'nin Kongo deneyimi üzerinde durulacaktır.

Daha sonraki bölümlerde Che'nin sosyalizmde ekonomik gelişme ve yeni insanın oluşumu hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

Son bölüm, Che'nin evrensel imajının oluşmasıyla ilgilidir. 20. yüzyılın ikinci yarısının en tanınmış kişiliği olarak bilinen Che, bu konuma nasıl ulaşmıştır?

HAYATI VE ESERLERİ

Che Guevara 14 Haziran 1928'de Rosario'da (Arjantin) doğdu. Küçük yaştan itibaren astım hastalığıyla birlikte büyüdü. Tıp eğitimi görmüş olmasına karşın, "orta sınıftan bir doktor" olarak yaşayamayacağına üniversiteyi bitirmeden karar vermişti. 1952'de bir arkadaşıyla birlikte Arjantin'den Meksika'ya kadar değişik ülkeleri kapsayan bir Güney Amerika gezisine çıktı. Geniş bir bölgede işçilerin ve özellikle köylülerin zor yaşam koşullarını gördü ve etkilendi (Che bu gezisini "The Motorcycle Diaries" (Motosiklet Anıları) kitabında anlatır).

1953'te yeni bir Güney ve Orta Amerika seyahatinde Guatemala'ya kadar gelir. Sonraki yıl bu ülkedeki reformcu Arbenz yönetiminin CIA'nın düzenlediği darbeyle devrilmesini yaşar. Direniş için halka silah dağıtılması çabası sonuçsuz kalır ve Meksika'ya kaçmak zorunda kalır. Bu ülkede Kübalı devrimciler ve Fidel Castro ile karşılaşır. Onlarla birlikte Alberto Bayo'dan teorik ve pratik gerilla eğitimi alır. 1956 yılı sonunda Granma gemisiyle Kübalılarla birlikte Sierra Maestra'da gerilla savaşını başlatmak üzere adaya çıkar.

1959 yılı başına kadar süren iki yıllık savaşta Che gerilla komutanlığına kadar yükselir ve Fidel ve Raul'dan sonra "devrimin üçüncü adamı" olur. Che katıldığı bütün savaşlarda Günlük tutar. Küba'daki savaşı "Kubanisches Tagebuch" (Küba Günlüğü) kitabında anlatır.

1961'de Sanayi Bakanı olur. Küba ekonomisinin geniş olanda devletleştirilmesini planını uygular, toprak reformunu hayata geçirir. Küba ekonomisini sosyalist insanın oluşturulması doğrultusunda ve önceliği moral değerlere vererek geliştirmeye çalışır.

Che, sosyalist planlama ve sosyalist ekonomiyle ilgili görüşleri "Aufsätze zur Wirtschaftspolitik" (Ekonomi Yazıları) kitabında toplanmıştır.

1965'te Kongo'ya, emperyalizme karşı savaşın Afrika'da da başlatılması için gider. Başarılı olamaz. Bu konudaki yazıları "The African Dream" (Afrika Rüyası) adlı kitabında toplanmıştır.

Gerilla savaşının Latin Amerika'da başlatılmasına karar verir ve bu amaçla 1966'da Bolivya'ya gider. 8 Ekim 1967'de Bolivya ordusuyla çatışmanın ardından yaralı olarak yakalandıktan sonra, ertesi gün öldürülür. Bolivya'da tuttuğu günlüğü daha sonra "Bolivya Günlüğü" adıyla yayınlanır.

Che'nin değişik ülkelerde ve toplantılarda yaptığı konuşmalar sınıflandırılarak değişik kitaplarda toplanmıştır. Yazılarının toplandığı kitapların sayısı yayınlanan dile göre değişmekle birlikte genellikle beş ya da altı tanedir. (Türkçe'de sekiz tanedir)

KÜBA DEVRİMİ

İki yıl kadar süren gerilla savaşıyla diktatör Batista'nın devrilmesi, başlangıçta kapsamlı bir toprak reformu ve öteki demokratik taleplerle karakterize olan devrimin hızla sosyalist aşamaya geçmesi, sadece Latin Amerika'da değil, çok sayıda başka ülkede de özellikle sol çevrelerde büyük yankı yaratır ve "devlet" sorununu yeniden gündeme getirir: Bu devlet nasıl ele geçirilebilir ve yıkılabilir? Küba devrimi, teorik tartışmanın ötesinde, bunun, hem de ABD'nin yanı başında yapılabileceğini gösterdiği için özellikle dikkat çekicidir.

1960'lı yıllar dünyasında Che'yi ön plana çıkaran, görüşlerinin özellikle dikkat çekmesini sağlayan, Küba devriminde "üçüncü adam" ol-

ması ve Raul Castro ile birlikte devrimin sosyalist karaktere bürünmesinde önemli işleve sahip olmasıdır.

Küba'nın ABD ile SSCB arasındaki soğuk savaşın odak noktalarından bir tanesi olması, ülkenin değişik Afrika ve Latin Amerika ülkelerine "devrim ihracı" amacıyla sürekli çaba harcaması ve Che'nin bu çabanın önde gelen aktörü olması, Küba devriminden hareketle devrim teorisine getirdiği değişiklikler, O'nun sosyalist ekonominin kurulması ve yeni insanla ilgili görüşlerinin geri planda kalmasına yol açmıştır.

Che faaliyetlerinin ve görüşlerinin eksenine devrim öncesi ve sonrasındaki Küba'yı oturtur. Devrim, öteki yeni sömürge ülkelerde de Küba'daki gibi yapılabilir; sosyalist ekonominin kuruluşu ve yeni insanın ortaya çıkmasında Küba örneği önemlidir. Yazılarından birisi, "Küba: Ayrı bir olay mı, yoksa öncü mü?" başlığını taşır.

Küba devrimi başka bir tarihsel dönemde olsaydı bu kadar dikkat çekmeyebilirdi. Latin Amerika için "1968'in açılışı" sayılan Küba devrimi, "sömürüye ve baskıya karşı ilk küresel kalkışma" sayılan 1968'in Vietnam'dan sonra gelen ikinci sembol ülkesidir.

UZUN 68

1968'in incelenmesinde son yıllarda tek tek ülkelerden ya da belirli bölgelerden küresel ölçeğe yönelik bir gelişme görülür. 68'in bu küresel değerlendirilmesinde iki özellik dikkat çeker:

Birincisi: 1968'in değişik ülkelerdeki ortak paydası "daha fazla özgürlük" isteği olarak tanımlanabilir. Değişik ülkelerdeki 68'ler birbirlerini etkilemiş olmakla birlikte, ülkelerin ve bölgelerin özgünlüklerini taşıyan kendi 68'leri de vardır. Her durumda 68, ABD'de başlayan ve Batı Avrupa ülkelerinde doruk noktasına ulaşarak dünyanın geri kalanını etkileyen bir süreç değildir. Sosyalist ülkelerin (özellikle Polonya, Yugoslavya ve Çekoslovakya) Batı'dakilerden önemli farklılıklar taşıyan kendi 68'lerinin yanı sıra, Latin Amerika ülkeleri, Türkiye, Japonya ve öteki ülkeler 68'lerinden söz edilebilir.

İkincisi: 68, bir ya da birkaç yılı değil, ülkelere ve bölgelere göre değişik dönemleri kapsar. Latin Amerika için 68, 1959-1974 arasıdır ya da Küba devrimiyle Allende'nin askeri darbeyle devrilmesi arasındaki dönemi kapsar.

Türkiye için bu dönemin 1965'te Türkiye İşçi Partisi'nin TBMM'ne 15 milletvekiliyle girmesinden, 12 Eylül 1980 darbesi arasını kapsadığı söylenebilir.

1968'in bütün ülkelerde ortak iki bileşeni vardır: Vietnam savaşı ve Che Guevara. Küba devrimi aynı zamanda Che demektir. Değişik ülkelerdeki 68'lerde yaşanılan farklılıklar ne olursa olsun, Vietnam savaşı protesto edilir ve 1967'de öldürülen Che Guevara bazen ön planda bazen daha geride duran ortak semboldür.

Bunun nedeni, Che'nin 68'in ortak paydalarından olan daha fazla özgürlük, yeni bir dünya ve yeni bir insan isteğini sembolize etmesidir.

GERİLLA SAVAŞI

Che'nin gerilla savaşının temelleriyle ilgili görüşlerinde yeni bir yan yoktur. Çağdaşları Mao Tse Tung ve Giap, gerilla savaşının devrimci amaçlarla yürütülmesinin genel ilkelerini daha önce ifade etmişlerdi. Buna göre:

a) Temel savaş alanı kırlardır, kentlerin rolü ikinci plandadır.

b) Devrimin temel kitle gücü köylülüktür.

c) Devrim kırlardan kentlere doğru bir rota izler. Bu gelişme, esas olarak, kurtarılmış bir bölgenin* oluşturulması ve genişletilmesi temelinde şekillenir. Toprak devrimi, feodal ve yarı feodal ilişkilerin tasfiyesi, devrimin kırsal alanda gelişmesini sağlayan anahtar uygulamadır.

Che, kırlardan kentlere doğru rota izleyen ve kısaca halk savaşı olarak da adlandırılan devrimci gerilla savaşı teorisine, Küba devriminden hareketle birkaç ekleme yapar.

Birincisi: Dışa bağımlı da olsa kapitalist bir ülkede, işçi sınıfının değil de, köylülüğün bir kesiminin ve toprak devriminin devrimde belirleyici rol oynamasıdır.

Küba ve sosyo-ekonomik yapıları ona benzediği savunulan Latin Amerika ülkeleri, ABD'ye bağımlı kapitalist ülkelerdir ya da yeni sömürgelerdir. Bu ülkelerde kırsal alanda yarı feodal ilişkiler de bulunmakla

---

* *Kurtarılmış bölge: Kırsal alanda, dağlık ve/veya ormanlık arazide oluşturulan, bölgede yaşayan köylülerle iyi ilişkilere sahip olunan, gerillanın kendi yönetim aygıtını oluşturduğu, ordunun ancak ağır kayıplar pahasına girebileceği bölge.*

birlikte bunlar belirleyici değildir. Küba'da olduğu gibi Latin Amerika ülkelerinde de kapitalizm sadece kentlerde değil, kırsal alanda da egemen üretim biçimidir. Başka bir deyişle köylülük sınıfsal ayrışmaya uğramıştır.

O döneme kadar yapılan marksist-leninist analizler, bu tür ülkelerde toprak sorununun bulunmadığı, var olsa bile belirleyici olmadığı sonucuna ulaşmıştı.

Che'nin devrimci gerilla savaşı anlayışı ise, dışa bağımlı kapitalist bir ülkede toprak sorununun varlığının saptanmasından hareket eder. Che, yazılarında bu yönde açık bir belirleme yapmamış olmakla birlikte, devrimin kırsal alanda gelişmesinin, özellikle de başlangıç döneminde gerillanın yerleşmesinin (kurtarılmış bölgenin kurulmasının) itici gücü olarak toprak devrimini görür.

Küba'da tarımın önemli oranda makineleşmesine, kapitalist çiftliklerle yoksul köylüler ve tarım işçilerinin varlığına karşın; gerilla savaşı Sierra Maestra'da, toprak kavgası veren ve ağırlıkla küçük-burjuva karaktere sahip köylülerin bulunduğu alanda başlamıştır (Gerassi, 1968: 133-134).

Dışa bağımlı da olsa kapitalist bir ülkede –en azından belirli bölgelerde- toprak sorununun bulunmasının nedeni, sadece yarı-feodal ilişkiler değildir. Küba'da ve bölgenin öteki ülkelerinde toprak kiracılığı yaygındır. Küçük köylü, büyük toprak sahiplerinden toprak kiralar ve bu toprağın sahibi olmak ister. Sierra Maestra yıllardan beri kiralama yoluyla toprak işleyen ve bu küçük arazi parçasına sahip olmak isteyen köylülerin bulundukları bir bölgedir. Büyük toprak sahiplerinin mülksüzleştirilmesini savunan gerillaların varlığını kısa sürede benimser.

"Gerilla Savaşı-Bir Yöntem" (Gerassi, 1968: 266-278) yazısında Che, İkinci Havana Deklerasyonu'ndaki belirlemeyi kullanarak, bölge ülkelerindeki tarımın feodal karakterinden söz eder.

Che için önemli olan, toprak devriminin gerilla savaşının itici gücü olmasıdır. Bu devrim yarı-feodal tarımsal yapıda geniş bir alanda uygulanabileceği gibi, Küba örneğinde olduğu gibi, öncelikle kurtarılmış bölgede de uygulanabilir.

Güney ve Orta Amerika ülkelerinde, gerillanın "toprak devrimi" uygulamasının silahlı mücadelenin gelişmesinde belirgin bir rol oynama-

sından söz edilemez. Küba'da olduğu gibi gerillanın önce "yok edilmesi mümkün olmayan bir güç" olduğunu göstermesinin ardından "toprak devrimi" uygulaması önem kazanmaktadır.

Nikaragua ve El Salvador gibi ülkelerde gerilla mücadelesi uzun bir tarihsel geleneğe sahiptir (Rey, 2008: 57-67) ve gelişmesinde de öncelikle bu geleneğe dayanmıştır. Buna karşın Uruguay ve Venezüela gibi nüfusun büyük kesiminin kentlerde yaşadığı ülkelerde "toprak devrimi" önemli bir işlev taşımayacaktır.

Küba'dakine benzer bir yoldan devrim yapma girişimi Güney ve Orta Amerika'nın çok sayıda ülkesinde başarısızlıkla sonuçlanır.

İkincisi: Devrimci teori ve pratik arasındaki ilişkidir.

Lenin, Ne Yapmalı'da devrimci teorinin önemine dikkat çekerken, "devrimci teori olmadan devrimci pratik olmaz" saptamasında bulunur. Che Guevara, Küba devrimi deneyiminden hareketle, devrimci teori ve pratik arasındaki bu ilişkinin zorunlu olmadığını savunur.

"Teori bilinmese bile, eğer sosyal gerçeklik doğru tahlil edilirse ve devrime katılan güçler doğru olarak kullanılabilirse, devrim başarıya ulaşabilir" (Che'nin 8 Ekim 1960'da yaptığı konuşmadan aktaran: Gerassi, 1968: 120).

Sierra Maestra'ya Granma gemisiyle çıkan ve ilk aşamada çoğu Batista ordusu tarafından öldürülen 82 gerilladan sadece ikisi (Che ve Raul Castro) Marksisttir, ötekiler "devrimci demokrat" olarak tanımlanabilirler.

Che'nin bu saptaması, Küba pratiğinden hareketle "devrim süreci içinde öğrenmek" anlayışına dayandığı gibi, bölgenin komünist partilerine karşı duyulan tepkiden de kaynaklanır.

Latin Amerika ülkelerinin komünist partileri (devrimden önce Küba'nınki de dahil) gerilla savaşına karşıdır. Bunun için gerekli koşulların oluşması gerektiğini savunurlar, ne ki, bu koşullar da bir türlü oluşmaz. Devrimde kentlerin ve işçi sınıfının belirleyici rol oynayacağını savunmalarının ötesinde, devrimi demokratik ve sosyalist aşama olmak üzere belirgin iki ayrı aşamaya bölerler. Che ise hızlı biçimde sosyalist devrime dönüşecek bir devrimden yana olduğu gibi, diğer konularda da komünist partilerinin görüşleriyle açık bir çelişki içindedir.

Küba'da devrimin önderi olan örgüt komünist partisi değil, 26 Temmuz Hareketi'dir. Ülkede "marksizm-leninizmin tekelini elinde tu-

tan" komünist partisinin yerine, bu parti dışında ve büyük çoğunluğu devrimci demokratlardan oluşan bir örgüt devrim yapmıştır.

Che'nin yazılarında ve konuşmalarında bölgenin komünist partilerine yönelik tepki belirgin olarak görülür. Bolivya'daki gerilla savaşı sırasında da Che, ülkenin komünist partisiyle anlaşamayacaktır.

Üçüncüsü: Che'nin yine Küba devriminden hareketle devrim teorisine getirdiği en tanınmış, etkili ve özgün katkıdır:

"Devrim için uygun koşulların oluşması için her zaman beklenmesi gerekmez; ayaklanan bir çekirdek de bunları yaratabilir" (Gerassi, 1968: 267).

Che'nin bu ünlü saptaması, "Gerilla Savaşı – Bir Yöntem" yazısında yer alır. İlgili yazı, Che'nin toplu yapıtlarının yanı sıra, gerilla savaşıyla ilgili olarak yazılmış çok sayıda kitapta da yer almaktadır.

Latin Amerika ülkelerinde 1960'lı ve 1970'li yıllarda (bazı ülkelerdeki örnekler sonrasına da uzanmıştır) Nikaragua, El Salvador ve bir oranda Kolombiya dışında başarısızlıkla sonuçlanan gerilla savaşlarının tamamına yakını bu saptamadan yola çıkarlar: devrim için objektif koşullar hazırdır, subjektif koşullar da belirli oranda olgunlaşmıştır ve dolayısıyla bir çekirdeğin silahlı eyleme geçmesi eksik olan aşamayı tamamlayacak ve devrim pratik olarak başlayacaktır.

Che'nin bu saptamasında Küba devriminin etkisinin yanı sıra, bölgenin komünist partilerinin mücadele anlayışlarına karşı olmasının önemli payı vardır. Komünist partilerin ortak görüşü olan "Güney ve Orta Amerika ülkelerinde devrim için subjektif koşulların olgun olmadığı" görüşüne karşı, Che, küçük bir çekirdeğin ayaklanmasının bu koşulları oluşturacağını savunur.

MAO VE CHE'DE GERİLLA SAVAŞI

1960'LI YILLARDA Küba devriminin etkisinin Orta ve Güney Amerika'dan başlayarak dünya çapında yayılmasının yanı sıra, aynı dönemde yayılan başka bir gerilla savaşı anlayışı daha vardır: Çin Halk Cumhuriyeti (ÇHC) tarafından savunulan ve Mao'nun adıyla özdeşleştirilen halk savaşı...

Mao ve Che'nin adlarıyla özdeşleştirilen silahlı mücadele anlayışları arasında benzerliklerin yanı sıra önemli farklar da bulunmaktadır.

Mao ve Che, kısaca "halk savaşı" olarak adlandırılan silahlı mücade anlayışını kabul ederler. Ne ki, halk savaşının içeriğini farklı olarak değerlendirirler.

Önce iki anlayış arasındaki benzerlikleri ele alalım:

Her iki halk savaşı anlayışında da temel savaş alanı kırlardır, dolayısıyla devrimin temel gücü de köylülüktür. Köylülükten ne anlaşıldığı ülkenin yarı-feodal ya da dışa bağımlı kapitalist olmasına göre değişmekle birlikte, kentlerdeki işçilerin devrimde ikincil rol oynayacağı ve özellikle mücadelenin ilerleyen aşamalarında önem kazanacakları konusunda görüş birliği vardır.

Her iki anlayışta da halk savaşı, gerilla birliklerinden başlayarak düzenli orduya doğru gelişen uzun süreli silahlı mücadele olarak ele alınır. Kurtarılmış bir bölgenin kurulması ve devrim başka alanlara taşındığı oranda genişletilmesi de iki anlayışın ortak noktalarından bir tanesidir.

Che, "Gerilla Savaşı-Bir Yöntem" yazısında halk savaşının gelişimini anlatırken, Mao ile aynı terminolojiyi kullanır: stratejik savunma, stratejik denge ve stratejik taarruz aşamaları...

Gerilla savaşının nasıl gelişeceği konusunda Mao ile Che arasında uyum bulunmakla birlikte, nasıl başlanacağı konusunda tümüyle ayrı noktalardan hareket ederler.

Belirli bir bölgede politik propaganda ve ajitasyona dayanan kitle çalışmasıyla zemin oluşturulduktan sonra, bu bölgeden gerilla savaşına başlanabilir. Halk savaşının ilk aşamasından önce duruma göre uzun sürebilecek bir kitle çalışması dönemi vardır. Gerilla mücadelesi, en azından bir bölgede politik olarak hazırlanmış ve örgütlü olan kitleye dayanır.

Che'ye göre ise, gerilla kolunun belirli bir bölgede yaşamaya başlaması için kapsamlı bir ön çalışma gerekli değildir.

"Başlangıçta zayıf olan gerilla birimi sadece bölgeyi tanımak, halkla ilişki kurmak ve destek üssüne dönüştürülebilecek yerleri güçlendirmek için çalışmalıdır" (Gerassi, 1968: 276).

Che, gerillanın özellikle zayıf olduğu bu ilk aşamada ordu birlikleriyle çatışmaya girilmesini öngörmez.

Aynı yerde Che, gelişmesinin başlangıç aşamasında gerillanın sürekli hareketli, uyanık ve kuşkucu olması gerektiğini belirtir. Askeri takti-

ğin bu üç ögesinin uygun kullanımı olmadığında, gerillanın yaşaması mümkün değildir.

Che'nin gerillası, dost ile düşmanın karışık olduğu bir alanda faaliyetine başlarken, kapsamlı bir ön politik çalışmaya dayanmaz.

Che ve başka ülkelerde O'nun görüşlerini izleyenler "maceracı" olarak eleştirilmiş olmakla birlikte, Che'nin kapsamlı bir ön politik çalışma yapılmadan harekete geçilmesi gerektiği, politik çalışmanın ancak gerillanın eylemiyle ileriye gidebileceği görüşü, onun "anahtar kavramı" olan "kararsız denge"de ifadesini bulur.

Che, aynı yazıda, bölge ülkelerinde oligarşik diktatörlüğün baskısıyla halkın tepkileri arasında kararsız bir dengenin varlığından söz eder.

Giap'ın Halk Savaşı'nın Askeri Sanatı'nda, halk savaşı için yaptığı tanımdaki koşul; "halk savaşı, politik olarak tecrit olmuş düşmanı askeri olarak yenmek için verilir", Che açısından belirli oranda yerine gelmiştir. Bir ülkede ya da bir bölgedeki ülkelerde oligarşinin (Che, oligarşinin içeriğini, toprak sahipleriyle burjuvazinin ittifakı olarak tanımlar) baskısıyla halk kitlelerin tepkisi arasında denge durumu oluşmuşsa, o ülkedeki yönetim meşruluğunu büyük oranda kaybetmiş demektir. Küçük bir çekirdeğin silahlı eylemlere başlaması, yok edilememesi ve giderek genişlemesi, halkın oligarşiye tepkisini artıracaktır.

Che, değişik kaynaklarda yayınlanan "Sosyalizm ve Küba'da İnsan" yazısında öncünün (silahlı küçük çekirdek) taşıdığı büyük önemi şöyle belirtir: *"Öncü, zafer için gerekli olan subjektif koşulların oluşmasının katalizatörüdür"* (Che, Band: 6, 1995:15).

Che'nin anlayışına göre, politik çalışmanın ileriye götürülebilmesi, kitlede devrimci bilincin oluşması ancak gerilla eylemleriyle mümkündür.

DEĞİŞİK BİR CHE YORUMU: MAHİR ÇAYAN

Che'nin devrimin gelişme yoluyla ilgili görüşleri, Güney ve Orta Amerika ülkelerinden sonra en çok Türkiye'de etkili olmuştur. 1970-1971'in silahlı mücadele örgütleri, birisi dışında (TİKKO, Türkiye İhtilalci Köylü Kurtuluş Ordusu, teorik görüşleri İbrahim Kaypakkaya tarafından şekillendirilen bu örgüt daha sonra TKP/ML (Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist adını alacaktır) Che'nin görüşlerinin hayata geçiril-

mesi doğrultusunda hareket ederler. TİKKO'da ise ağır basan Mao'nun halk savaşı anlayışıdır. Türkiye'ye oldukça uzak ülkelerde yapılan eleştiri burada da tekrarlanır: Mao'nun halk savaşı anlayışını savunanlar, Che Guevara çizgisini öne çıkaranları "küçük burjuva devrimcisi" ya da "maceracı" olarak nitelendirirler.

(1970'li yılların ortalarında ülkemizde bu konudaki görüşlerin geniş bir özeti ve karşılıklı eleştiriler ve Che yorumu konusunda bkz. http://thkp-c-acilciler-tarih.blogspot.com adresindeki Türkiye Devriminin Acil Sorunları (TDAS) linki, broşürün ikinci bölümü)

Mahir Çayan'ın Che yorumunda iki önemli nokta vardır:

Birincisi: Che'den sonra Latin Amerika'daki gerilla savaşlarında ortaya çıkan farklı değerlendirmeleri dikkate alır. Venezuela'da Douglas Bravo, Che'nin devrimde gerilla savaşının rolü konusundaki anlayışını benimsemekle birlikte, ülkede nüfusun büyük bölümünün kentlerde yaşamasından hareketle, halk savaşını değil, şehir ve kırdaki savaşın diyalektik bütünlüğü olarak tanımladığı birleşik devrimci savaşı savunur (Bravo'nun bu kitabı 1969'da Ant Yayınları'nda çıkmıştı, yeni baskısı bulunmuyor).

Mahir Çayan da Türkiye'de kentlerin öneminden hareketle bu tanımı aynen alır.

İkincisi: Che yorumunda önemli terminolojik değişiklikler ve eklemeler yapar: gerilla savaşı yerine öncü savaşı ve silahlı propaganda terimlerini kullanır.

Che Guevara, gerilla savaşı saptamasıyla kendisinin ve o dönemdeki Küba'nın devrim anlayışıyla, öteki çizgiler arasındaki farkı açık olarak ortaya koyabiliyordu. Bu çizginin karşısındaki tek anlayış bölgedeki komünist partilerin büyük bölümü tarafından temsil edilen, klasik politik kitle çalışmasıyla uzun bir bilinçlendirme dönemi ve ardından –eğer gerekirse- silahlı savaş idi. Bölge ülkelerinde Mao'nun görüşlerini savunan devrimci gruplar oldukça azdı. Bu durumda, gerilla savaşı saptaması yeterli ayrımı sağlıyordu.

1970'li yılların Türkiyesinde ise benzer bir durum yoktu. Mao tipi halk savaşını savunan (Beyaz Aydınlık, sonraki adıyla PDA (Proleter Devrimci Aydınlık), bu grup daha sonra Perinçekçiler diye anılacaktı; Kesintisiz Devrim II-III'ün yazıldığı yıllarda TİKKO'nun kuruluşu duyulma-

mıştı) ve Guevara çizgisinin yanı sıra Küba devrimini de eleştirenler vardı.

Mao'nun görüşlerini savunanlar da gerilla savaşı terimini kullandıklarından, Mahir Çayan, silahlı propaganda ve "silahlı küçük çekirdek tarafından yürütülen savaş" yerine de öncü savaşı terimlerini kullanır. (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Erkiner, 2007: 536-42)

Che Guevara'da küçük çekirdeğin gerilla savaşının asıl işlevi Mahir Çayan'da da aynı kalır. Sadece "kararsız denge" yerine "suni denge" terimi kullanılır. Che, temel savaş alanının kırlar, devrimin kitle gücünün de köylülük olduğunu belirtir. Kentlerdeki işçi sınıfının rolü devrimin ileri aşamalarında önem kazanacaktır. Mahir Çayan bunu "proletaryanın fiili değil, ideolojik önderliği" olarak kavramsallaştırır.

Türkiye sosyalist hareketinde özellikle o dönemde, kent ve işçi sınıfının devrimci mücadeledeki rolü fazlasıyla tartışma konusu olduğu, bu tartışma "kentlerde ayaklanma ya da işçi sınıfının fiili önderliği mi?" yoksa "uzun süren bir halk savaşı ve köylülüğün devrimin temel gücü olması mı?" soruları arasında olduğu, ikinci görüşü savunanların "işçi sınıfını görmezden geldikleri" suçlaması yapıldığı için, "işçi sınıfının idelolojik önderliği" saptaması, dönemsel olarak gerekli bir ekleme özelliği taşımaktadır.

Mahir Çayan'a göre devrim, öncü savaşı ve halk savaşı aşamalarından geçecektir. Öncü savaşının amacı, halk ile oligarşik dikta adı verilen hakim sınıflar ittifakı arasında kurulmuş olan suni dengeyi bozmaktır. Burada ana mücadele biçimi silahlı propagandadır. Silahlı propagandayı temel, öteki politik, ekonomik ve demokratik mücadele biçimlerini, bu temel mücadeleye tabi olarak ele alan stratejiye, Mahir Çayan, politikleşmiş askeri savaş stratejisi (PASS) adını verir.

Şehir gerillasını yaratma ile başlayan PASS, buradan kır gerillasını yaratma ve geliştirme aşamalarına geçecektir. Devrim halk savaşıyla zafere ulaşacak olmakla birlikte, bu savaş, öncü savaşı aşamasından geçecektir.

THKO ise, temel belgesi "Türkiye Devriminin Yolu"nda ifadesini bulduğu gibi, ülkeyi, Mahir Çayan'ın aksine, yarı-feodal olarak değerlendirir. Kentlerde adını duyurduktan kısa süre sonra kırsal alanda uygun bir coğrafyada gerilla kolu olarak faaliyete geçer.

DEVRİMİN YAYILMASI ÇABALARI

Küba devrimi özellikle Orta ve Güney Amerika ülkelerinde öğrenciler, aydınlar ve her meslekten gençler arasında büyük bir heyecan dalgası yaratır. Küba, üstelik de ABD'nin yanı başında bir ülke olarak "devrimin yapılabileceği"ni göstermiştir. Kübalılar da devrimleri öncesindekine benzer koşulların bölge ülkelerinde bulunduğuna inanmaktadır. Halk, gerilla hareketini desteklemeye hazırdır. Eksik olan, subjektif koşulların olgunlaşmasını hızlandıracak gerillanın varlığıdır.

İlk teşebbüsler Dominik Cumhuriyeti, Haiti ve Nikaragua'da, başka bir deyişle görece yakın ülkelerde hayata geçirilir. Sierra Maestra'da savaşmış bir bölüm Kübalı ile birlikte, Küba'da askeri eğitim görmüş o ülkelerden devrimciler gerilla kolları oluşturmaya çalışırlar, ancak başarılı olamazlar ve bazıları ordu tarafından hemen yok edilir.

Benzeri girişimler daha sonra bölgenin başka ülkelerinde, bu kez Küba'dan oldukça az bazen de hiç katılım olmadan denenecek; ne ki, gerilla mücadelesi, Guatemala dışında hiçbir ülkede, Küba örneği izlenerek başarılı olamayacaktır.

Che'nin önde gelen amacı, gerilla savaşını ülkesi Arjantin'de başlatmaktır. Bu amaçla Sierra Maestra'dan tanıdığı bazı kişileri bu ülkede uygun bir alan bulması ve ilk hazırlıkları yapması için görevlendirir. Ne ki, Arjantin jandarmasının daha hazırlık aşamasında müdahale etmesi ve Arjantin Komünist Partisi'nin de ülkede gerilla savaşı başlatılmasına şiddetle karşı çıkması sonucu proje geçici olarak iptal edilir. Che, Bolivya'da başlayacak gerilla savaşının daha sonra Arjantin'e yayılacağını düşünmektedir.

İster çok sayıda Afrika ülkesi gibi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra politik bağımsızlığını kazanmış olsun, isterse Latin Amerika ülkeleri gibi bu konuma yıllardan beri sahip olsun, emperyalizme bağımlı ülkelerde devrimin objektif ve önemli oranda da subjektif koşullarının varolduğuna inanılmaktadır. Che ve Kübalı devrimciler, ABD'nin yoğun çabasıyla çok sayıda bölge ülkesinin tavır alması sonucu tecrit edilmiş duruma düşen Küba'nın, bu durumdan kurtulabilmesi için devrimin yayılması gerektiği ve bunun için de kendilerine önemli görevler düştüğü görüşündedirler. Che'nin ülkesi Arjantin ile özel olarak ilgilenmesi, burada gerilla savaşı için özellikle uygun koşullar bulunmasından ziyade, Che'nin iyi tanıdığı tek halkın yaşıyor olmasıdır.

Che, hayatı boyunca, iyi tanımadığı halklarla birlikte ve gerilla savaşı vasıtasıyla devrim için mücadele etmiştir.

Kübalılarla aynı dili konuşuyor olmakla birlikte, gerilla savaşında yer almadan önce bu halkı tanıması, yaklaşık 80 kişiyle birlikte Meksika'da gördüğü askeri eğitimle sınırlıdır.

Küba'da iki yıl süren gerilla savaşı süresince bu halkı daha iyi tanımış, ancak daha sonra kendisinin de ifade edeceği gibi, savaş dışındaki bir alanda bu tanışıklığın hiç de yeterli olmadığı görülmüştür.

19 Ağustos 1960'da Küba'da yaptığı bir konuşmada, Che, "devrimden sonra birlikte çalışacağı halkı tanıması gerektiğini" (Guevara, Band: 3, 1995: 58) söyler.

Benzer bir durum, gerilla savaşını başlatmak için değil, ABD emperyalizmine ve ülkenin eski sömürgecilerine karşı süren bir savaşı desteklemek amacıyla politik bağımsızlığını yeni kazanmış Kongo'da da karşısına çıkacaktır.

KONGO'DA SAVAŞ

1960'lı yılların başlarında Orta Amerika ülkelerine yönelik gerilla birliği oluşturma girişimlerinin aksine, 1965 yılında Kongo'da yürütülen savaşta Küba resmi olarak yer alır. Küba ülkeye 120 ve 200 kişiden oluşan iki askeri birlik gönderir. Bunlardan bir tanesi Che'nin, diğeri ise Küba Komünist Partisi Merkez Komitesi üyesi J. Risquet'in komutasındadır (Guevara, 2000: xiii, R. Gott'un önsözü).

Che, "The African Dream – The Diaries of the Revolutionary War in Congo" (Afrika Rüyası – Kongoda devrimci savaştan anılar) kitabına, *"Bu bir başarısızlığın tarihidir"* cümlesiyle başlar.

Che, Kongo başarısızlığının nedenlerini birkaç maddede toplar ve politik bağımsızlığını yeni kazanmış eskinin sömürge ülkelerine yönelik olarak önemli bir saptamada bulunur:

Birincisi: ülkede birleşik bir direniş hareketi yoktur ve olması da zor görünmektedir. Bunun nedeni, toplumun yerel gruplar arasında bölünmüş olması ve her grubun ötekilerini fazla dikkate almadan hareket etmesidir. Ülkedeki devrimci savaşın önderleri de "ulusal önder" özelliğine sahip değildir. Ülkede "Kongo ulusu" olarak nitelendirilebilecek bir ulus yoktur.

Che, yıllarca sömürge statüsünde bulunan Kongo'nun yaklaşık yüz yıldır politik bağımsızlığına sahip olan Orta ve Güney Amerika ülkelerinden oldukça farklı bir yapıya sahip olduğunu belirtir.

İkincisi: Bu durum Kongolu direnişçilerin düşünce ufkunu ve savaştaki tutumunu da belirler. Kübalıların aksine Kongoluların "ABD emperyalizmine karşı savaşmak", "emperyalizmi onun en zayıf olduğu Üçüncü Dünya ülkelerinden vurmak" gibi amaçları yoktur. Düşünce ufukları yerel çıkar ve istekleriyle sınırlıdır.

Savaşta ısrarcı değillerdir. Silahlı çatışmalarda isteksiz davranmakta, ilk zorlukta kaçmayı tercih etmektedirler. Gerilla savaşının tipik kurallarından birisi olan düşman askerlerinin silahlarını almakla ilgilenmezler, çünkü sosyalist ülkelerin yardımları sayesinde garip bir durum ortaya çıkmıştır: gerillanın silahları ordununkilerden daha iyidir.

Che, sosyalist ülkelerden gelen yardımların yerelde nasıl çarçur edildiğini görür. Bu durum Kongo'ya özgü de değildir.

Küba halkının bir bölümü Afrika kökenlidir ve bu nedenle de ülkenin Afrika'daki kurtuluş hareketlerini desteklemek amacıyla asker göndermesi sadece enternasyonalizm ve devrimin yayılması çabası kapsamında değerlendirilemez. Afrika, Küba halkı için özel bir öneme sahiptir. Kongo başarısızlığı ve iki yıl sonra Che'nin ölümünün ardından da Küba, Gine-Bisau ve Angola başta olmak üzere sömürgeciliğe karşı savaşı desteklemek amacıyla Afrika ülkelerine asker gönderecektir.

Che, kitabının son bölümünde (Guevara, 2000: 219-244) hatalardan ders alınması ve destek isteyen ülkelere koşullar iyice incelenmeden yardım yapılmaması gerektiğini belirtir. Kongo'daki başarısızlık büyük acemiliklerle doludur. Örneğin, Kübalı askerlerle Kongoluların nasıl anlaşacakları önceden düşünülmemiştir ve bu durum savaş sırasında büyük bir sorun olarak ortaya çıkar. Kongo'daki savaşa destek, "deneyimlerin aktarılması" temelinde ele alındığı için, bu iletişimsizliğin büyük bir sorun olabileceği düşünülmemiştir.

Che, kitabın başında, Kongo'ya gidiş amaçlarını şöyle açıklar:

"Amacımız, özgürlük savaşlarında (ek olarak gerici güçlere karşı mücadelede de) deneyim kazanmış olanların, buna sahip olmayanlarla birlikte savaşması ve Kongoluların –bizim adlandırmamızla- Kübalılaştırılmasıydı" (Guevara, 2000: 2).

Sonuç, tersidir; Kübalılar Kongolulaşırlar. Kübalı askerler arasında disiplin bozulur, savaşta isteksizlik ortaya çıkar. Kongolular bile kendi ülkeleri için savaşmakta ısrarlı değilse, Kübalılar neden böyle olsunlar!

Che, Kongo deneyiminden hareketle, sonkraki yıllarda sosyal bilimde önemli bir kategori oluşturacak bir saptamada bulunur. Kongo deneyiminden hareketle, politik bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerdeki muhtemel gelişmeleri incelerken herhangi bir kavramsallaştırmada bulunmamakla birlikte, dikkati çektiği süreç, sonraki yıllarda "politik kapitalizm" olarak adlandırılacaktır.

Kongo gibi politik bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerin karşısında iki yol bulunmaktadır: SSCB ile yakın ilişki içinde "kapitalist olmayan yol"dan gelişmeye yönelmek ya da emperyalist ülkelerle, özellikle de ABD ve eski sömürgeci ülkeyle yakınlaşarak yeni sömürge olmak. İkinci yolun ilk adımı, devlet mekanizmasının önemli noktalarında bulunan genellikle küçük burjuva kökenli elitlerin devletin üzerinden zenginleşmesidir. Benzer bir durum gerilla birliklerinin başında bulunan komutanlar için de geçerlidir. Bunların bir bölümü ileride burjuvaziye dönüşerek, oldukça zayıf olan ve bağımsızlığın ardından emperyalistlerle geliştirdiği ilişki sonucu bu özelliğini kaybedecek olan "ulusal burjuvazi"ye katılırlar.

Politik kapitalizm; altyapısı henüz kapitalist olmayan, buna karşılık toplumda yönetici konumda bulunanların gerekli dış ilişkileri de kurarak kapitalizm yönünde hareket ettikleri ülkeler için kullanılır. Bulunulan durumdan kapitalizme geçişte bir ara konumdur. Uzun sürmeyecek bir geçiş dönemidir.

Siyasi bağımsızlığını yeni kazanmış eski sömürge ülkelerde kapitalizme geçişi anlatmak için kullanılan bu terim, 1985 sonrasında sosyalist ülkelerdeki durumu açıklamak için de kullanılacaktır.

SOSYALİZMİN SORUNLARI

Kapitalizmi aşarak yeni bir toplum kurmak, yeni insanı ortaya çıkarmak iddiasındaki sosyalizmin sorunları her zaman oldu; ne ki, bu sorunların tartışıldığı bazı özel dönemler vardır ve bunlardan bir tanesi de 1960'lı yıllardır.

Bu sorunlar o yıllarda sadece Batı Avrupa ülkelerindeki aydınlar ve 68 hareketinin militanları arasında değil, sosyalist ülkelerde de tartışıldı. O yıllarda sosyalist ülkelerdeki politik ortamı bilmeyenler için belirleme garip görünebilir. Sosyalist ülkelerde yıllarca egemen politik çizgi dışında görüş savunmak oldukça tehlikeli bir eylem oldu. Burada söz konusu olan sosyalizme karşı kapitalizmi savunmak değildir. Marksist-Leninist teoriyi farklı yorumlamak, sosyalist toplumun gelişmesinde izlenilenden farklı bir yol tutulması gerektiğini en azından tartışmaya açmaya çalışmak, kişinin başını kolayca derde sokabilir; bu dert, işini kaybetmekten kitaplarını yayınlatamamaya ve hapis cezasına kadar uzanabilirdi. 1953 öncesinde ya da Stalin'in sağlığında bu tehlike, iz bırakmadan ortadan kaybolmaya, Sibirya'ya sürgüne gönderilmeye veya uygun bir mahkeme kararıyla idam edilmeye kadar uzanabilirdi.

1956'da yapılan Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) 20. Kongresi'nde Hrusçov'un Stalin'in uygulamalarını eleştiren konuşması, sosyalizmin geleceği konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasını biraz olsun kolaylaştırdı. 1960'lı yıllarda Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde Fritz Behrens örneğinde görüldüğü gibi, izlenilen gelişme çizgisini eleştirmek ve farklı görüş savunmak, kişinin işini kaybetmesiyle sonuçlanıyordu, ama en azından hapse atılmıyor ya da iz bırakmadan ortadan kaybolunmuyordu.

Sosyalist toplumun gelişme çizgisinin ve geleceğinin –en azından geçmişe göre- daha serbestçe tartışılması, dönemin özelliklerine ve ulaşılmış olan gelişme aşamasına da uygundu. SSCB'nin Lenin'in öngördüğü gelişme çizgisini izleyerek kapitalist olmayan yoldan sanayi ülkesi haline gelmesi (sosyalist modernleşme konusunda, bkz. Erkiner, 2005: 25-35), ana hatlarıyla tamamlanmış, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyalizmin bir dünya sistemi haline gelmesiyle de SSCB'nin kuşatılmışlık ve sürekli yok edilme endişesiyle yaşama dönemi sona ermişti.

SBKP yöneticileri, sosyalist blokun kapitalistlerle barış içinde yaşayarak ona olan üstünlüğünü ortaya koyabileceği görüşündeydi. SSCB, 15 yıl gibi kısa bir sürede sanayi ülkesine dönüşerek, sosyalist üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişmesine getirdiği büyük ivmeyi göstermiş, sadece Sovyet insanının özverisiyle değil, sahip olduğu teknik gelişme düzeyiyle de savaşta Nazi Almanyasını yenen asıl güç olmuş, ardından savaşın ülkede yarattığı büyük yıkımı kısa sürede onarmış ve ek olarak da Kızıl Ordu vasıtasıyla Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde sosyalist iktidar-

lar kurmuştu. Bunlara 1957'de uzaya fırlatılan ilk uzay aracı Sputnik de eklenince, SSCB'nin "barış içinde bir arada yaşama süreci içinde sosyalizmin üstünlüğünü göstermesi" tezi son derece haklı gibi görünüyordu.

"Sosyalizmin üstünlüğünün gösterilmesi"nden anlaşılan, üretici güçlerin geliştirilmesinde kapitalizmin geride bırakılmasıdır. Üretici güçlerin gelişme düzeyi emek verimliliğiyle ölçülür. SSCB, emek verimliliğinde ABD'den geridedir ve amaç en gelişmiş kapitalist ülke ile aradaki bu farkın kapatılması, ardından da öne geçilmesidir.

Sosyalizm üstünlüğünü gösterdiği oranda insanlık da sosyalizme yönelecektir.

Sosyalist ülkelerdeki tartışmalar bu amaca nasıl ulaşılabileceği üzerinde yoğunlaşır. Tartışmanın başlıca iki tarafı bulunmakla birlikte, esasa ilişkin saptamada ayrım bulunmamaktadır. Sosyalist ekonomide merkezileşmenin azaltılması, büyük üretim birimlerinin özerkleştirilmesi ve pazar mekanizmasının daha etkin kullanılması konularında taraflar arasında ayrım yoktur, bunların hangi oranda kullanılacakları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Sosyalist ülkeler yönetiminde bulunan kesime, Rusça'da kullanılan adın benimsenmesiyle Nomenklatura da denilir. Nomenklatura'nın politik, ekonomik ve kültürel olmak üzere üç kesimi vardır. Parti ve hükümette izlenecek çizgiyi çizgiyi saptayan ve ötekilerinden daha etkili olanlar, politik sorumlulardır. Ekonomik Nomerklatura ise, büyük üretim birimlerinin yöneticilerinden oluşur. Pazar mekanizmasının daha etkin kullanılması ve kumanda ekonomisinin (merkezi planın) gevşetilmesi özellikle ekonomik Nomenklatura tarafından savunulur. Böyle bir uygulama, Nomenklatura içindeki güç dengesinin politik kesimden ekonomik kesime kayması anlamına da gelir. Üretim birimleri görece özerkleşecek, merkezi planın belirleyiciliği azalacak ve büyük üretim birimlerinin yöneticilerinin daha fazla insiyatif kazanmasının yolu açılacaktır. Politik Nomenklatura ise, merkeziyetçilikten uzaklaşmanın kendi belirleyiciliğini sarsmayacak ölçüde gerçekleşmesinden yanadır. (Bkz. Erkiner, 2008: 12-35)

Burada dikkat çekici nokta, Nomenklatura'nın her iki kesiminin de ana sorununun "üretimi nasıl daha fazla artırabiliriz?" sorusu çevresinde şekillenmesidir. Bunun pratikteki anlamı, sosyalist ülkelerde sıkıntısı çekilen daha fazla ve kaliteli dayanıklı tüketim malları üretilmesidir. Sosyalist toplumun gelişmesinden anlaşılan esas olarak budur.

Sosyalist ülkelerde Nomenklatura'nın politik ve ekonomik kesimleri arasındaki mücadeleyi ilk kesim kazanmış ve buna rağmen büyük üretim birimlerinin belirli oranda özerkleştirilmesi ve pazar mekanizmasının kullanımındaki artış bütün ülkelerde hayata geçmiştir. Sadece bu uygulama politik Nomenklatura'nın egemenliğini sarsmayacak oranda gerçekleşmiştir.

Che'nin itirazı bu alanın dışından gelir. Ekonomik gelişmeyi önemser ama sosyalist toplumda esas olanın insanların bilincindeki gelişme olduğunu savunur. Dönemin öteki sosyalist ülkelerinde de insan bilincinin gelişmesi dışlanmaz; ne ki, bu gelişme büyük oranda ekonomideki gelişmeye bağlanmakta, eğitimin de rolü bulunmakla birlikte esas olarak ekonomik gelişme sonucu gerçekleşeceği varsayılmaktadır.

Che, pazar mekanizmasına aşırı vurgu yapılmasına, üretimin artırılmasında maddi teşviklere önem verilmesine ve üretim birimlerinin özerkliğine karşıdır.

Che'nin sosyalist ekonomi konusundaki görüşleri yeni insanın oluşturulmasıyla doğrudan ilgilidir. Değer yasası, pazar mekanizması, maddi teşvik gibi kategorileri insanın değişmesi ve yeni insanın oluşmasında sahip oldukları işleve göre değerlendirir.

YENİ İNSAN VE TARİHTE KATALİZATÖR OLARAK BİLİNCİN ROLÜ

Che'ye göre sosyalist bir toplumun gelişmesi üç bileşenden oluşur: üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılmasıyla oluşan yeni üretim ilişkileri, bilim ve tekniğin gelişmesiyle üretimin artması ve yeni insanın oluşması. İçiçe olan bu üç bileşenin arasında, Che, önceliği yeni insanın bilincinin gelişmesine verir ve bu bilincin yeni üretim ilişkileri çerçevesinde üretici güçlerin gelişmesiyle kendiliğinden oluşmadığını özellikle vurgular (Guevara, 1990: Band: 6, 137).

Che için bilinç, gerilla savaşı gibi bir katalizatördür; ileri aşamalar için gerekli koşulların ortaya çıkmasını hızlandıran, bazı aşamaların atlanarak geçilmesini sağlayan bir katalizatör...

Che, Marx ve Lenin'in konuyla ilgili tezlerini şöyle yorumlar:

"Marx, bilincin insanın yaşadığı ortam ve bu ortamın da üretim ilişkileri tarafından belirlendiğini gösterdi. (...) Daha sonra Lenin bu analizi derinleştirdi ve bir toplum biçiminden ötekine geçişin şematik bir sı-

ra izlemediğini, bu geçiş için gerekli koşulların katalizatör adı verilebileceklerle hızlandırılabileceği –bu Lenin'in ifadesi değildir, bana aittir- temel görüşene ulaştı" (a.g.e., s: 137).

Che, devamla, proletaryanın öncüsü olan partinin sınıfın isteklerine sahip çıkması ve ulaşılması gereken hedefi açık olarak belirleyerek iktidarı ele geçirmesi durumunda, yeni bir toplumun oluşturulmasına girişilebileceğini ve böylece bazı aşamaların atlanabileceğini belirtir.

"Böylece Sovyet devletinin ilk yıllarında olduğu gibi ağır emperyalist kuşatma koşullarında bile tek ülkede sosyalist toplum inşa edilebilir. Görüldüğü gibi, toplum biçimlerinin tarihsel gelişimi belirli koşullarda kısaltılabilir" (a.g.e., s: 138).

Che bu saptamasını 24 Mart 1963'te Ariguanabo tekstil fabrikasında yapılan işçi toplantısındaki konuşmasında yapar. 24 Şubat 1964'te bütçe ve finans sistemi hakkında yazdığı bir yazıda (Guevara, 1995, Band 3: 60-101) bilincin rolünü Sovyet devriminden örnek vererek ele alır ve Lenin ile İkinci Enternasyonal arasında "Rusya'da üretici güçlerin gelişme düzeyinin sosyalizmi olanaklı kılıp kılmadığı" tartışmasını aktarır.

1917 Ekim sosyalist devrimi sırasında Rusya üretici güçlerin gelişme düzeyi geri olan bir ülkedir. Bu konuda görüş ayrılığı yoktur. Lenin ile İkinci Enternasyonal ve özellikle onun teorisyeni sayılan Karl Kautsky arasındaki farklılık, mevcut durumdan sosyalizme gidiş yolu üzerinde çıkmaktadır. Kautsky'ye göre izlenmesi gereken yol, burjuvazinin egemenliğinde üretici güçlerin sosyalizm için yeterli düzeye ulaşmasından sonra sosyalist devrimin gerçekleştirilmesi ve sosyalizmin kurulmasına yönelinmesidir.

Lenin'e göre ise, koşullar uygun olduğunda işçi sınıfı müttefikleriyle birlikte iktidarı ele geçirip burjuvaziyi ve büyük toprak sahiplerini mülksüzleştirdikten sonra, üretici güçlerin sosyalizm için gerekli olan düzeye çıkarılmasına yönelebilir. Böyle bir yönelim marksist tarih anlayışına aykırı değildir. Üretici güçlerin sosyalizm için gerekli düzeye ulaştırılması (ülkenin sanayileşmesi, modernleşme) mutlaka burjuva düzeninde gerçekleşir diye bir kural yoktur. Aynı gelişme üretim araçlarında özel mülkiyetin bulunmadığı koşullarda da sağlanabilir.

Che, yazısında, Lenin'in ilgili pasajını da aktarır:

"Sosyalizmin gerçekleşebilmesi için belirli bir kültür düzeyi gerekli ise, (belirtelim, her Batı Avrupa ülkesinde farklı olduğu için kimse bu

gerekli düzeyin tam olarak ne olduğunu söyleyemiyor), bu durumda biz neden devrimci yoldan bu düzeye ulaşmak için gerekli önkoşulları oluşturmaya girişmeyelim ve sonra işçi ve köylü iktidarı ve Sovyet düzeni temelinde ileriye giderek diğer halklara yetişmeyelim?" (Lenin, 1970: 220). (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Erkiner, 2009: 56-59).

Bilinç (burada kastedilen dönemin koşullarını doğru değerlendirmek, örgütlenebilmek, sınıfın temsilcisi olarak iktidarı ele geçirebilmek ve yeni bir toplumun inşası için gerekli bilgi ve motivasyona sahip olmaktır), tarihte katalizatör rolü oynayabilir ve bazı tarihsel aşamaların atlanmasını ya da hızla geride bırakılmasını sağlayabilir. Che, ilgili yazılarında, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki bağlantının iki değişik durumuna işaret eder.

Marx, üretici güçlerin gelişme düzeyiyle, üretim ilişkileri arasındaki uyumdan ya da dengeden söz eder. Bu denge üretici güçler lehine bozulduğunda, üretim ilişkileri bu güçlerin gelişme düzeyine uygun düşmemeye başladığında, toplumsal altüst oluş dönemi yaklaşmış demektir. Bu durum, politik iktidarın yapısının değişmesini (devrimi) gerekli kılar. Ne ki, bu dengenin başka türlü bozulması da mümkündür. Üretim ilişkileri üretici güçlerin gelişmesinin gerektirdiğinden daha ileri düzeyde olabilir.

1917 Ekim sosyalist devriminin ülkenin geniş bir kesiminde feodal ilişkilerin ağırlığını koruduğu Rusya'da gerçekleşmesi; doğal kaynakları kıt, ekonomisi büyük oranda dışarıya bağımlı Küba'da 1959 yılı başında Batista'nın devrilmesinin ardından kısa sürede sosyalist devrime geçilmesi de bunu göstermektedir.

Che'nin önemle üzerinde durduğu, gelişmiş bilinç vasıtasıyla bazı tarihsel aşamaların atlanabilmesi ya da hızla geride bırakılabilmesi subjektif bir tespite dayanmıyor. 20. yüzyıl sosyalizm tarihindeki önemli gelişmelerin, başarıların ve başarısızlıkların "tarihte bilincin katalizatör rolü" ile ilgili olduğu söylenebilir. Bütün mesele nerede, ne zaman ve hangi oranda sorularına doğru cevap verilebilmesindedir.

"Devrim için gerekli koşulların olgunlaşması zorunlu değildir, bazen harekete geçmenin kendisi (silahlı eylem) bu olgunlaşmada katalizatör olabilir" görüşüyle; sosyalizme geçiş ve sosyalist toplumun daha hızlı gelişmesinde, üretici güçlerin gelişme düzeyinden ziyade kitlelerin bi-

lincinin önemli rol oynaması, özünde aynı ilkenin iki ayrı durumdaki varlığını gösterir. Che, bu nedenle, bilincin önemini belirtirken Sierra Maestra'yı sürekli olarak örnek verir.

BİLİNÇ NASIL GELİŞİR?

Sosyalist bir ülkede insan bilincinin gelişmesi ne demektir ve nasıl gerçekleşebilir?

Soru ayrıntılı olarak şöyle de sorulabilir: sosyalist bir devrimden sonra büyük oranda eskiden yaşanılan kapitalist ülkenin koşullarıyla belirlenmiş insan bilinci hangi yöntemlerle değiştirilebilir? Sosyalist bilinç nedir ve nasıl geliştirilebilir?

Che Guevara'nın tartıştığı ve çözüm üretmeye çalıştığı sorular, 20. yüzyıl sosyalizminin temel sorunları arasındadır.

1989-1991'de reel sosyalist ülkelerin tarihe karışmalarının ardından, bu ülkelerde yıllardan beri üretim araçlarında özel mülkiyetin bulunmadığı bir toplumda yaşayan insanlarda, bilincin, kapitalist ülkelerdeki ortalama insan bilinciyle karşılaştırıldığında, çok da farklı olmadığı ortaya çıktı.

1990'lı yıllarda sosyalist toplumda insanın gelişmesiyle ilgili sorular, gerçekte daha önce, 1960'lı yıllarda, SSCB'de sosyalizmin 40 yılı ardında bırakmasının ardından, açık olarak sorulmuş ve eski cevapların yeterli olmadıkları anlaşılmıştı.

Önceki yıllarda, üretim araçlarının özel mülkiyeti kaldırıldığında ve bununla ilgili öteki üstyapı düzenlemeleri yapıldığında, ötesinin kendiliğinden geleceği düşünülürdü.

Böyle olmadığı 1960'lı yıllarda bile görülebiliyor ve eski cevapların yeterliliği sorgulanıyordu.

Sosyalist ülkelerde bilinç, üretim araçlarında özel mülkiyetin bulunmadığı farklı üretim ilişkileri içinde ve eğitimle gelişir denildiğinde, zamanla bütün sosyalist ülkelerinde yıllardan beri hayata geçirilen bir cevap verilmiş olur. Che, bunu yeterli görmez ve dört önemli ekleme yapar: gönüllü ek çalışma, gelişmiş kişisel örneklerin ortaya çıkması, Küba halkının dikkatinin dünya halklarının düşünce ve eylemlerine çekilmesi ve onlarla dayanışılması (enternasyonalizm) ve üretimde maddi teşvikin geri plana atılması...

Sosyalist bir ülkede insan bilincinin gelişmesi; insanın artan oranda toplumsallaşması, kendi çıkarlarıyla toplumun ve giderek insanlığın çıkarları arasında fark görmemesi demektir. Toplum için çalışmanın zorunluluk ya da angarya olarak değil, insan yaşamının doğal bir parçası olarak görülmesidir.

Bu, eskiden beri bilinen bir konudur ve önemli olan bu amaca nasıl ulaşılacağıdır.

Daha önce, üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılması ve eğitimle bu bilinç değişimine ulaşılabileceği düşünülürdü.

Che, bu amaçla yapılan eğitimi yeterli görmez ve teorik eğitimin pratikle birleştirilmesi gerektiğini savunur. Bu pratik, herkesin kendi işyerinde yaşadığı pratik değildir. Sosyalist ülkelerde herkes çalışır ve çalışmasının karşılığında da belirli bir gelir elde eder. Bu çalışma, sosyalist üretim ilişkileri kapsamındadır.

Che, sosyalist insanın bilincinin gelişmesi için bunu yeterli görmez ve sosyalist ülkelerde yıllardan beri yapılan uygulamaya önemli eklerin yapılması gerektiğini savunur.

GÖNÜLLÜ EK ÇALIŞMA

Burada söz konusu olan, iş saatleri dışında gönüllü olarak çalışmaktır. Çalışma yeri işyeri olabileceği gibi başka bir yer de olabilir.

Che, 15 Ağustos 1964'te Sanayi Bakanlığı'nda "Komünist çalışma için sertifika verilmesi" toplantısında yaptığı, "Gönüllü Çalışma ve Bilinç Değişimi" başlıklı uzun konuşmasında, konuyu değişik yönlerden ele alır. (Guevara, 1995, Band 6: 156-176)

Konu, "gönüllü çalışma" ya da iş saati dışında gönüllü olarak ücret almadan çalışma olmakla birlikte, popüler deyimle "mahalle baskısı"nın, özellikle bu çalışmanın ilk dönemlerinde zorlayıcı etkisi olduğu görülür. Gönüllü çalışma, insanların iş saatleri dışında gidip herhangi bir yerde çalışması değildir. Bağlı bulundukları sendika bünyesindeki çalışma ekiplerinde yer alırlar. Çalıştıkları her fazla saat kaydedilir. Ekipler arasında rekabet örgütlenir ve belirli bir dönem sonra en başarılı olanlara sertifikaları verilir.

"Gönüllü çalışma, bilincin gelişmesi için bir okuldur; toplumda toplum için bireysel ve kolektif olarak çaba harcamaktır ve komünizme

geçişi hızlandıracak daha yüksek bilinç düzeyinin oluşmasını sağlar." (a.g.e., s. 166)

Che'ye göre gönüllü çalışmanın bir başka özelliği, değişik çalışma alanları, özellikle yönetim ve düzenleme işiyle uğraşanlarla, kol emeğiyle çalışanlar arasında bağlantı kurmasıdır.

Küba'da gönüllü çalışmanın tipik alanı, adanın başlıca ürünü olan şekerkamışının kesilerek toplanmasıdır. Zor ve yorucu olan bu iş, değişik çalışma alanlarından kişileri bir araya toplar ve herkes karşılıksız olarak toplum için çalışır (Che'nin de şekerkamışı keserken fotoğrafları vardır).

Çin Halk Cumhuriyeti'nde "Kültür Devrimi" sırasında yaşanılan, kafa emekçilerinin yılın belirli aylarında köylerde kol emeği ağırlıklı çalışmaya yönlendirilmesiyle, Küba'daki gönüllü çalışma uygulamasının ne oranda bağlantılı olduğunu bilmiyoruz. Hafta sonlarında gönüllü çalışma kısa sürede Küba'da moda haline gelir (Castaneda, 1997: 231).

KİŞİSEL ÖRNEKLER

Toplumda ön planda bulunan kişiler, savunulan ilkelerin uygulanması konusunda örnek olmalıdırlar. Bunun aynı zamanda bir gerilla savaşı kuralı olduğu da söylenebilir. Birlik komutanı savaşı savaşın ortasında yönetir. Komutan örnek olmalıdır; aksi durumda birliğin savaş potansiyeli büyük oranda azalır.

1962 yılında yaşanılan ekonomik sıkıntılar sonucu değişik yiyecek maddelerinin karneye bağlanmasına karar verilir. Che, devrimin ahlaki ilkelerine uymaya büyük özen gösterir. O sırada Sanayi Bakanı'dır ama konumunun getirdiği ayrıcalıkları kullanmaz. İkinci eşi Aleida'dan öteki Kübalı kadınlar gibi alışverişe otobüsle gitmesini ve karneyle yiyecek almak için sıra beklemesini ister. Sık sık gittiği dış ülkelerde kendisine verilen hediyeleri paketlerini bile açmadan gençlik eğitim merkezlerine verir (Castaneda, 1997: 294-295).

Che sık sık gittiği sosyalist ülkelerde yöneticilerin ayrıcalıklı yaşam biçimini mutlaka görmüştür. Ziyaret ettiği ülkelerde halkla ilişkisi son derece sınırlı olmakla birlikte, yöneticiler tarafından sergilenen yaşam biçiminin halkta hiç de iyi duygular uyandırmadığını mutlaka fark etmiştir.

Sosyalist bir toplumda ön planda olanlar örnek olmalıdır, halktan farklı bir yaşam sürdürmemelidir. İyi kişisel örneklerin sosyalist bilincin gelişmesindeki rolüne inanan Che, bu konudaki görüşlerine titizlikte uymuştur.

MADDİ TEŞVİKİN AZALTILMASI VE DEĞER YASASI

Che, üretimin artırılmasında maddi teşvikin ön planda rol oynamasına karşıdır ve böyle bir uygulamanın sosyalizmi yozlaştıracağını, sosyalist bilincin gelişmesini engelleyeceğini ve özünde kapitalizmi arka kapıdan içeriye sokmak anlamına geleceğini savunur.

1960'lı yıllarda sosyalist ülkelerde reform rüzgarları esmektedir. Reformların amacı, sosyalist ekonominin daha iyi çalışmasını sağlamak ve hedef olarak özellikle tüketim malları konusunda daha kaliteli ve daha fazla üretim yapılmasıdır. SSCB'de Liberman tarafından savunulan görüşe göre, bu amaçla maddi teşvike önem verilmeli ve üretim birimleri de özerkleştirilmelidir.

Che, Hrusçov döneminde gündeme gelen iki uygulamaya da karşıdır. Che, "Sosyalizme Geçiş Döneminde Planlama ve Bilinç" yazısında (önemli bir saptama yapar:

"İnsan zekasının bu anıtının (Kapital'in) yüceliği, onun uğraştığı konuların insancıl niteliğini (kelimenin en iyi anlamıyla) çoğu kez unutturur. Üretim ilişkileri düzeneği ve verdiği sonuçlar, ayrıca sınıf mücadelesi, belirli bir ölçüde, tarih sahnesinde rol alanların insanlar olduğu nesnel gerçeğini gözden saklar. Bu anda, bizi ilgilendiren insandır" (Guevara, 2005:124-25).

Tarihin objektif yasaları, sosyalizmin kapitalizme karşı üstünlüğünü göstermesi gerektiği, iki sistem arasındaki yarış konuları arasında, insan, yasaların sonucu olan bir nesneye indirgenmiştir. Komünizmin hedefinin insanı değiştirmek ve geliştirmek olduğu, insandaki yabancılaşmanın her çeşidinin ortadan kaldırılması olduğu unutulmasa bile oldukça geri plana itilmiştir.

Che, analizinin merkezine insanı koyar ve ekonomik sorunlara da buradan hareketle yaklaşır. Hangi uygulama insan bilincini yükseltebilir veya tersi yönde sonuç verir?

Che, üretimde maddi teşvikin, kapitalizmden kalan ve insanların üzerindeki etkisi halen süren bir uygulama olarak birdenbire ortadan kaldırılamayacağının bilincindedir. Sosyalizmde üretimde maddi teşvik –azalan oranda- gereklidir, ancak giderek ortadan kalkmalıdır.

"Bir noktayı açıklığa kavuşturmak zorunludur: *Biz, maddi özendiricilerin nesnel gerekliliğini inkar etmiyoruz.* Ama ana hareket kolu olarak kullanılmasına karşıyız. Ekonomide, bu tür bir hareket kolunun çabucak bir kategori değeri kazanacağına, sonunda insanlar arasındaki ilişkilerde, kendi gücünü zorla kabul ettirmeye başlayacağına inanıyoruz. Onun, kapitalizmden çıkıp geldiği ve sosyalist düzende kaderinin ölmek olduğu unutulmamalıdır" (a.g.e., s: 137).

Değer yasası konusunda da Che'nin yaklaşımı aynıdır: Bu yasa, SSCB'de olduğu gibi, sosyalizmde bilinçli olarak kullanılabilir, ama etkisini giderek kaybetmek zorundadır. Aksi durumda sosyalizm komünizme değil, kapitalizme doğru gidecektir.

"Değer yasasının kullanıldığı her yerde kapitalizmin dolaylı olarak arka kapıdan girdiği benim için açıktır" (Che'den aktaran: Castaneda, 1997: 325).

Che, fiyatların belirlenmesinde ve devlet işletmeleri arasındaki ilişkide değer yasasının olabildiğince geri plana itilmesinden yanadır.

Sosyalizmde değer yasası denetim altındadır ve bilinçli olarak kullanılabilir; kapitalizmdeki gibi işlevini denetimsiz rekabet içinde göstermez. Che, sosyalizmde, kapitalizmden kalma bir kategori olarak kullanılabilecek değer yasasına iki önemli kısıtlama getirilmesini ister:

Birincisi: Değer ile fiyat arasındaki ilişkinin sosyalist ülkenin dışarısıyla (kapitalist ülkelerle) yaptığı ticarette geçerli olması; ülke içindeki fiyatların belirlenmesinde ise dışarısının referans alınmamasıdır. Sosyalist bir ülkede üretim, kapitalist ülkelerde olduğu gibi daha fazla kazanç hedeflenerek yapılmaz. Bazı mal ve hizmetler önemli bir kazanç getirmeyebilirler ama halkın bunlara ihtiyacı vardır. Bu nedenle üretilirler ve fiyatları düşük tutulur.

Che'nin değer yasasının işleyişine getirdiği bu kısıtlama zamanın sosyalist ülkelerinin tümünde ve kapitalist ülkelerin de bir bölümünde hayata uygulamıştır, uygulama alanı daralmış olmakla birlikte halen de uygulamaktadır. Söz konusu olan, değişik mal ve hizmetlerin fiyatlarının sübvansiyonla bazen değerlerinin oldukça altında belirlenmesidir. Sosya-

list toplumların çöktükleri ve ekonomilerinin dünya pazarıyla bütünleştiği dönemde, bu ülkelerde görülen büyük fiyat artışlarının nedeni, sübvansiyonların kalkması ya da çok azalmasıdır.

İkincisi: Bir malın üretim süreci genellikle tek işletmede tamamlanmaz, bir dizi işletmeden geçerek tamamlanır. Bu işletmeler kapitalist ülkelerde genellikle farklı kişilerin mülkiyetinde iken, sosyalizmde devlet mülkiyetindedir. Bu nedenle, sosyalist ekonomide bir işletmeden ötekine geçen mal "satılmaz", üretim süreci içinde değeri artar. İşletmeler arasında para ilişkisi bulunmamalıdır.

Buradan hareketle Che, devlet işletmeleri arasındaki ilişkilerde değer yasasının ve paranın kullanılmamasından yanadır. Böyle bir işleyiş, üretim birimlerinin özerkleşmesini değil, tersine daha fazla merkezileşmiş bir ekonomiyi gerekli kılar.

Che, sosyalist planlamanın esnekleştirilmesinden değil, daha fazla merkezileştirilmesinden yanadır. Che, 1960'lı yıllarda sosyalist ülkelerde uygulanan ekonomik reformlara neden karşı olduğunu, 5. Aralık 1964'te Sanayi Bakanlığı'ndaki çalışma arkadaşlarıyla yaptığı son toplantılardan birisinde yaptığı uzun konuşmada açıklar.

Che, Moskova'da Kübalı öğrencilerle yaptığı bir toplantıyı anlatarak söze başlar. Yaklaşık 50 öğrencinin kendisini dikkatle dinlediğini ve anladığını aktarır. Bunun nedeni, orada yaşamaları ve anlattıklarıyla her gün karşılaşmalarıdır.

Ardından şunları söyler:

"Paul Sweezy, bir makalesinde, Yugoslavya'nın kapitalizme yöneldiğini yazmıştı. Değer yasası Yugoslavya'da egemendir ve bu egemenlik her geçen gün güçlenmektedir. Hrusçov, Yugoslavya'da olanı ilginç buluyor ve incelenmesi için insan gönderiyor. (...) Yugoslavya'da bu kadar ilginç bulduğu, ABD'de çok daha güçlü gelişmiştir, çünkü orası kapitalist bir ülkedir. Yugoslavya'da fabrikalar karlı olmadıkları için kapanıyorlar. Bu ülkede, İsviçre ve Hollanda'dan gelmiş ve işsiz işçileri emperyalist ülkelerine yabancı işgücü olarak götürmek isteyenler var. Bu şimdi Yugoslavya'da oluyor. Polonya'da aynı yolu izliyor; kolektivizasyonun yönü geriye çevrildi, toprakta yeniden özel mülkiyete dönüyorlar, özel değişim yöntemleri gerçekleştiriyorlar ve ABD ile ilişkilerini geliştiriyorlar. (...) Çekoslovakya ve Almanya da (Demokratik Almanya Cumhuriyeti kastediliyor, E.E.) Yugoslavya'daki sistemi kullanabilmek amacıyla inceliyor.

Birçok devlet rota değiştiriyor. Bunun nedeni artık görmezlikten gelinemeyecek bir gerçektir. Kimse söylemese bile, Batı bloku halk demokrasilerinden öne geçiyor. Neden? Konuyu temelden incelemek ve sorunu çözmek yerine, yüzeysel yanıt aranıyor; bu ise, pazarın güçlendirilmesi, değer yasasının uygulanması ve maddi teşviklerin artırılmasıdır." (Che'den aktaran Castaneda, 1997: 336-7)

Beklenildiğinin aksine kapitalizm, üretici güçleri sosyalist ülkelerden daha hızlı geliştiriyor ve aradaki gelişme düzeyi farkı giderek artıyor. Sosyalist ülkelerde –aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte- genel kabul gören çözüm, daha sonra "Pazar Sosyalizmi" olarak da adlandırılacak uygulamaya yönelmektir. Burada söz konusu olan, sosyalizme, kapitalizme ait olan bazı kategorilerin dahil edilmesidir: esnek planlama, Pazar mekanizmasının belirli oranda kullanılması, üretim birimlerinin özerkliği ve maddi teşviklerin artırılması.

Che'nin sosyalizmin güncel sorunlarına getirdiği cevap, dönemin sosyalist ülkelerindeki genel eğilime karşıdır. O, kapitalizme ait bütün kategorilerin tasfiye amacıyla azaltılmasından yanadır.

Küba gibi doğal kaynaklar bakımından zayıf ve küçük bir ekonomide Che'nin görüşlerinin uygulanabilmesi neredeyse mümkün değildi. Küba'nın yaşayabilmesi, SSCB'nin ve başta Demokratik Almanya Cumhuriyeti olmak üzere diğer sosyalist ülkelerin sürekli desteğine bağlıydı. (Sonraki yıllarda bu ülke Küba'nın en önemli ihraç ürünü olan şekerin tamamını alacaktır.) Katı ABD ambargosu ve Latin Amerika ülkelerinin büyük bölümünün açık karşı tutum alması koşullarında Küba'da devrimin yaşayabilmesi için başka seçenek bulunmuyordu.

Che'nin önce Merkez Bankası Başkanı ve daha sonra da Sanayi Bakanı olarak Küba ekonomisinde önemli sorumluluk taşıdığı yıllarda, deneyimsizlik ve çok şeyi birden başarma arzusundan gelen hataları da bulunmakla birlikte, kendisinin aşamalı olarak ekonominin kilit noktalarından uzaklaştırılmasında, Küba yönetiminin SSCB ile ilişkileri germemek düşüncesi önemli yer tutar.

ENTERNASYONALİZM

Che, yeni insanın gelişmesinde enternasyonalizme üç yönden önem verir. Burada sözü edilen enternasyonalizm, marksist-leninist enternasyonalizm ya da proletarya enternasyonalizmi olmakla birlikte, Che'nin bun-

dan anladığı ve sonraki yıllarda Küba yönetiminin uyguladığı anlayış, SSCB ve öteki sosyalist ülkelerinkinden farklıdır.

Birincisi: Küba'nın öteki ülkelerle karşılaştırılması enternasyonalizmin önemli bir bileşenidir. Che, bunu, Küba'nın Latin Amerika devrimi üzerindeki etkisini incelerken (Guevara, 1997, Band 4: 94-122) ve öteki yazılarında sürekli vurgular. SSCB ile Doğu ve Orta Avrupa'daki sosyalist ülkeler kendilerini ABD ve öteki gelişmiş kapitalist ülkelerle karşılaştırırlarken, Küba bu karşılaştırmayı öncelikle Latin Amerika ülkeleriyle yapar. Küba, devrimin hemen sonrasındaki yıllarda bile halkın yaşam düzeyi bakımından bu ülkelerden ileri durumdadır.

"Herkes Küba'ya bakmaktadır" ve bu da halka başka ülkelerdeki ezilen insanlara umut olmak anlamında önemli görevler yüklemektedir.

Küba için enternasyonalizmin ikili işlevi vardır ve bu işlev Che'nin ölümünden sonraki yıllarda daha büyük önem kazanacaktır:

Enternasyonalizm sadece başka halkların mücadelesinin yanında olmak, onları şu veya bu oranda desteklemek değildir; aynı zamanda Küba'daki toplumsal ekonomik sistemi sağlamlaştırmada da önemli role sahiptir.

Genelleme bağlamında, öteki sosyalist ülkelerde enternasyonalizmin ağırlıkla tek yönlü, Küba için ise çift yönlü işlevi olduğu söylenebilir.

İkincisi: Che'nin 20 Ekim 1962'de Komünist Gençlik Örgütü'nün Kuruluşunun İkinci Yılı'nda yaptığı ve "Komünist Gençliğin Görevleri" başlığını taşıyan konuşmada (Guevara, 1995, Band 6: 111-127) yine aynı çift yönlülük görülür.

Che, gençlere, "insanlığın sorunlarını kendi sorunlarınız olarak görün" derken, aynı zamanda Küba insanının özel yerine ve taşıdığı sorumluluğa da işaret etmektedir.

Küba, başlangıçtan itibaren, öteki sosyalist ülkelerin aksine, dışarıya açık olan ve dikkati sürekli başka halkların durumuna çeken bir ülke olmuştur.

Üçüncüsü: Başka ülkelerdeki devrimlere destek olmak, hatta Orta ve Güney Amerika ülkelerinde olduğu gibi Küba'dan gidenlerle o ülkelerde devrim başlatmaya çalışmak, Che'nin enternasyonalizminin önemli bir bileşenini oluşturur.

Kongo'da silahlı mücadeleye katılımın başarısızlığıyla bitmesinin

ve kısa süre sonra da Che'nin Bolivya'da öldürülmesinin ardından, Küba yönetimi, Güney ve Orta Amerika'da değil, ama Afrika'da aynı çizgiyi sürdürmüş, çok sayıda Kübalı asker ve subay değişik Afrika ülkelerindeki ve özellikle Angola'daki çarpışmalara katılmıştır.

Küba halkının bir bölümünün Afrika kökenli olduğu dikkate alınırsa, bu kıtadaki kurtuluş savaşlarına katılmanın halkı özellikle olumlu etkilediği de düşünülebilir.

Enternasyonalizm sadece o ülkelerdeki halkın mücadelesine katılarak destek olmak değil, aynı zamanda yeni insanın oluşmasında ve içerdeki rejimin sağlamlaştırılmasında da işlev görmektedir.

Küba yönetimi sonraki yıllarda çok sayıda doktoru Afrika ve Latin Amerika ülkelerine göndererek aynı çizgiyi sürdürmüştür.

CHE VE SOVYETLER BİRLİĞİ

Che ile SSCB arasındaki ilişki iyiden kötüye doğru gider. Yaşamının son yıllarında durum, SSCB Hükümeti'nin Che'yi Küba yönetimine şikayet etmesine varacak kadar kötüdür (Castaneda, 1997: 364-7).

Küba yönetimi katı ABD ambargosu koşullarında SSCB'nin ekonomik ve askeri desteğinin yaşamsal önem taşıdığının bilincindedir. Küba ile SSCB arasındaki ilk gerginlik füze krizinde görülür. 1962'de Kennedy yönetimi Küba'ya Sovyet füzeleri yerleştirilmesini önlemek amacıyla, füze parçaları taşıyan Sovyet gemilerinin engellenmesine karar verir. Dünyayı nükleer bir savaşın eşiğine getiren kriz, yapılan pazarlıklar sonucu ABD'nin Türkiye'deki nükleer füzeleri çekmesi ve Sovyet gemilerinin de geri dönmesiyle sona erer. Küba yönetimi kriz süresince devre dışı bırakılmasını ve füzelerin adaya yerleştirilmesinden vazgeçilmesinde kendisine bilgi verilmemesini eleştirir (Castaneda, 1997: 280-90).

Sonraki yıllarda Küba yönetimi, SSCB dış politikasıyla tümüyle uyum içinde bulunmamakla birlikte, gerginlikten kaçınan bir çizgi izler. Che ise artan oranda çatışmaya yönelir.

SSCB yönetimi, Latin Amerika ülkelerindeki komünist partilerinin isteğine uygun olarak, bölgede Küba'nın desteğiyle gerilla savaşı başlatılmasına karşı çıkmakla birlikte, Afrika ülkelerine Küba askerleri gönderilmesini onaylar ve kendisi de bu ülkelerdeki emperyalizme karşı güçlere silah desteğinde bulunur.

Che, SSCB ve öteki sosyalist ülkelerin yöneldikleri reform politikasına karşıdır. Sorunların daha fazla merkeziyetçilik ve insan bilincinin geliştirilmesine verilen önemle çözülebileceği düşüncesindedir. Che, Sanayi Bakanlığı sırasında Küba'da benzeri görüşlere sahip olan SSCB yanlısı değişik düzeydeki yöneticilerle de mücadele eder.

25 Şubat 1965'de Cezayir'de yapılan İkinci Asya-Afrika Dayanışması Ekonomi Semineri'nde yaptığı ve SSCB'yi emperyalist ülkeler gibi davranmaya son vermeye çağıran konuşması sonucu "ipler kopar".

Che, uzun konuşmasında, bir halkın bağımsızlığını kazanmakla yetinemeyeceğini belirttikten sonra, emperyalizmin ekonomik egemenliğinin de sona erdirilmesi gerektiğini belirtir ve "bu yönde ilerleyen ülkeler sosyalizmi masrafa sokmaktadır" anlayışı üzerinde durur, insanlığa yönelik kardeşlik duygularının doğmasına götüren derin bir bilinç değişikliği olmadan sosyalizmin mümkün olmadığını belirtir.

Che'ye göre, hammadde fiyatlarının ucuz, makine fiyatlarının pahalı olduğu uluslararası eşitsiz değişim ilişkileri içinde, değer yasası temelinde belirlenen fiyatlardan hareket ederek karşılıklı çıkara dayalı ticaretten söz edilemez. Bu eşitsiz ticarette sosyalist ülkelerle emperyalist ülkelerin tutumu aynıdır, her iki kesim de azgelişmiş ülkelerle yapılan eşitsiz ticaretten yararlanmaktadır (Guevara, 1995, Band 3: 161).

Che, Küba'nın da aralarında bulunduğu azgelişmiş ülkelerin, emperyalizmin ekonomik baskısından kurtulmaları için, sosyalist ülkeler tarafından desteklenmeleri ve bu ülkeler arasındaki ticaretin uluslararası piyasa fiyatları üzerinden yapılmamasını ister. Aksi durumda, sosyalist ülkelerin de tıpkı emperyalist ülkeler gibi azgelişmiş ülkeleri –bu ülkelerle ticaretleri genel ticaret hacimleri içinde küçük bir oran tutsa bile- sömürmeleri söz konusudur.

Che, Küba'ya döndüğünde, ülkenin SSCB ile ilişkilerini dikkate almadan konuştuğu için eleştirilir. (Castaneda, 1997: 364-367) Küba'da artık hiçbir sorumluluğu yoktur ve zaten Bolivya'ya gitmektedir.

Küba yönetimi, SSCB karşı olmasına rağmen, Che'ye gereken desteği sağlar.

Kongo'da söz konusu olan varolan bir savaşa katılmaktı, Bolivya'da ise olmayan bir savaş başlatılmaya çalışılacaktır.

CHE VE BÜROKRASİ

Che Guevara'nın Ekonomi Yazıları'nda yer alan ve Nisan 1963'de yazılan "Bürokrasiye Karşı" (Guevara, 1995, Band 3: 9-37) yazının başlığından hareketle, sosyalist ülkelerdeki bürokrasi hakkında bazı belirlemelerde bulunduğunu düşünmek yanlış olur. Che, başında bulunduğu Sanayi Bakanlığı bünyesinde işlerin ağır yürümesine ve kırtasiyeciliğe yol açan uygulamalardan söz etmekte ve bunların nasıl ortadan kaldırılabileceği konusunda görüşlerini açıklamaktadır. Bu anlamda, Che'nin bürokrasiden anladığı, kelime anlamında bürokrasidir denilebilir. Bu tür bürokrasi her yerde vardır, sosyalizme özgü değildir. Belirli bir birim içindeki ya da birimler arasındaki ilişkinin farklı düzenlenmesiyle ortadan kaldırılabilir, en azından azaltılabilir.

Devrimi gerçekleştiren kadroyla, devrim sonrasında toplumun dönüştürülmesinde önemli görevler üstlenecek kadronun sahip olması gereken özellikler birbirinden oldukça farklıdır. Gerilla savaşına katılmış olanların daha sonra değişik alanlarda sorumluluk üstlenmeleri, devrimin güvenilir kadroları arasında bulunmaları nedeniyle tercih edilir olmakla birlikte, bu kişiler yeni konumlarının gerektirdiği eğitime ve beceriye sahip değildirler. Ek olarak, devrim sonrasında teknik elemanların önemli bir bölümü de ülkeyi terk ederek ABD'ye gitmiştir. SSCB'den gelen teknisyenler bu açığın bir bölümünü doldurmakla birlikte, sıkıntı her alanda hissedilmektedir.

Che'nin Merkez Bankası Başkanlığı (1959) ve Sanayi Bakanlığı (1961) (May, 1973: 136) da Küba'nın devrim sonrasındaki sıkıntılı durumunun sonucudur. Che tıp eğitimi görmüştür ve o güne kadar ne sanayi ne de para politikasıyla ilgilenmiştir. Che'nin bütün biyografilerinde her gece ekonomi çalıştığı bilgisi yer alır.

Durum hem ülke ekonomisi hem de Che açısından oldukça zordur. ABD ambargosu ve 1961'de Domuzlar Körfezi çıkarması başarısızlıkla sonuçlanmakla birlikte, süreklilik gösteren işgal tehdidi, Küba'nın yaşayabilmek için ekonomik ve askeri olarak SSCB ile yakınlaşmasını zorunlu kılar. Ne ki, Che, üretim birimlerinin özerkleştirilmesi, merkeziyetçiliğin azaltılması ve maddi teşvike önem verilmesi gibi önemli konularda SSCB'nin ekonomi politikasıyla önemli anlaşmazlıklara sahiptir. Harcadığı büyük çabaya rağmen ya işler yürümemekte ya da boşluk önemli görüş ayrılıklarına sahip olduğu kadrolar tarafından doldurulmaktadır.

Che, Sanayi Bakanlığı'nda bürokratikleşmenin nedenlerini sayarken, yetişmiş insan gücüne olan ihtiyacı özellikle vurgular. Burada söz konusu olan yeni Sovyet teknisyenleri ya da gerilla savaşına katılmamış Kübalı eski komünistler değil, yeni yetiştirilecek kadrolardır.

Che, Sanayi Bakanlığı'ndaki bürokratikleşmeyi üç nedene bağlar.

Birincisi: Devrimci bilinç eksikliği ya da konformizmdir. İnsanlar karşılaştıkları sorunları aşmaya çalışmaktansa, onlarla birlikte yaşamayı tercih etmektedirler.

İkincisi: Örgütlenme eksikliğidir. Bu konudaki en büyük sorun, mevcut sorunla ilgili çözüm yönteminin bulunamamasıdır. Che'nin de belirttiği gibi, örgütlenmeyi istemekle olmuyor. Nasıl örgütlenilecek, neye karşı ve hangi aşamalardan geçilerek örgütlenme yapılacaktır? Özellikle üst organların yeterli otoriteye sahip olmadıkları durumlarda verdikleri direktifler somut ve mevcut duruma uygun olmamakta ve bu da işlerin karmakarışık yürümesine neden olmaktadır.

Üçüncüsü: Teknik eleman sıkıntısıdır. Konudan anlamayan insanların saatlerce tartışması genellikle hiçbir somut sonuca yol açmıyor ve sürekli olarak sonuçsuz toplantılar yapmak giderek alışkanlığa yol açıyor. Bürokrasinin önemli özelliklerinden bir tanesi de verimsizliktir. Sürekli olarak konular hakkında konuşulur ve tartışılır ama sonuç yoktur.

Sosyalizmde bürokrasi farklı bir içeriğe sahiptir ve şu veya bu ilişkinin düzenlenmesiyle ya da yeterli eleman bulunmasıyla ortadan kaldırılabilmesi söz konusu değildir.

SOSYALİZMDE BÜROKRASİ

Che'nin dönemindeki reel sosyalizmde bürokrasinin ortadan kalkması ya da azaltılması toplumsal yapıda önemli dönüşümleri gerektirir. Bu ülkelerdeki bürokrasi, kapitalist ülkelerde aynı isimle anılan kesimden farklıdır. Burada bürokrat sadece memur değil, aynı zamanda reel ve daha da önemlisi potansiyel olanaklara sahip bir yöneticidir.

Sosyalist ülkelerde Nomenklatura olarak da anılan bu kesimin ortaya çıkma ve gelişme koşullarının incelenmesi bu yazının kapsamını aşar. (Söz konusu inceleme, "1920'den Günümüze Büyük Düşünürler Kitap Dizisi"nin ileriki ciltlerinde yer alacak olan Stalin maddesinde yer alacaktır.)

Sadece şu kadarı belirtilebilir: sosyalist ülkelerde Nomenklatura'nın sadece üst kademesinde bulunanların değil, orta kesimin de önemli bir inisiyatif alanı bulunur. Bunu, duruma göre kullanıma açık ya da kapalı potansiyel bir alan olarak değerlendirmek daha doğru olur.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda yöneticilik yetkilerini zenginleşme aracı olarak kullanmanın sonu genellikle önce azledilmek ve sonra da idam olurdu. 1960'lı ve 1970'li yıllarda bu uygulamanın yerini görevden almak, hapse atmak, tecrit etmek aldı.

1980'li yıllarda Nomenklatura'nın burjuvaziye dönüştüğü dönemde ise, devleti soyarak büyük bir hızla zenginleşenler, öncelikle daha fazla soygun imkanına sahip olanlar arasından çıkacaktı. Bir üretim biriminin yöneticisiyle herhangi bir parti üyesinin devleti soyma olanakları kuşkusuz aynı değildir.

Che Guevara bürokrasiyi kelime anlamında değerlendirirken, sosyalist ülkelerdeki durumu gerçekçi bir temelde ele alır. Bu yanıyla, reel sosyalizme yönelik olarak sistem içinde özellikle 1960'lı yıllarda gelişen sosyalist muhalefetle görüş birliği içindedir. Sorun, SSCB kurulduğu yıllarda ne yapılmalıydı, Stalin mi yoksa Troçki mi haklıydı, tek bölgede sosyalizm anlayışı doğru mudur, hızlı sanayileşme yerine Lenin'in (NEP) (Yeni Ekonomik Politika) uygulamasına devam mı edilmeliydi sorularıyla çözülemezdi. Doğrusuyla-yanlışıyla kapitalizme karşı seçenek olarak ortaya çıkmış bir sistem, kırk yılı geride bırakmış ve önemli başarılar da kazanmıştı. Bundan sonra nasıl devam edilmesi gerekirdi?

Soru, reel sosyalizmin yetersizliklerinin de belirginleştiği bir dönemde sistemin geleceğinin belirlenmesi açısından da önem taşıyordu. Üretici güçlerin geliştirilmesinde kapitalizmi gerçekten geçebilecek miyiz sorusuna, eskisi kadar güvenle "evet" cevabı verilemiyordu. Sosyalizm, üretici güçlerin geliştirilmesinde kapitalizmden geride kalmaya başlıyor ve bu durum giderek belirginleşiyordu.

Sosyalizmin 1980'li yıllarda patlarcasına ortaya çıkan sorunları yirmi yıl önce görülmüş ve çözümler aranmaya başlanmıştı.

Fritz Behrens'in (Behrens, 2010) içinde bulunduğu, özellikle aydın ve teknokrat kökenli kesim, bu soruya, üretim birimlerinin özerkleştirilmesi, küçük üretimde özelleştirme, değer yasasının etkin kullanımı gibi yanıtlar verirken; Che'nin yanıtları ters yöndeydi.

Her iki kesim de reel sosyalist sistemi veri olarak ele alıyor ve bundan sonra izlenilecek yol konusunda farklı düşünüyordu. 1960'lı yıllarda bir dünya sistemi olan reel sosyalizmi, "baştan beri bu yol izlenmemeliydi" temelinde eleştirmenin herhangi bir anlamı olmadığı konusunda iki kesim arasında görüş birliği vardı. Sonuçta bu sosyalizm önemli başarılar kazanmış ve kırk yılı da geride bırakmıştı.

İlk bakışta oldukça zıt görüşlere sahip olduğu düşünülebilecek bu iki kesimin anlaştığı önemli bir nokta daha vardır: sosyalizm tarihinde Nomenklatura ya da başka bir ifadeyle sosyalist elitlerin işlevi. Reel sosyalizmin güçlü bir dünya sistemi olmasında "bürokrasi"nin (sosyalist elitlerin) önemli payı vardır. "Başarılar işçilere, hatalar elitlere aittir" gibi bir ayrım anlamsız olmaktan öteye, ciddi değildir.

Che'nin ölümünden yirmi yıl sonra sosyalist ülkelerde, 1960'lı yıllarda reel sosyalizmi içerden eleştirenlerin iki kesimince de öngörülemeyen bir gelişme ortaya çıkmaya başlar: bürokrasinin, Nomenklatura'nın ya da sosyalist elitlerin burjuvaziye dönüşmesi...

Sosyalizmin en büyük iddiasını, üretici güçleri kapitalizmden daha hızlı geliştirme iddiasını gerçekleştiremeyeceğini 1970'li yılların sonlarında açık olarak anlayan Nomenklatura, 1980'lerden itibaren reel sosyalizmin yaşayamayacağının bilincine varır ve sosyalizm sonrası toplumdaki yerini garanti altına almak çabasına girer. Sosyalizm sonrası toplum kapitalizmdir ve kapitalizmde sağlam bir yer elde etmenin kestirme yolu da, sahip olunan olanaklardan yararlanarak devleti soymak ve hızla zenginleşmektir.

1990'lı yıllarda eski sosyalist ülkelerde (özellikle Macaristan, Polonya ve Çekoslovakya) yapılan araştırmalar, bu ülkelerdeki yeni burjuvazinin önemli oranda (adı komünist partisi olsun veya olmasın) eski yönetici partinin değişik alanlardaki önde gelen kadrolarından oluştuğunu gösterir. Orta Avrupa'nın eski sosyalist ülkelerinde Nomenklatura'nın ekonomik bölümü (üretim sürecinin her kademesindeki yöneticiler) sosyalizmden sonra gelen kapitalizmde de yerlerini büyük oranda korurlarken, politik görevlerde bulunan kesimde emekli olarak ya da köşesine çekilmeye zorlanarak tasfiye edilenlerin oranı daha fazladır.

Yukarıda adı geçen üç ülkede 1993 yılında yapılan bir araştırmaya göre ekonomik Nomenklatura'nın yüzde 70.7'si yeni düzende yerini korurken, bu oran politik Nomenklatura'da yüzde 39.3'e, kültürel No-

menklatura'da ise yüzde 44.2'ye düşmektedir (Eyal, Szelenyi, Townsley: 120).

Sosyalizm sonrası kapitalizmde politik kadro alanında ortaya çıkan boşluk, Orta Avrupa'nın eski sosyalist ülkelerinde yıllardan beri varolan sosyalizm karşıtı muhalefet tarafından doldurulurken; Doğu'ya doğru gidildikçe (Bulgaristan, Ukranya, Rusya Federasyonu) eski politik kadroların da artan oranda isim değiştirmiş makamlarda yer alarak yerlerinde kaldıkları görülür (Erkiner, 2008: 29-30).

Sosyalizm ile sosyalizm sonrası kapitalizmde elitlerin büyük oranda değişmesi değil, ülkelere göre değişmekle birlikte, önemli bir sürekliliksöz konusudur.

CHE VE TROÇKİZM

Che'nin Troçkizme yakın olduğu açıkça ifade edilmese bile, Che hakkında bu akımın yandaşları tarafından yayımlanan yapıtlarda böyle bir imaj verilir (Löwy, 1987 ve New International, 1991). Teorik olarak bakıldığında üç konuda böyle bir yakınlıktan söz edilebilir.

Birincisi: Che, Latin Amerika ülkelerinde ulusal burjuvazinin emperyalizmle işbirliği sonucu, demokratik devrimin gündemden çıktığı ve sadece sosyalist devrimin mümkün olduğu görüşündedir (Guevara, 1999: 237-239). Latin Amerika ülkelerindeki komünist partileri ise, ulusal burjuvazinin bir bölümünün de katılacağı demokratik ve ardından da sosyalist devrimden yanadırlar. Sovyetler Birliği Komünist Partisi de emperyalizme bağımlı ülkeler için aynı görüşü savunmaktadır.

Devrimin demokratik ve sosyalist aşamalara ayrılmaması, devrimin demokratik görevlerinin sosyalist devrim kapsamında ele alınması, Troçkizmin önemli özelliklerinden bir tanesidir.

İki aşamalı devrimin geniş olarak benimsendiği 1960'lı yıllarda, Che'nin, en azından Latin Amerika'da sosyalist devrimden yana olması, kendisiyle SBKP arasındaki önemli farklılıklardan birisini oluşturur.

İkincisi: Che, SSCB'yi hem içerdeki ekonomik reformlar ve hem de azgelişmiş ülkelerle ilişkileri açısından eleştirmektedir. Görüldüğü gibi, Che'nin reel sosyalizme yönelik ağır eleştirileri vardır.

Üçüncüsü: Che, değişik yazılarında sürekli vurguladığı gibi, en azından Latin Amerika'da bölgesel devrimden yanadır. ABD'nin ikinci

bir Küba'ya izin vermeyeceği ve bu nedenle de devrimin bir ülkeden ötekine yayılması gerektiği görüşündedir.

Ek olarak, Troçkistlerin söylemiyle olmasa bile, "İki üç daha fazla Vietnam" gerektiği belirlemesiyle, devrimin dünya çapında yayılmasından yana olduğu da söylenebilir. Che'nin önemli anti-Troçkist görüşleri de vardır. Maurice Zetkin ile yaptığı söyleşide Che, en azından Küba'da Troçkistlerin karşı devrimci olduklarından söz eder. Devrimci yönetimi küçük burjuva bulan Troçkistler, işçi sınıfına yönetimin devrilmesi çağrısı yapmaktadırlar (Guevara, 1995, Band 6: 182).

Ek olarak, Che'nin insan bilincinin yükseltilmesiyle tarihteki belirli aşamaların atlanabileceği ve böylece tek ülkede sosyalizmin mümkün olabileceği görüşünü de unutmamak gerekir.

Buna ekonomide katı merkeziyetçilik savunusu da eklendiğinde, Che'nin Troçki'den ziyade Stalin'e yakın olduğu söylenebilir. Che, özellikle Ekonomik Yazılar'ında Stalin'in yapıtlarından alıntılar yapar ve SSCB'nin hızlı sanayileşmesine yönelik hayranlığını da belirtir.

CHE'DEN SONRA KÜBA

Bu bölüm, iki alt bölüme ayrılabilir: sosyalist blokun dağılmasından önce ve sonra.

Küba ekonomisinin sosyalist blok olmadan çalışması 1989 öncesinde düşünülemezdi. Akaryakıttan makinelere, yiyecek maddelerinden silaha kadar çok sayıda ürün sosyalist ülkelerden ithal ediliyor; Küba'nın başlıca ihrac ürünü olmayı sürdüren şeker ise yine bu ülkeler tarafından satın alınıyordu.

Küba'nın ABD'nin yakınındaki sosyalist bir ülke olarak yaşaması, sosyalist blok için önemliydi. ABD'nin sıkı ekonomik ambargosu, bu koşullarda fazla etkili olamıyordu.

Fidel Castro, 8 Ekim 1987'de, Che Guevara'nın 20. ölüm yıldönümünde, Pinar del Rio kentinde yeni kurulan bir fabrikada yaptığı konuşmada, sosyalist blok önemli sorunlarla boğuşmakla birlikte henüz dağılmamışken, Küba'da çalışan insanların durumunu ortaya koyar.

Che Guevara yeni insanın gelişebilmesi için –üretim artışını gerekli bulmakla birlikte- önceliği moral değerlerin geliştirilmesine verir ve gönüllü çalışmayı da bu gelişmenin önemli unsurları arasında sayar.

Fidel Castro, Che'nin ölümünden 20 yıl sonra karşılıksız çalışmanın durumunu şöyle açıklar:

"... Che'nin mirasının en değerli öğelerinden biri olan, onun devrimimize katkısını oluşturan gönüllü çalışma terk edilmeye yüz tutmuş, neredeyse bir formalite olup çıkmıştı. Ancak Pazar günleri ya da bazı özel günlerde yapılır olmuştu. Bazen halk koşup geliyor, fakat düzensiz biçimde çalışıyordu, bu çalışmalarda hiçbir şey örgütlü değildi" (Guevara, Önsöz, 2005:16).

Gönüllü çalışmanın aradan geçen yirmi yılda önemli bir gelişme göstermemesinin hatta düzensizleşmesinin yanı sıra, Küba'da, öteki sosyalist ekonomilerde görülen önemli aksaklıklar da ortaya çıkmıştır. Bunların başında Büyük Ekonomik Plan hedeflerinin kağıt üzerinde kalması, çeşitli alanlarda gerçekleştirilememesi, buna karşılık rakamlar şişirilerek gerçekleştirilmiş gibi gösterilmesidir.

Sosyalist ülkelerdeki yönetimlerin rakamlarla oynamaları ya da gizlemeleri Bulgaristan'da belirli kentlerdeki hava kirliliğinin "normal" ya da "normalin biraz üzeri" gibi gösterilmesi gibi örneklerle vahim boyutlara da ulaşır. Yoğun sanayileşme sonucu havadaki zehirli maddeler normalin 17 katına kadar yükseldiğinde, halkın resmi rakamlar yerine nefes aldığında hissettiğine inanması söz konusuydu (Erkiner, 2008: 39).

Yalanın yaygın olduğu yerde yolsuzluk da kaçınılmazdır.

Fidel Castro devamla şunları belirtir:

"Eğer Che, bir gün devrimini yapmış Küba'da işletmelerin talan edildiğini duysaydı çok üzülürdü. Che, Küba'da kara geçmek isteyen, bu yüzden ikramiye, daha ne bileyim, bono, ödül dağıtan işletmeler olduğunu, bu işletmelere inşaat ve benzeri işler için teslim edilen malzemenin, sanki bu işler bitirilmişçesine satışa çıkarıldığını duysaydı çok üzülürdü. Bütün bu yolsuzlukların cumhuriyetimizin başkentinin onbeş belediyesinde, evleri onarmaktan sorumlu onbeş işletmede yapıldığını, bunun da örneklerden yalnızca biri olduğunu da söylemeliyim."

Che'nin ölümünden yirmi yıl sonra Küba'da, insanda belirginleşen olumsuz özellikler, öteki sosyalist ülkelerin insanlarında ortaya çıkanlardan farklı değildir: çalışmamak ve olabildiğince kaytarmak, devletin olanaklarını kişisel çıkarlar için kullanmak...

Küba katı ABD ambargosu ve sürekli işgal tehdidi altında yaşamakla birlikte, halkın ihtiyaçlarının önemli bir bölümü de sosyalist ülkelerin yardımlarıyla sağlanmaktadır.

Görüldüğü kadarıyla devrimin ilk yıllarındaki heyecan dalgası sönmeye yüz tutmuştur.

Burada, 1960'lı yıllarındaki sömürgecilik karşıtı mücadelelerin önemli kişilerinden birisinin, Frantz Fanon'un konuyla ilgili düşüncelerine eğilmek gerekir. Cezayirli bir psikolog olan Fanon, Afrika'daki sömürgecilik karşıtı mücadeleler hakkında yazmakla birlikte, sömürgecilik sonrası toplumların durumu hakkında da önemli saptamalar yapmıştır.

Fanon, bağımsızlığını yeni kazanan sömürgelerden söz etmekle birlikte, görüşleri, Küba gibi, uzun süredir politik olarak bağımsız olmakla birlikte, önceki yıllarda neredeyse her alanda ABD'ye bağımlı olmuş bir ülke için de geçerlidir.

Devrimden sonra halk büyük heyecan içindedir. Herkes yoğun çalışmanın gerekli olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Çalışılacak, üretilecek ve yıllardır sömürgesi olunan Avrupa ülkelerine yetişilecektir.

Bir süre sonra ise, politik bağımsızlık kazanılmış olmakla birlikte, ülke ekonomisinin önemli değişimler yaşamasının hiç de kolay olmadığı görülür. Ülke ihracatının yapısını değiştirmek oldukça zordur. (Küba'nın büyük gayret göstermesine karşın "tek ürün ihracatı"ndan (şeker) yıllarca kurtulamaması ve Che'nin özellikle istemesine karşın kömür, petrol ve demir kaynaklarına sahip olmayan ülkenin sanayileşmesinin bir türlü gerçekleşememesi gibi...)

Çalışmak, büyük çaba göstermek yetmez. Çok sayıda kalifiye eleman ve yatırım kaynakları da gereklidir.

"... insan istihdamının dışında başka şeyler de gerekiyor: her tür sermaye, teknisyenler, mühendisler, kalifiye elemanlar vb. Dürüst olalım: liderlerin azgelişmiş halklara yaptığı büyük çaba çağrısının istenen sonuçları doğuracağına inanmıyoruz. Çalışma koşulları değiştirilmezse, emperyalist güçlerce hayvan düzeyine indirgenen bu dünyanın insanlaşması yüzyıllar gerektirecektir" (Fanon, 1994: 78-79).

Küba'da Che'nin büyük önem verdiği gönüllü fazla çalışmanın zamanla azalması ve düzensizleşmesinde, insanların sadece daha fazla çalışmakla fazla bir sonuca ulaşılamayacağını anlamaya başlamaları etkili olmuştur. Gerekli teknik ve yeterli kalifiye eleman olmadıktan sonra, yo-

ğun çaba harcandığında bile ulaşılan sonuç sadece moral bozucu olmaktadır.

Beklenilen sonuç alınamayınca daha fazla gönüllü çalışmanın anlamı da kalmıyor. Fanon'un da değişik kereler belirttiği gibi, insanların ajitasyonla uzun süre diri tutulmaları mümkün değildir. Büyük bir heyecanla girilen işlerin ve harcanılan yoğun çabanın tatmin edici sonuçlar vermesi gerekir.

Ülkenin ekonomik olarak ne kadar kötü durumda olduğu, gerçek bağımsızlıkla birlikte daha açık olarak görülür. Daha önce emperyalizme bağımlılık ya da doğrudan sömürge olmak, ülkenin gerçek ekonomik durumunun görülmesini engelleyen bir perde işlevini de görüyordu. Perde kalkınca gerçek durumun tahmin edilenden daha da feci olduğu görülür (Fanon, 1994:77).

Küba'nın karşısına çıkan gerçeklik de, sosyalist ülkelerin büyük yardımlarına karşın, Fanon'un yaptığı saptamalardan farklı değildir.

1989'da sosyalist blokun dağılması ve 1991'de SSCB'nin tarihe karışmasının ardından Küba büyük bir ekonomik şokla karşılaşır. Küba'nın sonraki yıllarda izlediği gelişme yolunun Che'nin sosyalist toplumun gelişmesiyle ilgili görüşlerine ters olması fazla bir anlam taşımaz. Che'nin görüşleri, Küba'ya her konuda destek olan sosyalist bir bloğun varlığı koşullarında geçerlidir. Adaya yabancı yatırımcıların çağrılması, ABD Dolar'ının Küba parası Peso yanında ikinci para birimi olarak kabul edilmesi, ABD'deki çok sayıda Kübalı göçmenden gelen Dolarların belirli kişilerin elinde toplanması ve toplumda önemli bir gelir eşitsizliğinin ortaya çıkması, sadece dövizle alışveriş yapılabilen mağazaların açılması ve son olarak da küçük mal ve hizmet üretiminin özelleştirilmesi...

Bunları, kendisini halen sosyalist olarak tanımlayan Küba'nın yaşama savaşının zorunlu uygulamaları olarak görmek mümkündür.

Küba sosyalizminin öteki sosyalist ülkelerden farklı özellikleri bulunmakla birlikte, bunlar, Che'nin görüşlerinin önemli oranda hayata geçirilmesi sonucu ortaya çıkmış özellikler değildir.

Küba'nın sosyalist elitlerinin, özellikle de 1989 sonrasında sosyalist sistemin çözülmesi sonucu ülkenin derin bir ekonomik krize girmesiyle birlikte burjuvaziye dönüşmemiş olmasının nedenini, ABD'deki Kübalı göçmenlerin varlığında aramak gerekir. Küba'nın devrimden önceki burjuvazisi ABD'ye gitmiş ve ağırlıkla Florida'ya yerleşmiştir. Küba'da reji-

min yıkılması için sürekli çalışmakta, ABD ambargosunun gevşemeden sürmesini savunmakta ve beklemektedir. Küba'nın sosyalist elitleri isteseler bile burjuvaziye dönüşemezler, zira burjuvazi –komşu ülkede de olsa- zaten vardır ve beklemektedir.

Küba'nın 1989 öncesindeki sosyalist ülkelerden önemli bir başka farklılığını da "devri sabık" tehlikesi oluşturuyor. Hiçbir eski sosyalist ülkede, halkın sosyalizm döneminde edindiği ev gibi taşınamaz mallar, kapitalizme dönüşten sonra kendilerinden alınarak devrim öncesindeki ilk sahiplerine geri verilmedi. Bu olanağın en fazla bulunduğu Federal Almanya Cumhuriyeti'nde bile, Demokratik Almanya Cumhuriyeti (DAC) döneminde o bölgedeki mallarına el konulan ve Batı'ya göç eden ailelerin mallarını geri alma talebi, Anayasa Mahkemesi tarafından "DAC ayrı bir devlettir" gerekçesiyle reddedildi.

Küba'da rejimin yıkılıp ABD'deki burjuvazinin –elindeki tapularla- geri gelmesi durumunda ise, devri sabık yaratılacaktır.

Küba'nın –ek faktörlerin yanı sıra- sosyalizmin çerçevesinden çıkmamaktan başka geleceğinin olmamasında bunlar önemli etkenlerdir.

CHE, YAŞAMAYAN VE ÖLMEYEN

Che Guevara, 9 Ekim 1967'de, Bolivya'da yakalandıktan bir gün sonra öldürüldü ve sonraki yıldan başlayarak dünyanın her tarafında adı ve fotoğraflarıyla başkaldırı ve daha fazla özgürlük talebinin sembolü oldu.

Bu sembol kırk yıldan fazla zamandır varlığını sürdürüyor. Belirli bir dönemde sembol olmayı geride bırakmanın yanı sıra, belirli bir kesimin –devrimcilerin- sembolü olmayı da aştı. Che, "küreselleşmiş dünya"da insanlığın sembol isimlerinden birisi oldu.

Castaneda, Che'nin "tam zamanında öldüğünü", 1965'de Kongo'da ölseydi böylesine sembolleşemeyeceğini söyler (Castaneda, 1997: 486). Che'nin öldürülmesinden kısa süre sonra, Vietkong'un büyük "Tet" saldırısı başlar ve ABD'nin Vietnam'daki savaşı kaybedeceği ilk kez açık olarak görülmeye başlanır. Ardından çok sayıda ülkede özgün özelliklerle gerçekleşen 68 gelir.

Castaneda'nın açıklaması önemli olmakla birlikte, Che'nin 68'de ve sonrasındaki yıllarda önemli bir sembol isim olmasını açıklamakta yetersizdir. Che, hayat çizgisiyle, bir neslin özlemlerini kendisinde sembolleş-

tirmiştir, ama, yine de 68 ile bitmeyen, daha sonra 40 yıl süren ve halen de bitecekmiş gibi görünmeyen bir sembol olabilmek için önemli ek nedenler gereklidir.

Herkesin kendisine ait bir Che'si vardır. Che resimli tişört giymek, evine Che'nin fotoğrafını asmak için devrimci olmak gerekli değildir. "Ölüm nereden ve nasıl gelirse gelsin" diye başlayan Che'nin ünlü cümlesi, Beşiktaş taraftarlarınca da değiştirilerek kullanılabiliyorsa, Che'de herkese hitap eden bir yan var demektir.

Castaneda, Che'nin kültürün ayrılmaz bir parçası durumuna geldiğini belirtirken haklıdır, ama bu kültürü sadece 68'e ve 68'de yaşanılan büyük kültürel değişimin günümüzdeki uzantılarına bağlamak doğru olmaz.

Che, önemli bir tarihsel şahsiyet olmak için başarılarla dolu bir hayat şart değildir, saptamasını doğrular. Che'nin hayatı başarıdan çok başarısızlıklarla doludur. Küba devriminin önderlerinden birisi olması dışında başarısı yoktur. Gerilla savaşı anlayışı sınırlı bir başarının ötesine geçememiş, sosyalist ekonomi konusundaki görüşlerini Küba'da bile hayata geçirememiş, insan bilincinin değiştirilmesinin büyük önemini yeterince anlatamamış ve SSCB'nin reel sosyalizm anlayışına karşı tutumu etkili olamamıştır.

Che'yi yıllar sonrasına kadar taşıyan, başarısızlık belirleyici olsa bile yeterince başarıyı da içeren hayat tarzıdır. Che, her insanda bilinçli ya da bilinçsiz olarak varolan "hayatın karşısında cesur olabilecek miyim?" sorusuna cevap verir. Hayatın karşısında cesur olabilmeyi devrimcilik kapsamında görmemek gerekir. Burada cesaretin toplumsal bir işlevi olabileceği gibi, bireysel sınırlar içinde de kalabilir. Hayatın karşısında cesur olabilen insan, aynı zamanda kendini gerçekleştirebilen, en azından bunu ciddi olarak deneyebilen insandır.

İnsanın kendisini gerçekleştirmesi, sahip olduğu bütün yetenekleri sonuna kadar geliştirebilmesi demektir. Ne ki, insanın yeteneklerinin sınırlarına çarpması için, o sınırı aşmayı denemiş olması gerekir. Başka türlü o sınıra ulaşabilmek mümkün değildir.

İnsanın yeteneklerinin sınırını aşması, aynı zamanda başarısızlık anlamına gelir. Hayatın karşısında cesur olmak, kendini olabildiğince gerçekleştirmeye çalışmak, başarısızlığın faturasını ödemeyi de göze almak demektir.

Che, gerilla savaşından sosyalist ekonominin işleyiş kurallarının belirlenmesine, insan bilincinin öneminden reel sosyalizmin eleştirilmesine kadar, birçok alanda, gerek kendi yeteneklerini aşmasından ve gerekse de koşulların yeterince elverişli olmamasından dolayı sınırlara çarpmıştır.

Sınırlara çarpmak, önce o sınırlara kadar gidebilmeyi gerektirir. Buradan hareketle, Che'nin başarısızlıklarının, başarılarının üzerinde yükseldiği söylenebilir.

Düşündüğü gibi yaşamak, yapmak istediklerini yapmak ya da en azından onları yapmayı ciddi olarak denemek; kısacası hayatın karşısında cesur olabilmek...

Che, hayat tarzıyla bunu göstermiş ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir sembol haline gelmiştir.

Koşullara göre bu sembol, devrimciliğe ve genel olarak politik mücadeleye uzak hayat tarzlarına da tercüme edilebilir.

Che, değişik hayat tarzlarına tercüme edilebilen kültürel bir semboldür. Böyle bir sembolün insanlığın en eski ideolojisi olan dinden tümüyle bağımsız olması düşünülemez. Che, ateisttir, ama bu durum öldürüldükten sonra çekilen fotoğraflarında yüzünün İsa'ya benzetilmesini engellememiştir. Çok sayıda Hıristiyana göre Che de, tıpkı İsa gibi, insanlığın kurtuluşu yolunda öldürülmüştür. Che ve İsa'nın kurtuluş anlayışlarının birbirinden çok farklı olması, özellikle Latin Amerika ülkelerinde Che'nin İsalaştırılmasına engel olmamıştır.

Her hayat tarzına, her dönemin koşullarına uyarlanabilecek kültürel bir sembol olarak Che, daha uzun yıllar yaşayacak gibi görünüyor.

SONUÇ

Che'den bugüne kalan, 20. yüzyıl sosyalizminin 21. yüzyıla devrettiği büyük sorudur: yeni insan nasıl şekillenebilir?

Yeni insandan kastedilen; kimliğini başka insanlara karşıtlık ve düşmanlık temelinde oluşturmayan, kendi özgünlüklerine sahip olarak kendisini toplumla bütünleştirebilmiş insandır. Güçlü bir bireydir, ama bireyci değildir. Kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla bütünleşmiş olarak düşünür.

Marx ve Engels'in 1848'de Komünist Manifesto'yu yayımlamalarıyla başladığı kabul edilen "bilimsel sosyalizm"in amacı da, böyle bir insanın oluşturulmasıydı. Che, uzun bir süreçte şekillenecek bu insana, "komünist toplum insanı" adını verir. Burada sorun isimlendirmeden ziyade, böyle bir insanın nasıl oluşabileceğidir.

Üretim araçlarında kolektif mülkiyet, yeni insanın oluşmasının olmazsa olmaz koşuludur. Üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılması, işgücünün meta olmaktan çıkması, işsizlik ve gelecek korkusunun ortadan kaldırılması ve sonuçta herkese eşit oranda kendini geliştirme olanağının sağlanması, toplumsal yaşamın her alanının –eğitim dahil- bu yönde düzenlenmesiyle, zaman içinde yeni insan oluşacaktır.

Che, bunların tümünü gerekli bulmakla birlikte, yeni insanın şekillenmesinde yetersiz oldukları görüşündedir. Che, insanın, tarihin objektif yasaları ve yaşanılan toplumsal koşulların belirlediği bir varlıktan ibaret olmadığını savunur. Toplumsal koşulların değiştirilmesi yeni insanın şekillenmesi için yeterli değildir.

20. yüzyılın "reel sosyalizm"inde; üretim araçlarında özel mülkiyetin bulunmamasının ve bunun değişik toplumsal alanlardaki yansımalarının, yeni insanın şekillenmesinde yeterli olduğu düşünülüyordu.

Che Guevara, 1960'lı yılların ilk yarısında sık sık ziyaret ettiği sosyalist ülkelerde, yeni bir insanın oluştuğunu, ancak bu insanın tüketim düşkünü ve bireyci kapitalist ülke insanından çok da farklı olmadığını görmüş ve yeni insanın şekillenmesi konusundaki farklı düşüncelerini pekiştirmiş olsa gerektir.

Che, üretim birimlerinin özerkleştirilmesine ve maddi teşvik uygulamasına önem verilmesine, yeni insanın oluşumunu engelleyecekleri temelinde karşı çıkar. Che, dönemin reel sosyalist ülkelerinde yaygın düşünce olan, daha fazla tüketim-daha gelişmiş insan ilişkisini reddeder. Üretimin kalite ve miktar olarak artması gerektiğini savunurken, bunu, yeni insanın oluşumunda gerekli koşullardan sadece bir tanesi olarak değerlendirir.

Che'nin cevabı nedir?

Gönüllü ek çalışma, enternasyonalizm ve maddi teşviklerin giderek tasfiye edilmesi; üretim artışında esas olarak insanın moral değerlerinin yükseltilmesine dayanılması...

Bu yanıtın yeterli olmadığı ve uygulanmasında da önemli sorunların ortaya çıktığı, Che'nin Küba'da üst düzeyde sorumluluk taşıdığı dönemde bile ortaya çıkmıştı.

Burada dikkati çeken nokta şudur: Che, üreticilerin demokratik örgütlenmesinden söz etmez. Marx'ın sosyalizm anlayışında önemli yer tutan, "özgür üreticilerin gönüllü birliği" ve buradan hareketle yerel örgütlenmelerin --özellikle de belediyelerin- önemli yetkilere sahip olması ve bu vasıtayla insanların kendi yaşamları hakkında **doğrudan** karar almaları ve uygulamaları, Che'nin sosyalizm anlayışında yer bulmaz.

Che, "özgür üreticilerin gönüllü birliği"nin topluma yayılmasından ve buradan hareketle devletin önemli oranda işlevini kaybetmesinden söz etmez.

Che, son sınırına kadar zorlamakla birlikte, realist bir teori ve pratik insanıdır. ABD'nin yanı başında katı ambargo uygulaması ve işgal tehdidi altında bulunan küçük bir ülkede, Küba'da, merkeziyetçiliğin gevşetilmesinin ve devletin işlevlerinin artan oranda azalmasının mümkün olmadığını düşünmüş ve bu nedenle de bu önemli saptamadan hiç söz etmemiş olsa gerektir.

Devrimin yayılması için bu denli çabalamasında, yeni insanın oluşması sorununun ancak varolandan daha geniş bir çerçevede gerçekten çözülebileceğini düşünmesinin önemli etkisi vardır. Ne ki, bu düşünce realist soruyu ortadan kaldırmıyor: kapitalizmin, onu ortadan kaldırmak için harcanan tüm çabalara karşın, güçlü bir sistem olarak sosyalizmle birlikte varolduğu koşullarda, yeni bir insanın oluşumu için neler yapılabilir?

Che'nin cevap aradığı soru gerçekte budur.

19. yüzyıl sosyalizminde, iki sistemin birlikte yaşaması öngörüsü söz konusu olmadığı için, böyle bir soru yoktur. 20. yüzyıl sosyalizmi ise, bu soruya yanıt bulamamış ya da bulduğu yanıt doğru çıkmamıştır.

Che'nin cevabını aradığı soru 21. yüzyıla kalmıştır.

"Özgür üreticilerin gönüllü birliği"nin ve buradan hareketle ekonominin ve devletin topluma geri verilmesinin uygulamada içerdiği büyük sorunlar, dizinin ileride yayınlanacak kitaplarından birisinde yer alacak olan Alex Demirovic'in görüşleri açıklanırken ele alınacaktır.

Kaynakça

BEHRENS, Fritz: *"Man kann nicht Marxist sein, ohne Utopist zu sein..."*, Hamburg, VSA-Verlag, 2010.

CASTANEDA, Jorge: Che Guevara, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1997.

ÇAYAN, Mahir: *Toplu Yazılar*, İstanbul, Su Yayınları, 2008.

ERKİNER, Engin: *1989 Berlin Duvarı*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005

ERKİNER, Engin: *Transformation in Bulgarien*, Saarbrücken, VDM Verlag, 2008.

ERKİNER, Engin: *Küba'dan Türkiye'ye Öncü Savaşı*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

EYAL, Gil; SZELEN, Ivan; TOWNSLEY, Eleanor: *Making Capitalism without Capitalists*, London, Verso, 1998.

FANON, Frantz: *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul, Sosyalist Yayınlar, 1994.

FRYDMAN, Roman; MURPY, Kenneth; RAPACZYNSK, Andrzej: *Capitalism with a Comrade's Face*, Budapest, 1998.

GERASSI, John: *Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara*, New York, Clarion, 1968.

GUEVARA, Che: *Der Neue Mensch*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Band: 6, Bonn, Pahl-Rugenstein, 1995.

GUEVARA, Che: *Schriften zum Internationalismus*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Band: 4, Bonn, Pahl-Rugenstein, 1997.

GUEVARA, Che: *Aufsätze zur Wirtschaftspolitik*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Band: 3, Pahl-Rugenstein, 1995.

GUEVARA, Che: *The African Dream*, London, The Harvill Press, 1999.

GUEVARA, Che: *Ekonomik Yazılar*, İstanbul, Yar Yayınları, 2005.

MAY, Elmar: *Che Guevara*, Hamburg, Rowohlt, 1992.

Merkel, Wolfgag (Hrsg.): *Systemwechsel I-II-III*, Opladen, Leske und Budrich, 1996.

REY, Romeo: *Im Sternzeichen des Che Guevara*, Hamburg, VSA-Verlag, 2008.

GENEL KAYNAKÇA

ALTVATER, Elmar; HIRSCH, Nele; NOTZ, Gisela; SEIBERT, Thomas: *1968*, Hamburg, VSA-Verlag, 2008.

ANDERSON, J. Lee: *Che Guevara*, London, Bantam Press, 1997.

BEHRENS, Fritz: *"Man kann nicht Marxist sein, ohne Utopist zu sein..."*, Hamburg, VSA-Verlag, 2010.

CASTANEDA, Jorge: *Che Guevara*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1997.

ÇAYAN, Mahir: *Toplu Yazılar*, Ankara, Su Yayınları, 2008.

CORMİER, Jean: *Che Guevara*, İstanbul, Can Yayınları, 1997.

DEPPE, Frank: *Politisches Denken im Kalten Krieg*, Hamburg, VSA-Verlag, 2008.

ERKİNER, Engin: *1989 Berlin Duvarı*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005

ERKİNER, Engin: *Transformation in Bulgarien*, Saarbrücken, VDM Verlag, 2008.

ERKİNER, Engin: *Küba'dan Türkiye'ye Öncü Savaşı*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

EYAL, Gil; SZELEN, Ivan; TOWNSLEY, Eleanor: *Making Capitalism without Capitalists*, London, Verso, 1998.

FANON, Frantz: *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul, Sosyalist Yayınlar, 1994.

FRYDMAN, Roman; MURPY, Kenneth; RAPACZYNSK, Andrzej: *Capitalism with a Comrade's Face*, Budapest, 1998.

GERASSI, John: *Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara*, New York, Clarion, 1968.

GONZALES, Mike: *Che Guevara und die kubanische Revolution*, Frankfurt am Main, Aurora, 2009.

GUEVARA, Che: *Der Neue Mensch*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Band: 6, Bonn, Pahl-Rugenstein, 1995.

GUEVARA, Che: *Schriften zum Internationalismus*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Band: 4, Bonn, Pahl-Rugenstein, 1997.

GUEVARA, Che: *Aufsätze zur Wirtschaftspolitik*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Band: 3, Pahl-Rugenstein, 1995.

GUEVARA, Che: *The African Dream*, London, The Harvill Press, 1999.

GUEVARA, Ernesto: *Kubanisches Tagebuch*, Köln, Kiwi, 2008.

GUEVARA, *Che: The Economics of Revolution*, London, Macmillan, 2009.

GUEVARA, Che: *Ekonomik Yazılar*, İstanbul, Yar Yayınları, 2005.

HOFFMANN, Bert: *Wirtschaftsreformen in Kuba*, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, 1994.

KOENEN, Gerd: *Triumpfade der Weltrevolution*, Könl, Kiepenheuer-Witsch, 2008.

MAY, Elmar: *Che Guevara*, Hamburg, Rowohlt, 1992.

Merkel, Wolfgag (Hrsg.): *Systemwechsel I-II-III*, Opladen, Leske und Budrich, 1996.

LÖWY, Michael: *Che Guevara*, Frankfurt am Main, ISP, 1987.

MARTINI, Mareike; STOPP, Tina: Kuba – Eine Insel zwischen ökonomischen Zwängen und ideologischen Träumen, Franfurt am Main, Peter Lang, 2006.

REY, Romeo: *Im Sternzeichen des Che Guevara*, Hamburg, VSA-Verlag, 2008.

RODRİGUEZ, Carlos Rafael; TABLADA, Carlos; BARNES, Jack; CLARK, Steve; WATERS, Mary-Alice: *Che Guevara, Cuba and the Road to Socialism*, New York, New International, 1991.

TAIBO, Paco İgnacio II, *Die Biographie des Ernesto Guevara*, Hamburg, Nautilus, 1997.

TABLADA, Carlos: *Che Guevara-Economics and Politics in the Transition to Socialism*, New York, Pathfinder, 2000.

VOSLENSKY, Michael: *Sterbliche Götter-Die Lehrmeister der Nomenklatura*, Frankfurt-Berlin, 1991.

TÜRKÇEDE CHE GUEVARA

Che Guevara'nın bütün yazılarının yanı sıra söyleşileri ve bazı konuşmaları Nadiye R. Çobanoğlu'nun çevirisiyle sekiz kitap olarak 1991 yılında Yar Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Kitaplar; *Askeri Yazılar, Savaş Anıları, Politik Yazılar, Bolivya Günlüğü, Sosyalizm ve İnsan, Savaşçıya Pratik Öğütler, Sosyalizme Doğru, Ekonomik Yazılar, Yaşamöyküsü-Röportajlar-Mektuplar* adlarını taşımaktadır.

Che Guevara'nın yazıları 2008 ve 2009 yıllarında Everest Yayınları tarafından farklı başlıklar ve farklı çevirmenlerle yeniden yayımlandı.

Ek olarak Che'nin bazı yazıları tek kitap olarak değişik yayınevleri tarafından yayımlandı. Örneğin Şiirler, Adnan Özer çevirisiyle 2005 yılında Yar Yayınları, Savaş Anıları, Seçkin Selvi çevirisiyle 1999 yılında Çivi Yazıları tarafından yayımlandı.

Che Guevara'nın tanınmış biyografileri bulunuyor. Bunların arasında yeni bir şey söylemeyen biyografiler bulunduğu gibi, titiz bir araştırmaya dayanan yapıtlar da yer alıyor.

Che'nin en bilinen biyografisi John Lee Anderson tarafından yazılmış ve *Che Guevara: Devrimci Bir Hayat* başlığıyla 2005 yılında Yavuz Alagon tarafından Türkçeye çevrilmiş ve İthaki tarafından yayımlanmıştır.

Dizin

A

Açık ahlak, 515, 553
Adalet, 4, 5, 7, 13, 23, 24, 25, 26, 361
Adalet duygusu, 7
Adalet teorisi, 4, 5, 13, 23, 24, 25, 26, 27, 40, 41, 55
Adaletin iyiye önceliği, 7, 27
Adaletin önceliği, 39
Adil tasarruf ilkesi, 32
Adilin iyiye önceliği, 16
Ahlak ve dinin iki kaynağı, 515, 516
Ahlaki bireycilik, 87
Ak yazı, 167, 169, 213
Akademik eleştiri, 194, 195, 196, 197
Akıl çabası, 515
Algı nesnesi, 301, 312, 313, 320, 329, 331
Alışkanlıklara dayalı hafıza, 529
Anamnez, 148
Anarşist eylem kuramları, 120
Anlambirim, 190, 199, 208
Anlambirimcikler (kişinin sesi), 208
Anti –pozitivist, 387, 388
Arabuluculuk vasfı, 66, 128
Aracılık fonksiyonu, 66
Araştırma izlenceleri, 417, 418
Ardışıklık, 514
Arzu, 376, 489, 503, 504
Arzu felsefesi, 156
Asal gerilim, 386, 406, 424, 429
Asıl hafıza, 528, 530
Aşk, 150, 157, 158, 164, 166, 172, 207, 222, 224, 234, 238, 437
Atopik, 146, 234
Aydınlanma, 84, 246, 365, 491, 502, 508

B

Bağımlılık, 106, 121, 123, 126, 127, 339, 605
Bağımlılık tezi, 96, 105, 123, 124, 126
Bağıntı, 181, 192, 206, 248, 270, 276, 294, 295, 97, 303, 304, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 369, 370
Bağıntı formları, 248, 249, 297, 316, 317, 323, 326
Bağıntı formu, 270, 318, 321
Bağlanma, 486, 488
Bağlayıcı sebep, 116, 121
Barış, 24, 45, 54, 81, 340, 460, 503, 582, 583
Barış içinde bir arada yaşama, 81, 583
Basit eşitlik, 44
Beden, 173, 217, 222, 224, 228, 233, 303, 304, 542, 543, 544, 555, 560
Beden –ruh ilişkisi, 276, 303, 304
Ben, 15, 162, 163, 223, 224, 225, 527, 528
Ben –özne tasarımı, 527
Ben tasarımı, 527, 529
Bendeki sen, 306
Bergson felsefesi, 519, 520, 525, 528, 549, 555, 556, 560
Beyin ve düşünme, 515
Biçimsel adalet, 27, 28
Bilgi, 338, 415,
Bilgi kuramsal anarşizm, 419
Bilim, 221, 333, 341, 385, 390, 414, 434, 457, 522
Bilim felsefesi, 245, 385, 386, 387, 388, 390, 415, 416, 424, 425, 430
Bilim olmayan, 415

Bilimsel devrimler, 389, 390, 399, 406, 409, 411, 414, 420,
Bilimsel devrimlerin yapısı, 385, 388, 389, 390, 406, 420, 422, 424, 427
Bilimsel yöntem, 184, 190, 232, 387, 456, 521
Bilimsellik ölçütü, 387, 388, 417, 418, 422
Bilincin birliği, 311, 380
Bilincin esası, 527, 542
Bilincin iç tarafı, 527
Bilinç, 528
Bilinç halleri, 545
Bilinç ve hayat, 515, 544, 545
Bilinçsiz bir vatan, 478
Bilinmezlik peçesi, 8
Bir şeyden özgürlük, 21
Bir şeye özgürlük, 21
Birey, 14, 15, 17, 393
Bireysel özgürlük, 13, 16, 19, 82, 84, 91, 96
Birikimsel ilerleme, 414
Birinci doğa, 177, 178, 179
Birincil dil dizgesi, 180, 181, 184, 199, 205
Birincil gösterge dizgesi, 179
Birincil sebepler, 65, 66, 76, 77, 78, 79, 126
Biyolojik hayat katmanı, 527
Brecht tiyatrosu, 152, 172, 173
Bunalım dönemi, 389, 391, 400, 414
Bürokrasi, 24, 597, 598, 599, 600
Bütün, 147, 222, 549

C - Ç

Canlı fikirler, 527
Canlı zaman, 526, 545
Cassierin hareket noktası, 257, 273
Cehalet peçesi, 6, 8, 11, 15, 17, 18, 29, 35, 37, 38, 41, 48
Cemaatçilik, 83
Cennetten kovulma, 480
Cinsellik, 204, 207
Cogito Ergo Boom, 487
Çatışan sebepler, 71, 77, 78
Çelişki, 54, 292, 299, 340, 446, 483, 486, 496 541, 572
Çoğulculuk, 7, 13, 45, 49, 81, 84, 88, 95, 96, 130
Çok kültürlülük, 81, 130

D

Dağıtıcı adalet, 6, 10, 17, 34, 39
Dahil edicilik tezi, 107
Değer (anlam), 187
Değer kuramı, 67
Değer önermeleri, 70
Değer teorisi, 65, 88, 94
Değer yasası, 584, 590, 591, 592, 593, 596, 599
Dekadans, 481
Deney bilimleri, 415
Deontik önermeler, 70
Derin ben, 529, 550, 555
Devlet, 7, 15, 19, 22, 58, 460, 568, 581
Devrim, 183, 297, 412, 566, 568, 569, 572, 577, 578, 579, 586, 597
Devrimci pratik, 572
Devrimci teori, 572
Devrimci teorik ve pratik, 572
Devrimsel gelişme, 412
Dışlayıcı, 42, 66, 75, 77, 78, 79, 80, 108, 117, 118, 120, 127
Dil, 167, 169, 171, 176, 211, 212, 215, 225, 253, 351, 353, 375, 376, 474, 505,
Dil düzlemi, 188, 205, 206

Dilsiz ve çıplak insan, 480
Din, 248, 275, 334, 339, 343, 493
Dinamik din, 515, 554
Dinin iki kaynağı, 515, 516, 554, 560
Disiplin matrisi, 391, 422
Diyalektik, 199, 266, 270, 341, 441, 485, 492, 550, 552, 576
Diyalektik bir paradoks, 485
Dogmatik yanlışlamacılık, 417
Doğa, 30, 175, 178, 250, 255, 332, 363, 386, 393, 426, 442,
Doğal adalet ödevi, 55, 56
Doğal hukuk ilkeleri, 27
Doğalaştırma, 150, 183
Doğmuş olmak, 479, 480, 482, 487
Doğrulamacı, 417, 420
Doğrulanabilirlik, 387, 388
Doğruluk, 10, 14, 20, 40, 262, 277, 336, 361, 364, 388
Düşman, 506, 580
Düşünce ve devingen, 516, 560
Düşünme, 169, 266, 278, 288, 311
Düşünsel olan, 257, 271, 272, 273, 299, 300, 356
Düzanlam, 205

E

Edim felsefesi, 65, 66, 72
Egzistansiyalist, 545
Élan vital, 535, 547, 556
Eleştirel felsefe, 252, 298
Eleştirel mesafe, 167, 168, 223
Eleştirellik, 235, 415
Eleştiri, 193, 194, 195, 196, 197, 221, 231, 240, 245, 250, 251, 252, 352, 418, 420, 421, 422
Entelektüalizm, 502, 523, 555, 556
Enternasyonalizm, 580, 587, 593, 594, 595, 607
Erotizm, 215, 217, 218
Estetik, 169, 173, 174, 203, 250, 253, 306, 314, 315, 326, 339, 372, 412, 479, 494, 500, 520, 548, 550, 552
Estetiksel –öncesi, 306
Eş ölçüştürülemezlik, 412, 422, 425
Eşitliğin adaletin özü olarak tanımlanması, 24
Eşyaya anlam yüklemek, 480
Etki (influential) otorite, 114
Evrensel –yaratıcı –dinamik, 547, 548, 549, 550, 551, 552
Evrimcilik, 513, 515, 524, 607
Eylem faktörleri, 77
Eylem saiki, 77
Eylem sebebi, 64, 65, 75, 79, 80, 115, 116, 117, 121, 127, 131
Eyleme temelleri, 77
Eylemsizlik yasası, 340
Ezilenlerin dili, 183

F

Fail –tarafsızlık, 92
Fark ilkesi, 9, 17, 26, 36
Faydaya dayalı etik, 13
Felsefe, 258, 266, 334, 354, 362, 375, 368, 377, 378, 379, 454, 477, 479, 497, 524, 533, 555, 558, 559, 561
Felsefenin görevi, 524
Fenomen, 555, 556,
Fiili (de facto, effective) otorite, 103
Finalite, 534, 537
Finalizm, 534, 535, 539, 555, 556
Fotograf, 227,. 228, 229, 230

G

Geçmiş, 408, 413, 531,
Gelecek, 32, 364, 392, 457
Geleneksel mantık teorisi, 283

Gelişmiş kişisel örnekler, 587
Gerçek süre, 527
Gerçek zaman, 514, 526, 527
Gerçekçi gelir kıyaslamaları, 37
Gerçeklik ve görünüş, 273
Gerilla savaşı, 565, 566, 570, 571, 573, 574, 576, 577, 578, 579, 584, 589, 595, 607
Göçebe, 478
Gönderge, 179, 187, 230
Gönüllü ek çalışma, 587, 588, 609
Görünen anlam, 181
Görünmeyen anlam, 181
Gösteren, 10, 53, 64, 124, 158, 173, 179, 180, 181, 182, 187, 210, 215, 216, 229, 256, 271, 289, 292, 317, 318, 322, 333, 353, 362, 402, 420, 458, 484, 531, 597
Gösterge, 145, 147, 156, 179, 180, 181, 182, 187, 188, 203, 204, 227
Göstergebilim, 151, 179, 184, 185, 188, 189, 190, 233
Gösterilen, 33, 179, 180, 181, 190, 202, 210, 212, 247, 276, 332, 398, 403, 463

H

Hafıza, 303, 359, 373, 447, 514, 526, 528, 529, 530, 531, 532, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 557
Hak, 12, 15, 18, 20, 41, 50, 84
Hak ediş olarak adalet, 18
Hakikat, 482 493, 522, 523
Hakkaniyet olarak adalet, 4, 23, 25, 36, 39, 40
Haklara dayalı etik, 4
Hakların yararı önceliği, 39
Halk savaşı, 566, 570, 573, 574, 575, 576, 577
Hatıra, 530, 531
Hayat, 521, 525, 540, 551, 566
Hayat hamlesi, 515, 520, 527, 535, 537, 538, 539, 543, 547, 548, 551, 552, 556
Haz, 34, 166, 217, 219, 220, 234,
Hermeneutic kod (gerçeğin sesi), 208
Hınç ve nefret, 479, 480, 508
Hiçlik, 484, 485, 496, 500, 506
Hiyerarşi, 95, 96, 363
Hukuk devleti, 10, 24, 25, 27, 28, 53, 139, 141, 361, 362
Hukuk kavramı, 63
Hukuki (ahlaki) yükümlülük, 67
Hukuki pozitivizm, 63, 66, 110, 141
Hukukun normatifliği, 109, 110
Hukukun otoritesi, 63, 64, 98, 102, 104, 111, 131

I

İçerik, 116, 271, 309, 325
İçeriksel -değerlendirici analiz, 65
İçgüdü, 502, 524, 532, 533, 535, 538, 540, 546, 550, 553, 558
İdeoloji, 35, 160, 175, 177, 178, 188, 197, 199, 212, 228, 232, 235, 478
İdoller, 498
İfade algısı, 249, 300, 303, 305, 306, 373
İkinci doğa, 178, 179, 181
İkincil dil dizgesi, 180, 181
İkincil gösterge dizgesi, 179
İkincil sebepler, 66, 76, 77, 78, 79, 126
İktidar, 53, 117, 118, 119, 212,
İleri doğru kaçmak, 237
İlerlemeci bilim anlayışı, 412
İlinek, 265, 268, 279, 347
İlişki, 317, 318
İlişki formu, 317, 318, 322
İlke, 283, 285, 292
İmge, 149, 154, 222, 225, 230, 286, 326

İnceltilmiş yanlışlama, 417
İnsan, 20, 95, 226, 331, 366, 367, 485, 549, 550, 551, 552, 553, 590, 607, 608
İnsan hakları, 20
İnsanın ayrıcalığı, 528
İnsanın karakteristik özelliği, 248
İntihar, 74, 158, 224, 476, 480, 492, 497, 498, 499, 500, 505, 506, 507, 508
İradede determinizm, 528
İradeye dayalı eylem, 64
İşçi sınıfı, 585
İyi, 7, 9, 12, 14, 18, 19, 480,
İyilik, 19, 68, 480, 548

K

Kabuk ben, 527, 528
Kabuk hafıza, 530
Kamu, 45, 46
Kamusal akıl, 4, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47
Kamusal alan, 5, 42, 45, 46, 47, 48
Kamusal tartışma alanı, 46
Kapalı ahlak, 553, 554
Kapasite yaklaşımı, 36
Kapitalist olmayan yol, 581, 582
Kararsız denge, 575, 577
Karmaşık eşitlik, 44
Karşı –tümevarım, 419
Karşılaştırılabilirlik, 92, 423
Karşıtlık, 45, 50, 255, 256, 258, 263, 266, 270, 271, 273, 298, 308, 311, 483, 506, 608
Kasıtlı eylem, 73, 74
Katı sonuççuluk, 91, 92
Kavram, 7, 53, 181, 183, 187, 250, 286, 287, 289, 292, 293, 315, 328, 369, 381,
Kavram oluşturma, 284, 292, 293, 294
Kavram oluşumunun ilkesi, 285, 292
Kavram teorisi, 284, 295, 379
Kavramsal analiz, 104, 105
Kavramsal –betimleyici çözümlemeler, 65
Kavramsal pratik felsefe, 65
Kaynaklar tezi, 107, 108, 109, 110
Kendine anlam katmak, 480
Kesin sebep, 76
Kibir, 499
Kimliklenme pratiği, 191
Kişi düzeyinde adaletsizlik, 21
Kişisel esenlik, 88
Kişisel otonomi, 84, 85, 86, 87
Kolektif, 22, 26, 46, 80, 82, 86, 87, 588, 609
Komünist parti, 572, 573, 575, 576, 578, 579, 582, 600, 601
Komünist toplum insanı, 609
Kordinal ölçme, 32
Korunmuş eylem sebepleri, 80, 117, 118, 119, 120, 128
Korunmuş sebep, 117, 118, 119, 120, 121
Kötü, 40, 68, 175, 210, 475, 491
Kullanım düzlemi, 188
Kural, 71
Kuram çokluğu, 417, 419, 421
Kuram teröristi, 147
Kurumsal olgu, 70
Küçük burjuva, 213, 571, 576, 581, 602
Kültür devrimi, 589
Kültür felsefesi, 247, 345, 350, 352, 354
Kültürel kod (bilimin sesi), 208

L

Liberal tarafsızlık, 7
Liberalizmin temel yapısı, 20
Logos, 259, 341, 360, 361, 362

M

Madde, 310, 527, 535, 541, 543, 547, 555, 556, 557, 558
Madde ve hafıza, 514
Maddi teşvik, 584, 590, 591, 609
Maddi teşvikin geri plana atılması, 587
Maksimizasyon, 92
Makul olan, 16, 17, 48
Mantık, 352, 527
Mantık dışı anlam, 488
Mantıkçı pozitivizm, 388, 415, 425
Mantıklı anlamsızlık, 488
Marksist dil, 170
Matematik zaman, 526
Medusa bakışı, 228
Mekan, 314, 316, 319, 320, 501
Mekanik hafıza, 530, 542
Mekanizm, 534, 535, 555,
Mekansal birlik formu, 319
Mekansal ve zamansal birlik formları, 295, 318
Meşru (de jure legitimate) otorite, 103
Meşru otorite kavramı, 123, 128
Metafizik, 249, 307, 388, 397, 415, 416, 418, 421, 473, 493, 506, 514, 522, 538, 548,
Metinlerarasılık, 155, 202
Metinsellik, 166, 200, 201, 202, 204, 210, 211, 220
Metnin hazzı, 156, 166, 172, 211, 221, 222, 239, 240
Militan yazın, 170
Mitik –öncesi, 306
Mitos, 253, 274, 285, 300, 306, 330, 335, 338, 343, 345, 352, 353, 360, 366
Model, 535, 554
Modern genel hukuk sistemi, 63
Moral geometri, 17
Mükemmeliyetçilik, 80, 81, 85, 98, 101, 130

N

Negatif aydınlanma, 491
Negatif haklar, 87
Negatif özgürlük, 19, 21, 37,
Neopozitivist, 385, 387
Nesne, 183, 194, 230, 231, 233, 248, 249, 254, 263, 285, 295, 296, 297, 298, 301, 322, 330, 332, 333
Nesne algısı, 282, 321, 357
Nesne dil, 183, 233
Nesnel birleştirme formu, 295, 318, 322
Nesnelerle bilincin ilişkisi, 293
Nicelik, 309, 555, 558
Nihai sebep, 75, 76, 80
Nihilizm, 479, 483, 506, 507
Nirvana, 481
Nitelik, 95, 146, 290, 526, 555
Nomenklatura, 583, 584, 598, 599, 600
Normal gerekçelendirme, 106, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129
Normal gerekçelendirme tezi, 106, 124, 125, 126, 128, 129
Normal sebep, 126
Normatif analiz, 104, 105
Normatif önermeler, 70
Normatif teori, 65, 111
Nötr/yansız yazı, 145, 150, 167, 168, 213, 223

O - Ö

Object (nesne), 190
Objektif iyiler, 95
Objektif sebep, 67, 69, 71, 128
Okuma hazzı, 217

Okunabilir metin, 206, 207, 216, 217, 221
Okur, 206, 218, 226
Olağan bilim, 389, 391, 392, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 408, 414, 421, 424,
Olağan bilim dönemi, 389, 421
Olağan bilim etkinliği, 390, 391, 394, 396, 400, 401, 404, 408, 416
Olağanüstü araştırma dönemi, 400
Olduğu yerde göçebe, 478
Olgunlaşmış bir içgüdü, 533
Olgunlaşmış bir zeka, 533
Oligarşik diktatörlük, 575
Ontolojik bireycilik, 21
Ordinal fayda, 32
Orijinal durum, 6, 8, 13, 15, 18, 33, 39, 41, 48
Orijinal sebep, 121
Ortak –ölçülemez, 95, 96, 97, 98
Otomat hafıza, 529
Otonomi ideali, 80, 83, 86, 87, 99, 130
Otonomi sahipliği, 87
Otorite, 67, 102, 103, 104, 105, 108, 111, 112, 113, 119, 121, 123, 126, 504
Otorite ve sebep, 115
Ödev, 20, 55, 122, 536
Ölüm, 376, 479, 486, 487, 497, 507, 607
Öncü savaşı, 576, 577
Örtüşen uzlaşma, 45, 47, 49, 50
Ötekinin engellenmesi, 44
Öz, 223
Özdek düzlemi, 188
Özdeşleştirme fiili, 294
Özel, 20, 35, 42, 46, 50, 52, 254, 278, 283, 300, 318, 361, 438, 455, 592
Özgür açılım, 547
Özgür davranış, 528
Özgür eylem, 549, 550, 553
Özgür kişilik, 359
Özgür olmak, 498
Özgür ve yaratıcı hafıza, 528, 556
Özgürlük, 22, 41, 51, 82, 84, 85, 216, 464, 480, 485, 492, 499, 500, 535, 555, 580,
Özgürlük gösterişi, 498, 499
Özgürlük ilkesi, 9, 25, 51
Özgüven, 14
Özne, 67, 188, 219 220, 222, 261, 263, 265, 267, 270, 375, 485, 527
Özne ile nesne, 220, 269, 276
Öznel sebepler, 69
Özsaygı, 14, 29, 40

P

Paradigma, 385, 386, 389, 390, 391, 395, 401, 408, 414, 422, 427
Paradigma öncesi dönem, 389, 392, 394, 398, 399, 401, 414
Paralelizm, 541
Parça, 331, 352, 451, 462, 519, 520
Parçalanma, 221, 467
Personalist, 545
Politik kapitalizm, 581
Postmodern liberalizm, 6
Postpozitivist bilim, 420
Postyapısalcılık, 156, 202, 235, 430, 477
Pozitif haklar, 87
Pozitif özgürlükler, 37
Pozitivist, 70, 80, 102, 108, 109, 385, 386, 387, 388, 393, 408, 410, 415, 420, 421, 424, 425, 426, 479, 515, 522
Pratik akıl, 16, 63, 67, 68, 72, 114, 115, 132
Pratik akıl şeması, 16
Pratik felsefe, 64, 65, 67, 68, 72, 104

Pratik muhakeme kategorisi, 67
Pratik otorite, 103, 104, 114, 116, 117, 122, 123, 128
Prima facie reason, 76
Proairetic kod (özgür seçim edimleri: deneyin sesi), 208
Psikolojik katman, 527
Putkırıcılık, 479

R

Racine tiyatrosu, 173, 176, 195
Rasyonalite, 7, 418
Rasyonel, 16, 46, 49, 477, 544
Rawls'un birey anlayışı, 13
Rawls'un sözleşmesi, 9, 15
Rawls'un toplum sözleşmesi anlayışı, 10, 11, 15, 18
Realite, 520, 524, 540, 543, 548
Ruh, 150, 515, 523, 529, 534, 535, 538, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 551, 553, 555, 557, 558,
Ruh ile beden, 304, 310, 515, 526, 541, 547, 557
Ruh ve madde, 265, 535, 538
Ruhi zaman, 526

S

Saçmalık, 475, 477, 489, 491
Saf hafıza, 514, 529, 542
Saf form fenomenleri, 316, 317
Saf hafıza, 514
Saf ifade fonksiyonu, 306
Saf sembolik bağıntı, 294, 324
Saf sembolik ilişki, 303
Saf süre, 514
Saldırganlık, 196
Salt hafıza, 529
Salt mevcudiyet, 249, 370
Sanat, 174, 248, 253, 256, 302, 330, 334, 335, 337, 338, 343, 345, 351, 375, 454, 549
Savaş, 3, 460, 474, 579, 613, 614
Sebep önermeleri, 70
Sebepler dengesi, 65, 66, 79
Seçme, 8, 16, 17, 22, 124, 284, 285, 292, 293, 538, 539, 555
Sembol, 249, 251, 307, 312, 326, 327, 329, 331, 334, 339, 369, 381, 608
Sembol kavramı, 326, 327, 369, 371, 382
Sembol nesne ilişkisi, 273, 329, 331
Sembolik formlar, 249, 252, 255, 256, 257, 278, 344
Sembolik formlar felsefesi, 256, 257, 272, 273, 278, 279, 296, 297, 303, 307, 343, 344, 355, 369, 370, 371, 375, 378, 380, 381, 382
Sembolik formların bilgisi, 298
Sembolik kavram, 274, 327
Sembolik kod (simgenin sesi), 208
Sembolik olan şey, 257, 273, 332
Sembolik özlülük, 311, 374, 379
Sen, 36, 37, 59, 350, 513
Sendeki ben, 306
Sesbirim, 190
Sevgi, 362, 437, 494, 545, 553, 554
Sevgi ahlakı, 553, 554
Sezgi, 524, 525, 526, 532, 533, 535, 536, 538, 540, 541, 546, 551, 555, 558
Sezgisel model, 78
Sınır koyma sorunu, 388, 415
Silahlı mücadele, 566, 567, 571, 573, 574, 575,
Silahlı propaganda, 566, 567
Sivil itaatsizlik, 5, 53, 54, 55, 56
Siyasal adalet, 8, 38, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49

Siyasal adalet ilkeleri, 46
Siyasal anayasacılık, 13
Siyasal tarafsızlık ilkesi, 7
Siyasal yapı, 45, 49
Siyasi ahlak kuramı, 80, 91, 98, 130
Siyasi otorite, 66, 67
Siyasi tercihler teorisi, 38
Sociolect, 170
Somut süre, 514, 526
Somut zaman, 526, 545
Sonuççu düşünce, 92
Sonuççu –faydacı etik, 91
Sonuççuluk, 80, 90, 91, 92, 130
Sorumluluk teorisi, 65
Sosyal formlar, 80, 83, 92, 93, 130, 131
Sosyal iyiler, 9
Sosyal pratikler, 64, 86, 92, 96
Sosyal tercih refah devleti, 50
Sosyal tercihler açılımı, 37
Sosyalist bir toplumun gelişmesi, 584
Sosyalist blok, 602, 605
Sosyalist ekonomi, 584, 607
Sosyalist iyileştirme, 32
Sosyalizm, 246, 377, 565, 567, 575, 583, 585, 586, 591, 599, 600, 601, 606, 609, 610
Sosyolojik anlam, 390, 422
Soyutlama teorisi, 282, 284
Söylensel olmayan dil, 182
Söylensel pratik, 160
Sözdebilim, 418
Statik din, 554
Statik ile dinamik din, 515
Suni denge, 577
Support (destekleyici), 190
Süre, 149, 151, 232, 216, 265, 286, 319, 337, 390, 410, 434, 436, 441, 522, 525, 526, 527, 545, 555
Süre ve zamandaşlık, 515
Süreksizlik, 477
Sürgünlük, 478, 487, 496

Ş

Şeffaflık, 92
Şey, 300, 306, 321, 607
Şey algısı, 305, 306, 307
Şeylerin algısı, 302, 305
Şeylerin değişmez özellikleri, 283
Şiddet, 45, 53, 195, 300, 503, 526
Şiddet tiyatrosu, 195
Şimdi, 202, 320, 489, 528

T

Tanrı, 313, 479, 480, 487, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 507, 525,
Tarafsızlık, 7, 8, 22, 81, 84, 85, 92, 99, 130, 213
Tarihsel apriori, 427
Temel ben, 527, 528
Temel haklar, 20, 81, 130
Temelli pratik felsefe, 64
Teorik, 114, 116, 145,147, 177, 184, 205, 269, 270, 271, 274, 279, 305, 338, 371, 372, 375, 568, 575
Teorik otorite, 103, 114, 116, 119
Teorinin pratiği, 235
Terim, 282, 292, 577, 581
Theodisi, 491
Toplum sözleşmesi, 5, 9, 10, 11, 15, 18, 20, 58,
Toplumsal çoğulculuk, 13
Toplumsal gerçekçilik, 161, 170
Toplumsal pratikler, 64
Törelilik, 166, 211
Tutarlılık tezi, 107
Tümevarım, 323, 351, 387, 419

U

Umutsuzluk felsefeleri, 508
Uykusuzluk, 478, 499
Uyum, 309, 531
Üç temel birlik formu, 295, 318
Ülkeler düzeyinde adaletsizlik, 21
Üretici güçler, 582, 583, 584, 585, 586, 593, 599, 600
Üretim araçları, 584, 585, 587, 588, 609
Üretim ilişkileri, 582, 584, 586, 587, 588, 590
Üst dil, 183
Üstün, 51, 66, 95, 97, 104, 121, 128, 340, 366, 368, 395, 464, 497, 500, 539
Üstünlük tezi, 106, 122, 127
Ütopik, 146, 148, 169, 171, 210, 213, 214, 234
Ütopya, 58, 213, 234, 262, 272, 475, 482, 483, 501, 507

V

Variant (değişken), 190
Varlık, 21, 252, 253, 255, 258, 263, 264, 267, 268, 286, 334, 555, 556
Varoluşçu özgürlük, 480
Varoluşçuluk, 159, 194, 477, 489
Verilmişlik, 299
Viyana çevresi, 387, 388, 415, 446

Y

Yabancılaşma, 172, 494, 496, 506, 552, 557
Yananlam, 191, 192, 205
Yanlışlama, 416, 417
Yanlışlanabilirlik, 416
Yapısalcılık, 167, 185, 187, 193, 194, 201, 202, 235, 241
Yaratıcı evrim (yaratıcı tekamül), 513
Yaratıcı fantezi, 490
Yaratıcı hafıza, 528, 530, 542
Yaratma, 98, 525, 549, 551, 557
Yardımlaşma, 462
Yaşam felsefesi, 472, 479, 492
Yaşamöykübirimleri, 147
Yaşanan zaman, 526, 527, 545
Yazarlık, 148, 159, 161, 166, 172, 178, 198, 216, 217, 219, 231, 234, 433
Yazılabilir metin, 204, 205, 206, 216, 217, 221
Yazmanlık, 198
Yeni eleştiri, 195, 196
Yeni insan, 565, 566, 567, 569, 584, 593, 595, 602, 608, 609, 610
Yeni sömürge, 569, 570, 581
Yersiz yurtsuz, 478, 490
Yetki, 20, 46
Yorumlama, 43, 208, 287, 353, 363, 408, 409, 426, 427, 555
Yorumsal eleştiri, 194, 195, 197
Yurtsuzlaşma, 478
Yükümlülükler, 55, 71, 117, 120
Yüzeysel ben, 529, 555
Yüzeysel hafıza, 530

Z

Zaman, 191, 207, 316, 320, 473, 486, 526, 555, 558,
Zaman ve süre, 526, 555, 558
Zamandaşlık, 515
Zamansal birlik formları, 295, 318
Zamansal birlik formu, 295, 318
Zeka, 526, 527, 532, 533, 538, 540, 546, 555, 557
Zihin kudreti, 515, 559
Zirve, 302, 504, 549

BU CİLDE KATKIDA BULUNAN YAZARLAR

Yasemin IŞIKTAÇ

Lisans: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1979-1983. Yüksek Lisans: İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Sosyoloji ve Siyaset Bilimi, 1983-1984. Işıktaç, 1983'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Kürsüsüne Araştırma Görevlisi olarak atanmıştır. Doktora: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, 1984-1991. Işıktaç, 1 Şubat 1995 tarihinde Yardımcı Doçent olarak atandıktan sonra, "Hukuk Normunun Mantıksal Analizi ve Uygulaması" başlıklı çalışması ile 7 Ekim 1999'da doçentlik kadrosuna atanmış ve 2006 yılında Hukuk Felsefesi başlıklı takdim tezi ile İ. Ü. Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Profesörü olarak atanmıştır.

Gülsüm DEPELİ

Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü'nde yaptı. Yüksek Lisansını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda tamamladı ve buradan "Türk Sineması'nda Doğu Anadolu: 1960–1990 Yılları Arasında Köy Filmleri" başlıklı tez çalışmasıyla mezun oldu. Aynı bölümde devam ettiği doktora eğitimi sürecinde göç çalışmaları alanına yöneldi, tezini Berlin'deki Türkiyeli topluluklarda evlilik törenlerinin dönüşümü üzerine yazdı.

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Akademik ilgi alanları İletişim Etnografisi, Görsel Antropoloji, Etnografik Film ve Göç Çalışmaları'dır.

Milay KÖKTÜRK

1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. İlkokulu Zonguldak'ta, ortaokul ve lise eğitimini Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 1984'te Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1987'de tamamladı. Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde felsefe öğretmenliği yaptı. 1995 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, **Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar** adlı teziyle, 2001'de doktorasını bitirdi. Aynı yıl yardımcı doçentliğe atandı; Aralık 2007'de doçent oldu. **Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset, Kültür Bilimi Yazıları, Kültürün Dünyası/Kültür Felsefesine Giriş** adlı telif; **Sembolik Formlar Felsefesi I Dil, Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme, Sembolik Formlar Felsefesi III-Bilginin Fenomenolojisi** ve **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, Rölativite Teorisi Üzerine, Sembol Kavramının Doğası** adlı çeviri eserleri yayınlanmış olan Milay Köktürk Pamukkale Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

Sadık Erol ER

1975 Gaziantep/İslâhiye'de doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini burada tamamladıktan sonra Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne girdi. Bu bölümden mezun olduktan sonra, 2003 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında Yüksek Lisans Eğitimi'ne başladı. 2005 yılında "Emil Cioran: Temel Kavramlar ve Sorunlar" çalışması ile Yüksek Lisans Eğitimi'ni tamamlayarak "Bilim Uzmanı" unvanını aldı. 2007 yılında aynı enstitü'nün Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Doktora Eğitimi'ne başladı. Halen doktora eğitimini burada sürdürmektedir. *Doğu Batı*, *Cogito*, *Kitap-lık*, *Edebiyat ve Eleştiri*, *Virgül*, *Özne* gibi çeşitli dergilerde ve *Radikal* Gazetesi'nde makaleleri ve çevirileri yayınlandı. Editörlüğünü Prof. Dr. Ahmet Cevizci'nin yaptığı *Felsefe Ansiklopedisi*'ne katkılarda bulundu ve hala da bu katkılara devam etmekte. *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü*, *Hiçliğin Doruklarında Cioran* (Kenan Sarıalioğlu ile) olmak üzere yayımlanmış iki kitabı bulunmakta. Ankara'da özel bir dershanede öğretmenlik yapmakta.

Halit UYANIK

1981'de Adana'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Adana'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden 2004 yılında mezun oldu. Aynı üniversitede Kamu Hukuku Anabilim Dalında "Joseph Raz'da Hukukun Otoritesi Kavramının Temellendirilmesi" konulu çalışması ile yüksek lisansını 2007'de tamamladı. Aynı üniversitede doktora çalışmalarını sürdürmekte ve araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Ezgi Ece ÇELİK

1983 yılında Antalya'da doğdu. 2004'de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Lisans Programını bitirmesinin ardından, Yüksek Lisansını "Thomas S. Kuhn'un Bilim Tasarımı ve Bu Tasarımın Tarihsel Arka Planı" başlıklı teziyle 2007'de tamamladı. Halen Hacettepe Üniversitesi'nde doktora öğrenimini sürdürmekte olup, aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Engin ERKİNER

1950'de doğdu. 1972'de ODTÜ Kimya Bölümünü bitirdi. 1974'te aynı üniversitenin Teorik Kimya Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. Özgür Gündem, Özgür Ülke, Siyah Beyaz, Özgür Politika gazetelerinde köşe yazarlığı yaptı ve çok sayıda dergide makaleleri yayımlandı. 2005 yılında Frankfurt'taki J. W. Goethe Üniversitesi Politik Bilimler bölümünü bitirdi. Birisi Almanca olmak üzere 12 kitabı bulunuyor. 26 yıldır Almanya'da yayınlanmakta olan Yazın Dergisi'nin genel yayın yönetmenidir.

Yıllardan beri üzerinde çalıştığı konu, 20. yüzyıl reel sosyalizm tarihidir. Bu bağlamda sivil toplum, bölgesel ve küresel sivil toplum konuları da ilgi alanı içinde özellikle yer alıyor. Bir süreden beri yeni bir toplumun kuruluşunda hak ettiği önemde ele alınmamış olduğunu düşündüğü kolektif bilinçaltı, bireysel ve toplumsal psikolojik tarih üzerinde çalışıyor.

Aslı ASLAN

1971 yılında Çankırı' da doğdu. Evli ve iki çocuk annesidir. İlk ve orta öğrenimini Eskişehir' de tamamlamış olup aslende Eskişehirlidir. 1993 yılında Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümünden mezun oldu. Yüksek Lisansını 1995 yılında Amerika Birleşik Devletlerinin Nebraska eyaletindeki Nebraska Üniversitesinde tamamladı. Doktorasını 2003 yılında yine aynı üniversitenin Psikoloji bölümünde 'İmplicit Learning through Auditory Stimuli' adlı teziyle tamamladı. Çalışma alanı Deneysel Psikoloji olup, öğrenme, biliş, algı ve bilişsel süreçler gibi konularla ilgilenmektedir. Halen Mersin Üniversitesi Psikoloji bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Levent BAYRAKTAR

1972'de Ankara'da doğdu. İlk, Orta ve Lise tahsilini bu şehirde tamamladı. 1989'da Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümüne girdi. Buradan 1993 yılında "Necati Akder Düşüncesinde Bir Aksiyon Problemi Olarak Felsefe" başlıklı tezi ile mezun oldu. 1995 yılında mezun olduğu bölümde Araştırma Görevlisi oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1997'de "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri" başlıklı tezi ile yüksek lisansını ve 2003 yılında "Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi" adlı tezi ile doktorasını tamamladı. 2004-2008 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalıştı. Burada lisans ve yüksek lisans seviyelerinden dersler verdi tezler yönetti. Halen Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.D.'nda akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Felsefe Dünyası, Lapsus, Yeni Türkiye, Düşünen Siyaset ve Türk Yurdu gibi dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi ve bildirisi bulunmaktadır. Türk Felsefe Derneği'nin çıkardığı Felsefe Dünyası dergisinin Yayın Kurulu, derneğin de Denetleme Kurulu üyeliği ile Türk Yurdu dergisinin Yayın Kurulu üyeliklerinde bulunmaktadır.

Che'ye göre sosyalist bir toplumun gelişmesi üç bileşenden oluşur: üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılmasıyla oluşan yeni üretim ilişkileri, bilim ve tekniğin gelişmesiyle üretimin artması ve yeni insanın oluşması. İçiçe olan bu üç bileşenin arasında, Che, önceliği yeni insanın bilincinin gelişmesine verir ve bu bilincin yeni üretim ilişkileri çerçevesinde üretici güçlerin gelişmesiyle kendiliğinden oluşmadığını özellikle vurgular.

CAĞALOĞLU YOKUŞU
NARLIBAHÇE SOK.
NARLI HAN NO:3
CAĞALOĞLU 34110 İSTANBUL
TEL : (0212) 511 63 91 - 92
FAX : (0212) 511 62 99
kareetik@kitapsan.com.tr

ETİK YAYINLAR