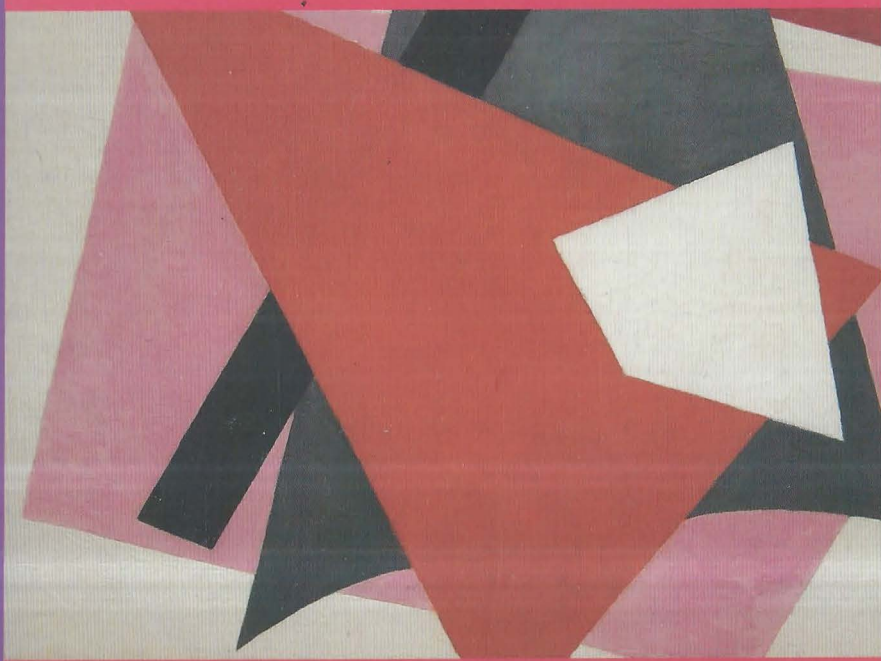
BETÜL ÇOTUKSÖKEN • Felsefe: Özne-Söylem

Betül Çotuksöken

Felsefe: Özne-Söylem



NOTOS KİTAP

Betül Çotuksöken

26 Ağustos 1950'de İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini İstanbul Kız Lisesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi (1972). *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı* başlıklı doktora tezini Prof. Dr. Nermi Uygur'un yönetiminde hazırladı (1984). 1987 yılında yardımcı doçent, 1988'de doçent, 1996 yılında da profesör oldu. Çalışmaları büyük ölçüde Batı Ortaçağı felsefesiyle ilgili olan Betül Çotuksöken, yaklaşık yirmi yıldır, bilgi ve dil felsefesinin temel sorunlarıyla uğraşmakta, özellikle felsefenin neliği ya da ne olduğu konusunda çalışmalar yapmaktadır. 1998 yılından beri çalışma alanlarına insan haklarının felsefî temellerini ekledi. Bu konuda çeşitli projelere katıldı, farklı düzeylerde eğitim verdi. 2000-2001 eğitim-öğretim yılından itibaren çalışmaya başladığı Maltepe Üniversitesi'nde 2004 yılında Felsefe Bölümü'nü kurdu. Türkiye Felsefe Kurumu Başkan Yardımcısı ve Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu Başkan Yardımcısı olan Betül Çotuksöken aynı zamanda UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Felsefe Komitesi Başkan Vekilidir.



Betül Çotuksöken'in
Notos Kitap'tan çıkmış kitapları

Ortaçağ Yazıları
Radyoda Felsefe

Betül Çotuksöken

Felsefe: Özne-Söylem

Notos Kitap 081
Kuram 018
Felsefe 014
©Betül Çotuksöken, Felsefe: Özne-Söylem, 2002
©Notos Kitap Yayınevi, 2010

Notos Kitap'ta Birinci Basım
Mayıs 2013

ISBN 978-605-5904-66-1

Sertifika 16343

Editör
Kaan Özkan

Kapak Resmi
Lyubov Popova
Painterly Architectonic, 1917

Notos Kitap Yayınevi
İnönü Caddesi, Dümen Sokak, 7/7
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul
0212 243 49 07
www.notoskitap.com
facebook.com/NotosKitap
facebook.com/Notosoloji
twitter.com/NotosKitap
twitter.com/Notosoloji

Baskı ve Cilt
Pasifik Ofset
Cihangir Mahallesi, Güvercin Caddesi No: 3
Baha İş Merkezi, A Blok
Avcılar İstanbul
0212 412 17 77
Sertifika 12027

Betül Çotuksöken
Felsefe: Özne-Söylem

Felsefe



İçindekiler

9 **Yeni Baskıya Önsöz**
11 **Sunuş**

Felsefe: Temel İzlekler-Örnekler
23 Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji
32 Felsefe Dünyasında Bir Gezinti
44 Felsefe: Kendini Tanımanın Öteki Adı
56 Felsefe Açısından Antikçağ ve Ortaçağın Temel Kavramları ile "Yaratma" Arasındaki İlişkiler
76 Temel Felsefe Sorunları Açısından Ortaçağ ve Renaissance
88 Felsefe ve Aydınlanma
97 "Sinoplugiller" ve Nermi Uygur
113 Edebiyatla Beslenen Felsefe: İoanna Kuçuradi'nin Söyleminden Bir İzlek
124 Felsefe Eğitimi
139 Cumhuriyetin Yetmiş Beşinci Yılında Bir Öğretim Alanı Olarak Felsefeye Bakış

Felsefe: Özne-Söylem
157 İnsanın Özneye Dönüşmesinin Koşulları
169 Avrupa: Öznenin Doğum Yeri
179 Özne Olarak Mimar
188 Düşünme ve Dil Bağlamında Aydınlanmacı Özne
197 Felsefe Açısından Söylem ve Metin
208 Felsefe Bağlamında Söylem-Metin İlişkisi
218 Dilin Gerçekleşmesi Olarak Söylem ve Felsefe

Felsefe: Dünyayı Anlamanın Çerçevesi
231 Dünyaya Felsefeyle Bakmak
238 Modernlik Üstüne
248 Felsefe Açısından "Avrupa" ve "Birlik" Kavramları
261 Barış Üzerine
270 Eğitimin Dünü Bugünü Yarını
279 Öğretmen Yetiştirmenin Felsefi Boyutları
290 Yerellik ve Evrensellik Bağlamında Üniversite ve Kent

300 Küreselleşme ve İnsan
308 İnsan Haklarının Korunmasının Felsefi Temeli
317 İnsan Haklarını Korumanın Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik
325 Yasa Uygulayıcıları İçin İnsan Haklarının Felsefi-Etik Eğitimi

333 **Kaynakça**
343 **Yazıların Daha Önce Basıldıkları Yerler**
346 **Dizin**

YENİ BASKIYA ÖNSÖZ

İlk basımı 2002 yılında yapılan *Felsefe: Özne-Söylem*, felsefeye insan açısından bakmanın ne denli önemli olduğuna öncelikli olarak dikkat çekiyor. Geçen süre içinde, kitabın yazarının felsefeye ilişkin savlarını daha da belirginleştirdiği ileri sürülebilir. Felsefenin özellikle antropontolojik (insan-varlık bilgisel) niteliğine yapılan vurgu, felsefenin, felsefi söylemler bütünü olarak disiplinlerüstü (*supradisciplinary*) bir disiplin, disiplinleraşırı/disiplinlerötesi (*transdiciplinary*) bir disiplin olması, kitapta yer alan metinlere yeniden bir mesafe kazanarak bakıldığında, iyice su yüzüne çıkıyor. Ben ile ben olmayan, daha açık bir deyimle, özne ile özne olmayan arasındaki gerilimli, "karşılama"yı ve "karşılaşma"yı içeren gerilimli "durum", "felsefe"ye, "özne"ye, "söylem"e yönelişte, temeli ya da ana çatıyı oluşturuyor.

Felsefe: Özne-Söylem, felsefenin bir düşünme doğrultusu ve bilme biçimi, sonuçta da bir bilgi bağlamı olarak sürdürülebilirliğinin bir örneği olarak kendisini gösteriyor. Genel felsefi söylemin tanıklığında insan-dünya-bilgi ilişkisinin bir bakıma "şimdi ve burada" olanına ulaşan yapıt, felsefi söylemi aynı zamanda eğitim etkinliklerinin, eğitim süreçlerinin vazgeçilmez çerçevesi olarak görüyor.

Her türlü varolanı, özellikle de insanı anlamada hiçbir biçimde özcülük yanılgısına düşmeyen, ama öte yandan da tekilin, bireyselin belirsizliğinde yitip gitmeyen bir düşünme ve bil-

me yolu benimsenerek, felsefi söylemin insanlararası ilişkilerde taşıdığı önem, tüm yapıtın, görünür-görünmez ortak paydasını oluşturuyor. Günümüzün insansal sorunlarına tarihüstü bir ağ atarak yaklaşmayı deneyen *Felsefe: Özne-Söylem*, üstü gittikçe örtülen "özne"nin üzerindeki kalın örtüleri, peçeleri kaldırmayı amaçlıyor; insanla ilgili olan her şeye dokunuyor.

Felsefe: Özne-Söylem, ilk yarısında çokça düzsöz ediminin eşliğinde bir söylem oluştururken, ikinci yarısında etkisöz ediminin, pratik aklın kullanımı eşliğindeki örnekliğine tanıklık ediyor. Yazarının edimsöz edimini de ne ölçüde içselleştirip yaşama dünyasına geçirebildiğini, onu yakından tanıyanlar bilecekler. Bu noktada yazar, sözü, kendisini tanıyanlara ve değerlendirenlere bırakıyor.

Bu yeni baskıda metinlerin özgünlüğü hemen hemen korundu. Ancak, bazı dipnotlarda tarihe tanıklık etmenin verdiği sorumlulukla güncellemeye gidildi. Böyle bir tutum, yazarın kitapta yer alan konulara olan ilgisinin sürdüğüne de işaret ediyor.

Notos Kitap Yayınevi üst düzeyde özenle kitapları baskıya hazırlıyor ve onları okuyucusuyla buluşturuyor, başka deyişle onların varoluşunu tamamlıyor. Bu vesileyle, Semih Gümüş'e ve Kaan Özkan'a özenli tutumlarından dolayı bir kez daha teşekkür ederim.

Güven-Çotuksöken Kitaplığı,
Kurtköy-İstanbul, 12 Aralık 2012

SUNUŞ

Felsefe: Özne-Söylem başlığını taşıyan bu kitapta asıl dikkat çekilmek istenen nokta, insan dünyasının –bütünüyle– tekil ile tümelin karşılaşma anlarından oluştuğudur. "Tekil" ile "tümel" arasında var olan ve hiçbir zaman tümüyle giderilemeyen ya da giderilemeyecek olan gerilimin insan ve insan dünyasındaki dışavurumları, belki de saptanamayacak kadar çok sayıda ve farklı niteliktedir. Tekil ile tümel arasındaki gerilim insanın düşünme ve dil varlığı olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, yaşanan bu gerilim üstüne düşünmek ayrı bir zihinsel etkinliği gerektirmektedir ve bu etkinliğin adı felsefedir.

Felsefe bir yönüyle ya da bir işleviyle, bu gerilimin çözümlenmesine ya da çözümleme denemelerinin gerekçelendirilmesine yönelik bir çabadır. "Gerekçelendirme" terimine özellikle dikkat etmek neredeyse bir zorunluluk olarak belirmektedir. Çünkü gerekçelendirilmemiş, hesabı verilmemiş dile getirişlerin hiçbir anlam ifade etmeyeceği, bir "görüş", bir "düşünce" olarak kabul görmeyeceği ya da görmemesi gerektiği, açık olan bir durumdur.

Yaşananın, düşünülenin, dile getirilenin üstünde bir kez daha düşünme olarak beliren felsefe etkinliği, düşünme-dil bağlamını mantıksallık, tutarlılık, gerekçelendirme bakımından inceler. Yaşanan, kuşkusuz her zaman bir tekillik içindedir. Ancak, yaşanan üstüne düşünüldüğünde, tekilliğin aşılmasının –farkında olunmasının bile– ilk adımı atılmış demektir. Yaşam üstüne düşünmek, yaşam dünyasına, onu "bilmek" üze-

re yönelmek bütün bilgi alanlarının ortak işidir. Felsefenin bu noktadaki ayrımı şudur: Felsefe, hem yaşama hem de yaşamı konu edinen bilme edimlerine yönelen bir etkinliktir.

Yaşananın, düşünülenin, dile getirilenin, çok daha yalın bir deyişle varolanın üstüne ve var olan düzlemler arasındaki ilişkiler üstüne düşünmek, düşüneni, kavram diye ayrıştırabileceğimiz çerçevelere götürür. Tam da bu noktada, başlangıçta sözü edilen yere gelinmiş demektir. Yaşanan (somut, tekil, bir defalık durumla) ile yaşananı çerçeveleyen soyutu (kavram, kavramsal yapı) ilişkili kılmanın da belli bir düzeyde bilinçli tutumu gerektirdiği açıktır.

Doğrudan ilişkili olunanın, yaşananın nesne kılınması, kendi başına var olan herhangi bir şeyin nesne kılınmasından çok daha zordur. İnsan dünyası zihinsel/düşünsel niteliklerin nesne kılınması düzeyine pek de kolay ulaşamamıştır. Bu bağlamda, tümel olanın önemi felsefe tarihinde de ancak geniş kuşatımlı görüşleriyle ortaya çıkan filozoflarca anlaşılmıştır; felsefe tam da o anda başlamıştır diyebiliriz. *Logos*'u bir çerçeve olarak, düşünenlerin/dile getirenlerin dikkatine sunan Herakleitos'un önemi, konuya bu açıdan bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü Herakleitos, yaşananı düşünmenin ve dilin konusu yapmıştır; varolanı çerçevelemenin ortak paydasını keşfetmiştir.

Varolanı ister istemez imgeye, tasarıma, kavrama, düşünceye, terime, sözcüğe çeviren insan (kendi doğallığı içinde bunu gerçekleştiren insan) bu durumun kendisini genellikle "kendisi için" soru konusu yapmaz. Sözel olsun olmasın, sanatsal yaratım da içinde olmak üzere, her türlü yaşamsal, düşünsel, dilsel etkinliğin temelde ortak bir düzeni vardır; ancak, bu ortak düzeni kendisine konu edinen sadece felsefedir. Farklı düşünme biçimlerine konu olan varolan (tekil durum), kavramla

(tümel olan) çerçevelendirilir ve anlamlı (kavramla, zihinsel düzlemle bağı saptanabilen) bir sesle (dilin bireysel kullanımı) dışlaştırılır. Yukarıda sözü edilen temel gerilim, burada kısaca serimlenen ilişkiler/ilişkilendirmeler bağlamındadır. Yaşayan, düşünen, dile getiren (konuşan, yazan) her insan (özne) bu gerilimi yaşar; ama filozof bu gerilimin kendisine yönelir.

Yaşanan ile düşünsel, dilsel olanı tekil-tümel geriliminde ele alan felsefe, bu nedenle hem temelde hem de tepede olan bir etkinliktir. Şimdiye değin yapılan belirlemelerle temelde olan, bir ölçüde de olsa, açıklandı. Ancak, tepede olma ne anlama geliyor? Felsefe tepede olan bir etkinliktir; çünkü yapısı gereği bir düşünme ve dil varlığı olan insan, dilden yola çıkar. Dilde yer alan öğelerin tümelliği, tek insana göre önceliği ya da hazır oluşu ise kullanım sürecinde onu (insanı) belirlemektedir. Bu bağlamda, yaşamın dille, tümel olanla; düşünmeyle, kavramsal olanla biçimlendirildiği görülmektedir. Felsefenin tepede olması, kuramsal olmayla doğrudan bağlantılı olduğu gibi, bilimlerin ulaştığı sonuçlarla da bağlantılıdır. Çünkü felsefe, bilimlerin ulaştığı sonuçları hem kendisine kalkış noktası olarak alır hem de bilimleri vardıkları sonuçlar bakımından inceler. Temel olma görevini üstlenen ile tepede olmanın gereklerini yerine getiren işleyiş, başlangıç noktasıyla varış noktası burada artık bir bütün oluşturmaktadır. Öznenin bir tür söylemi olan felsefe bu noktada hem söz konusu ilişkilere (yaşam/dışdünya-düşünme-dil) yönelik bir bilgi sağlar hem de kendisi dışındaki bilgi bağlamlarını çözümleme, kavrama, anlama olanağını içerir.

Günümüzde özellikle "felsefe" ve "söylem" sözcüklerinin çok sık kullanıldığına tanık olmaktayız; bu sözcükler âdeta büyülü, gizemli sözcükler gibi ortalıkta dolaşıp duruyor. Her iki sözcük de günlük dildeki kullanımlarında büyük ölçüde bir süs öğesi olma durumundan kurtulamıyor. Ancak, her iki

sözcüğün de, hatta "özne" de içinde olmak üzere her üç sözcüğün de özel bir terim olarak ele alındığını ve onlara ilişkin çok önemli çalışmaların yapıldığını gözlemliyoruz.

"Felsefe", "özne", "söylem" terimlerine felsefi bakış açısının dışında yönelmek de hiç kuşkusuz olanaklı. Ancak, bu çalışmada yer alan metinlerin ortak paydası, "felsefece yönelme"de somutlaşıyor. Çünkü dışdünyaya, düşünmeye ya da dil alanına ilişkin herhangi bir varolana diğer alanla/alanlarla ilişkisi açısından bakmak, felsefi bakma biçiminin özgül ayrımını gösterdiğine göre, burada sergilenen bakış, felsefi bakıştır. Bu bakış, insanın/insan türünün doğasını, yapısını yansıtmaktadır. Öyleyse, felsefe yapmakla, felsefi düşünüş biçimini içselleştirmekle insanın kendi doğasına en uygun olan etkinliği gerçekleştirdiğini ileri sürebiliriz. Gerçekten de nesne ile nesnenin zihinsel resmi, tasarımı, kavramı arasındaki ilişki belki de insan dünyasının en temel sorununu oluşturmaktadır.

"Varolanı nesne kılan öznenin temel edimi nedir?" sorusu, felsefi bilgi bağlamının en önemli sorusudur. Bu temel edim, "yönelim"dir (*intentio*), "doğrulum"dur. Bilindiği gibi yönelim ortaçağdan beri felsefenin en önemli terimlerinden biridir. Ortaçağ filozoflarına göre dışdünya (dışdünyada yer alan tek tek nesneler, bireysel nesneler, yapılar, şeyler, olup bitenler, ilişkiler bütünü ya da toplamı olarak olaylar boyutu) ile düşünme (özne boyutu) arasındaki ilişkinin sonucunda oluşan yapı, birinci yönelim ya da doğrulumdur (edimin adı: *intentio recta*; sonuç: *intentio prima*). Düşünme ediminin üzerine düşünme, bilme yetisinin üzerine düşünme, düşünme nesnesinin oluşumu üzerine düşünme ise ikinci yönelimdir (edimin adı: *intentio obliqua*; sonuç: *intentio secunda*).

"Intentio" terimi, Latince "intendere"den geliyor; bu sözcük ise sırasıyla, germek, bir şeyi bir şeye doğru uzatmak, bir

şeye doğru yönelmek anlamlarını taşıyor.[1] Tüm canlılar tam bir doğallık içinde gereksinimlerine uygun olarak bir şeye, bir nesneye yönelir, doğrulur. [Türkçede felsefe yapmanın bilinçli yolunu açmak üzere burada etimolojik yönelişleri gerçekleştirebiliriz: Yön: Cihet, taraf, vecih, suret (14. yy.); yön dutmak (yön tutmak): Yüzünü bir yöne çevirmek, teveccüh etmek, yüz tutmak (14. yy). Yönelmek (yönenmek, yönmek, yönülmek): Teveccüh etmek, yüz tutmak, yüzünü belli bir yere çevirmek (13. yy). Yöneltmek: Tevcih etmek, çevirmek (15. yy). Yönet: Şekil, tarz, usûl, suret, vecih (16. yy).[2] Orhon Yazıtları'nda ise şu sözcüklere rastlıyoruz: Yana (yanada, yanadan, yanadın, yanasına, yanaya): Taraf, tarafa, tarafta, taraftan, tarafına (13. yy).[3] Yan: Yan, taraf; -den doğdu (bkz. yen).[4] Yan-(mak): dönmek.[5] Yen: yan, taraf, -den doğru (bkz. yan).[6] Doğrultmak: Tevcih etmek.[7]]

İnsan doğal gereksinimleri olan bir canlı olarak dışdünyaya yönelir, doğrulur; kendi türünden diğer canlıları da dışdünyaya, nesnelere yöneltir, doğrultur. Ancak, insan bu aşamada kalmaz, yönelimlerinin, doğrulumlarının sonucunu çok çeşitli dilsel yapılara döker. Ortaya çıkan yapı/yapılar ise bilgi, sanı, kestirim vb.'dir. Söz konusu yapılan oluşturan insan, bu durumda artık özne olmuştur.

Bir üst aşamada ise insan özne oluşunun farkında, bilincinde olan bir varlık olarak yönelimlerinin, doğrulumlarının oluşumu üzerinde de yeni bir yönelme eylemi geçekleştirir: yönelme ediminin kendisine yönelir; yönelme ediminin hesabını verir. İşte bu, felsefenin doğum [doğa durmak, (toğa turmak): doğmak üzere olmak;[8] toğ-(mak): aşmak, geçmek[9]] noktasıdır; bu düzeyde ortaya çıkan bilgi ise felsefi bilgidir. Ama aynı zamanda bu bilgi, bilme edimlerinin hakkında bir bilgi olmakla yetinmez, "bilgi" üzerine "bilgi" olarak da kendini gerçekleştirir.

Bir şeye, bir nesneye doğru yönelmek, doğrulmak; birini

bir şeye, bir nesneye doğru yöneltmek, doğrultmak tüm edimlerin temelidir. Her bir edimde önünde sonunda belli bir duruma, şeye yönelme/doğrulma ya da yöneltme/doğrultma söz konusudur. Yönelimler ya da doğrulumlar, düşünme dünyasının birer öğesi olan imgelerin, tasarımların, kavramların denetimi altındadır. Her tür dışavurum ya da gerçekleşme biçimi ile düşünme, tasarımlama, anlama, açıklama, gösterme ya da imleme, konuşma, kısaca her tür edim aslında bir yönelme ya da doğrulmadır. Yönelim ya da doğrulum, tüm edimlerin en yalın formudur; ortak çerçevesidir. Öyleyse özne, nesnesine çeşitli düzeylerde yönelen varlıktır; başka bir deyişle özne, yönelme ya da doğrulma edimiyle var olan ve herhangi bir şeyi nesne kılan varlıktır. Bu bağlamda "intendere" (yönelmek), başta "cogitare" (düşünmek) olmak üzere tüm edimlerin ortak bileşenidir.

En yalın, doğal gereksinimleri karşılamak üzere gerçekleştirilen yönelimler bedensel, somut, bire bir ilişkileri gerektirir. Gereksinimler zihinsel düzeye yükseldikçe yönelimler çeşitlenir ve bire bir olmanın ötesine geçer; –kuşkusuz yine de bedene dayalı olarak– bedeni aşma olanağı doğar. Özneyi asıl anlamında özne yapan, bir şeye doğru gerilmesinin, yönelmesinin üstüne düşünmesidir; *cogito*'dur (Descartes). Düşünme edimi bir yönelme biçimi olarak, öznenin başka her şeyden önce kendisine yönelmesini, doğrulmasını da içerir (Augustinus, *memoria sui*). Özne, böyle bir yönelmeyi her zaman saklı tutar ve sürekli olarak kendisi olmayana yönelir, doğrulur. Öyleyse insan; yönelen, doğrulan ve yönelmesi, doğrulması üstüne düşünen bir varlık olarak ancak kendisi olur.

Yönelen bir varlık olarak insan, tekil-tümel ilişkisini bireysel-toplumsal-kamusal/kurumsal bağlamda ya da yerel-evrensel, yerel-küresel geriliminde de yaşar. Felsefe, yapısı gereği bu bağlamlara ve gerilimlere dikkati çeker; bu türden oluşumları

su yüzüne çıkarır. Bu konudaki/konulardaki tutumuyla felsefe, aynı zamanda bir kuram olarak, her türlü bilimsel çalışmanın da temelinde yer alır. Son zamanlarda insan ve toplum bilimleri çerçeveşinde ortaya konan yaklaşımlarla, bu saptamanın çok daha açık biçimde düşünsel ortamlarda hak ettiği yeri aldığını görmekteyiz.

Felsefe daha önce de dile getirildiği gibi, hem tepede, hem temelde, ama hiçbir şekilde diğer etkinliklerle (bilim, sanat, din) aynı düzeyde değil. Felsefe temel çerçeveyi çiziyor ama aynı zamanda, bilimlerin sanatların sonuçlarıyla kendisini yeniden biçimlendiriyor. Felsefe hem katkı sağlıyor hem de katkılanıyor. Felsefe kendisiyle de diyalog içinde; felsefe hem bir "okuma" hem de bir "yazma" biçimi olarak kendisini kuruyor. Öyleyse hem kendisiyle hem de kendisi olmayanla bağlantılı olan felsefe, dışdünyanın dökümünü –hem var olma düzleminde hem de düşünme ve iletme düzleminde– yapıyor. Bu bağlamda filozoflar da düşünsel kaygıları olan, duyarlı özneler; özne olduklarının ayırdında olan kişiler; özne üzerine düşünen özneler.

Felsefeye ve filozoflara ilişkin yaklaşımını açık bir biçimde gözler önüne seren bu anlayışın yanı sıra kaleme alınan yazıların ortak paydasının ne olduğu da ayrıca belirtilmelidir. Kitapta yer alan yazıların ortak bileşeni, antropolojik yaklaşımdır. Felsefi antropoloji burada sadece bir disiplin olarak yer almıyor, buna ek olarak, bir bakış açısı, bir görme biçimi olarak kendini sunuyor.

Varlığa ilişkin olarak benimsenen yaklaşım ise adcı (nominalist) nitelik taşıyor. Bu yaklaşım, bilindiği gibi iki yönden açık kılınabilir: Hem bireyin/tekilin bir dışdünya öğesi olarak varlığını, temel kalkış noktası oluşunu imliyor hem de düşünsel ve dilsel varolana, farklı bir "varoluş" hakkı tanıyor; hatta

böyle bir varoluş biçimini önemsiyor, belirleyici olduğunu öne sürüyor. Adcı yaklaşım bir bakıma, bireysel-tekil olanla onun kavranışı arasında yer alan uzaklığı, mesafeyi bilme ediminin nesnesi kılıyor, sorunlaştırıyor. Adcı yaklaşım ayrıca, özcü yaklaşımların aşılmasını sağladığı gibi, değişmenin, evrimin mantığını da yakalamayı sağlıyor.

Kitabın başlığında yer alan "özne" ve "söylem" terimleri, varolanın hangi temel bağlamda toparlanabileceğinin de ipuçlarını veriyor. Öznenin ürünü olarak ve söylem olarak "felsefe" izleği bu yapıtta birleştirici işlevi üstleniyor. Felsefe bu bağlamda, dile ve söyleme verilen önem konusunda düşüneni uyarıyor. Felsefede kuram (tümel) ile gerçeklik (tekiller toplamı) arasındaki ilişkinin ne denli önemli olduğu vurgulanıyor. Ayrıca yaşam dünyasında, bireysel-toplumsal-kamusal ilişkisi bir tekil-tümel ilişkisi örneği olarak ele alınıyor. Bireysel-toplumsal-kamusal geriliminde ya da bireysel-küresel-evrensel geriliminde yer alan insanın ve insan dünyasının sorunları üzerinde somut örnekler aracılığıyla duruluyor. Bu noktada artık felsefe, sorunlarla dolu dünyayı anlamanın bir çerçevesi oluyor. Günümüz dünyasında alabildiğine artan sorunlar, hepimizden yerelliği aşmayı, gerçek anlamda evrenselliğe ulaşmayı bekliyor. Evrenselliğe de ancak felsefi bakış açısıyla ulaşılabileceği konusunda yapıt, uyarıcı bir işlev üstleniyor.

Maltepe Üniversitesi,
İstanbul, Ekim 2001

[1] Dr. Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, s. 315.

[2] *Tarama Sözlüğü*, cilt 6, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1972, ss.

4680, 4684, 4685, 4689, 4690.

[3] a.g.e., s. 4264.

[4] Talat Tekin, *Orhon Yazıtları. Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, Simurg, İstanbul, 1995, s. 114.

[5] a.g.e., s. 114.

[6] a.g.e., s. 115.

[7] *Tarama Sözlüğü*, cilt 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1965, s. 1196.

[8] a.g.e., s. 1194.

[9] Talat Tekin, a.g.e., s. 111.

FELSEFE: TEMEL İZLEKLER-ÖRNEKLER

HÜMANİST METAFİZİK VE ANTROPOLOJİK ONTOLOJİ

"Metafizik" ve "ontoloji" felsefi söylemin öteden beri en yüklü, en sorunlu ve anlaşılması zor kavramları olarak görülür. Kimi filozoflar –zaman zaman bu durumun da etkisiyle– bu iki terimi, özellikle de metafizik terimini kullanmaktan kaçınırlar. Özellikle bilimsel olan ile felsefi olanı bir ölçüde de olsa yakınlaştırmaya ya da ortak bileşenlerini açık kılmaya dayalı tutumlar –tümüyle pozitivist çizgide yer almasalar bile– varolana bilimsel açıdan bakmanın bir gereği olarak metafiziğe uzak durma yolunu seçerler. "Felsefe Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları"[1] başlıklı yazıda her filozofun ilk felsefesini, metafiziğini oluşturması gerektiği ileri sürülmüştür.[2] "Metafizik nedir? Metafizik bir bilgi türü olarak nasıl mümkündür, türünden sorular felsefenin en önemli sorularını oluşturmaktadır; hatta bu sorulara verilen yanıtlar felsefedeki dönüm noktalarının habercisidir. Yıkılışlar ve yeniden doğuşlar, yeniden yapılanmalar, felsefenin ve metafiziğin işleyişinin olağan durumu değil mi? Tüm düşünsel etkinliklerin ortak yazgısı değil mi? Tarihsel görünge bunu açık seçik göstermiyor mu?"[3] Adı geçen bu yazıda metafizik, felsefe yapmanın, felsefi söylem oluşturmanın bir kalkış noktası olarak belirlenmişti. Başka bir deyişle varolana anlam yüklemenin ortak paydasının/paydalarının metafizikle/metafizikte kendine yer bulduğu ileri sürülmüştü.

Metafizik, felsefi söylem oluşturmanın onsuz olunmaz kal-

kış noktası olmayı sürdürürken, aynı zamanda bir söylemin varış noktalarını da içermek üzere, bütünlük sağlayıcı düzlem olarak da ele alınamaz mı? Bu bağlamda metafizik, herhangi bir felsefi söylemin varolana "anlamsal açı"dan yaklaşımının bütünsel, bütünleştirici sunumu olarak görülebilir. Böyle bir yaklaşımın, özellikle üreticisini hesaba katan kalkış noktası, Augustinus'un belirgin kıldığı şu üç edimle bağlantılıdır: Var olmak, yaşamak, anlamak ya da anlam vermek. Anlamın varlıksal temeli, yaratıcısı, taşıyıcısı, sadece var olmakla, yaşamakla yetinmeyen, anlam vermeyi amaçsal edim olarak belirleyen insandır. Bu yaklaşıma göre, anlamlandırma çabası insan açısındandır; anlamlandırmanın kalkış noktası insandır; insanın yaşadığı "bu dünya"dır. Anlamlandırma insan içindir. Anlamlandırma çabasının güvencesi de yine insandır. Böyle bir metafizik, felsefi söylemin kalkış noktası olarak hümanist metafiziktir; metafiziğin hümanist olması bütün dayanaklarını insandan almasıyla, insana dayanmasıyla, insanı öncelemesiyle ilgilidir.

Genel olarak düşünce tarihinde ve onun özel bir kesimi olarak felsefe tarihinde bu sonuca varılması hiç de kolay olmamıştır denilebilir. Hatta böyle bir yaklaşımın bütün filozoflarca paylaşıldığı da ileri sürülemez. Metafiziği bir anlam verme çabası olarak görmeye ve bu anlam vermenin kaynağına insanı yerleştirmeye ilişkin yaklaşım, ancak Renaissance ve Aydınlanma'yla birlikte söz konusu olabilmiştir.[4] Öyleyse, adı geçen dönemlerin öncesinde, hemen yanı başında ya da sonrasında yer alan dönemlerde öyle olan (insana önem veren, onu temel kalkış noktası yapan) ya da öyle olmayan (insanı asıl başvuru noktası olarak görmeyen) birtakım görüşleri de saptamak mümkün görünmektedir. Böyle bir belirleme aynı zamanda hiçbir dönemin tam bir saflık içerisinde ya da aynılık düzleminde "birtürdenlik" olarak kendini biçimlendirme-

diğini, her tarihsel kesitte farklı yaklaşımların, ayrılıkların var olduğunu örtük olarak ileri sürmektedir. Her tarihsel kesitte hümanist metafizik ve karşı konumda yer alan metafizik/metafizikler söz konusu olmuştur.

İnsanı ölçüt alan metafiziğin belli başlı özellikleri neler olabilir? Hümanist metafizik her şeyden önce, insanı anlam veren bir özne olarak belirler ve bunun da ötesinde, her şeye insan açısından anlam vermeyi amaçlar. Bu belirlemeyle birlikte aynı zamanda antropolojik ontolojiye de yaklaşılmaktadır. Eğer hümanist metafizik bütünüyle anlamlandırma çabasıysa, antropolojik ontoloji de "varolan" kavramına, var olma ve düşünme/bilme edimlerine yine insan açısından bakma çabasıdır. Metafizik yüzü, görünümü insanla temellendirilen felsefe eğer varolanlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir etkinlik olarak anlaşılırsa, zorunlu olarak hangi varolan düzleminden yola çıkacaktır?

Bütünlükçü bir yaklaşımla "varolan", ayrıştırıcı ve tüketici bir yaklaşımla "dışdünya", "düşünme", "dil" belirlemesi ancak insan dolayımında gerçekleşen belirlemelerdir. Düşünülme ile dile getirilme ve her ikisinin birlikteliği olarak bilinme bakımından insanla kurulan bağlantıları daha sorunsuzmuş gibi görülen dışdünya öğesi, varoluşça da yine insanla (düşünen ve dile getiren –konuşan/yazan, başkasına ileten insanla– varlıkla) bağlantılıdır. Çünkü herhangi bir varolan ancak insanın düşünme ve dile getirme edimine konu olduğunda gerçekten var olmaktadır. Dışdünyadaki varolan, insanın varoluşuyla birlikte –bir bakıma hiçbir şey ifade etmeyen– salt kendisi olmaktan çıktığına göre, insansal yönün baştan beri etkin ve belirleyici olduğu açıktır. Kendi başına varolan bulanıktır; bulanıklıktan ancak insanın düşünmesine ve diline (iletme edimine) konu olabilen varlıksal öğe kurtulabilir.[5]

Düşünme ve dil, insanı türsel, toplumsal ve bireysel olarak

oluşturan, kuran iki temel varlık koşuludur. Felsefi bağlamda insan önceleri büyük ölçüde düşünme ediminin öznesi olarak ele alınmıştır. Bilen varlık olarak, bilgi öznesi olarak görülen insanın dil açısından pek de üstünde durulmamıştır. Özellikle bilgi kuramsal bakış açılarının söz konusu olduğu dönemlerde düşünme ediminin çözümlenmesi ağırlıklı olarak ön plana geçmiştir. Düşünmenin "ben"le bağlantılı kılınması ile insanın bir özne olarak tasarımlanması, kurulması, oluşturulması arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Özne bu bağlamda "empirik özne"dir.[6] Beliren sorunları göğüslemek üzere empirik öznede var olduğu öne sürülen ortak *a priori* yönlerin belirgin kılınmasının amaçlanması –öznenin en temel edimi olarak düşünme ve bilmenin sınırlarının araştırılmaya çalışılmasıyla birlikte– yeni bir özne tasarımının gündeme gelmesine neden olmuştur. Elde edilen sonuç da Kant'ın "transandantal özne"sinden başka bir şey değildir.

Böyle bir yaklaşımla tek bir insanın, her bir öznenin diğer teklerle paylaştıkları ortak yönleri öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Daha sonraları ise, artık bu ortak payda dışında kalan, her bireyin kendine özgü olan da, bireysel, ilineksel olan da dikkate alınmaya başlanmıştır. Tarihsel olana ilişkin bilincin oluşmasıyla ve gelişmesiyle birlikte, yaşanmışlıklar bakımından, görünüş bakımından bireysellik de ön plana geçmeye başlamıştır. Bu özne artık, "tarihsel özne"dir.

Tarihsel özne, düşünmenin ve dilin hem salt kendine ait olanlar aracılığıyla hem de diğer teklerle birlikte paylaştıkları aracılığıyla kurulan bir öznedir. Tarihsel öznede bireysel olanla, ortak/paylaşılabilir olan bir aradadır. Paylaşmanın temeli, insanın tarihsel nitelikli toplumsallığıdır, ne salt türselliği ne de salt bireyselliğidir. Temelde türsel ve toplumsal yönlerini ancak bireysel olarak edimsel kılan insan, özellikle bireyselli-

ğini diliyle yaşayan varlıktır. Toplumsal dilin kendine sunduğu olanakları bireysel yönleriyle edimsel kılan tek insan, her şeyi, her varolanı toplumsal ve bireysel olanın ara kesitinde kendisi (varolan açısından) ve kendisinin (bizzat kendisi açısından, insan açısından) kılmaya çalışır. Dışdünya öğeleri, nesneleri bireyin, tek insanın taşıdığı, var kıldığı düşünmeyle ve sözle/söylemle gerçekten var olur.

Burada dile getirilen ana sav "ad verme edimi" ve "zaman kavramı" dolayımında temellendirilebilir. Dışdünyanın herhangi bir öğesi ya da herhangi bir dışdünya durumu, ancak düşünmeye (bir kavram altına yerleştirildiği) ve dile konu olduğu (kendine bir ad takıldığı) takdirde konulaşır, nesneleşir. Kavram altına yerleştirilmemiş, adı konulmamış herhangi bir şeyin kendisi olmayandan, hatta var olmayandan farkı yoktur. Konuşmanın olanağını sağlayan ad verme edimi, insan (düşünen, konuşan, dolayısıyla tarihsel özne olan insan) kaynaklıdır.[7]

Düşünmenin, zihinsel olanın bir dışavurumu olarak dil, doğal dil-söz ortamından simgesel dil ortamına kadar bireyin kullanımındadır. Ancak, burada özellikle doğal dil/doğal olmayan diller içinde de bireysellik en ağır basan öğedir. Ortak dilin öğeleri bireysel kullanımla yeni çözümler, yeni öneriler oluştururlar. Bu; bilim, felsefe, sanat için de böyledir. Sadece ad verme ortak dil bağlamına daha yakınken, verilen adların bir araya getirilmesinden oluşan kullanım biçimleri, yapılan tercihler tümüyle bireyseldir. Her tek kişinin, bireyin önündeki ortak dünya ve bu dünyanın her bir öğesi, dilin bireysel kullanımıyla anlaşılır kılınmaktadır. Dilin yapı ortaklığı, dil bağlamında bir bakıma evrensellik, ama buna karşılık kullanımdaki bireysellik zorlukların da çıkış noktası gibi görünmektedir. Bu zorluğun ortak belirlenişi felsefede evrensellik-yerellik, türsellik-toplumsallık-bireysellik olarak da dile getirilebilir.

Zamana gelince, zaman dilsel/söylemsel zaman olarak antropolojiktir.[8] Özneden bağımsız olarak var olan, ama anlaşılabilmesi için düşünme ve dil düzlemine taşınan tekil varolanlar gibi zaman da dil aracılığıyla var olmaktadır. Zaman insani zamandır; zamandan ancak zamana ilişkin adlarla haberdar olunmaktadır. Eylem adlarının ve dilbilgisel öğelerin bireysel kullanımı, bu saptamayı haklı çıkarmaktadır.[9]

İnsanın kendine yönelik ilgisi 20. yüzyılda iyice yoğunlaşmıştır. Bu nedenle tarihsel özne olarak kendini kuran insanın kendisine yine kendi açısından bakması, günümüzdeki tüm felsefi tutumların ortak paydası gibi görünmektedir. Başlangıçlarda örneğin Aristoteles'te bir saflık içinde beliren, varolanı varolan olarak ele almayı amaçlayan ontoloji, günümüzde antropolojik bir niteliğe bürünmüştür. Böyle bir dönüşüm birçok kişinin de hak vereceği gibi, insanın bilen bir varlık olarak tasarımlanması ve dolayısıyla bilgi sorunlarının getirdiği bilinç aydınlığıyla ortaya çıkmıştır. Bilgi kuramsal sorunlar insanın kendisini, her türlü varolan da içinde olmak üzere bir kalkış noktası olarak alımlamasını sağlamıştır.

Antropolojik ontoloji ya da varolanı insan bağlamında tümüyle temellendirme, yeni ontolojinin, fenomenolojinin, varoluşçu düşünüş biçimlerinin ve bilgi kuramlarının da ortak paydası durumundadır. dünyanın anlamı söz konusu olunca, olgusal olarak yeniden merkeze çekilen"[10] insan aslında dünyanın varoluşunun farkına varılmasında da, onun gerçekten var kılınmasında da temel öğedir. Bu noktada antropolojik ontoloji, Nicolai Hartmann'ın yeni ontolojisinden de, onun farklı sunumlarından da ayrılmaktadır. Bununla birlikte insana ve dolayısıyla antropolojiye yapılan vurgunun Nicolai Hartmann'ın gözünden kaçmadığı da bir gerçektir: "Onun problemlere yönelik düşüncesinde antropolojik bakış açıla-

rının ağırlıklı olarak ortaya çıkması, sadece son yıllarda bilgi teorisi problemlerinde –kuşkusuz, antropolojinin gelişmesinin etkisiyle– ortaya çıkan bu değişimden ibaret değildir. Aslında onun yapıtının bütünü, başlangıçtan beri doğal olarak saklı bir antropolojiyi de içeriyor; başlangıçtan beri birçok yerde, tekrar tekrar insanın kendisi sorunu açık bir şekilde dile getiriliyor."[11]

Yeni ontolojinin insan bağlamında verimlendirilmesinin bir sonucu olarak aynı zamanda beliren felsefi antropoloji ve onun çokyönlü işlevselliği de burada sunulan antropolojik ontolojiyle yer yer örtüşmekte, ancak özellikle düşünme ve dil bağlamı tarihsellik-bireysellik ekseninde ele alındığı için farklılaşmalar da söz konusu olmaktadır. Burada özellikle imlenen, Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisidir. Kant, Nietzsche, Scheler, Hartmann, Uexküll ve Lorenz'i dikkate alarak oluşturulan ontolojik antropolojide insan fenomenlerini ve başarılarını incelemekle, betimlemekle yetinilmez; insanın ve hayvanın varlık-bütününde ortaya çıkan karşıt fenomenler de ele alınır.[12] Gerek *İnsan Felsefesi-İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*'nde (1971) gerekse *Felsefeye Giriş*'te (1958) ontolojik bakış açısı belirleyicidir.

Bu yazı çerçevesinde ortaya konulmak istenen bakış açısı ise tümüyle antropolojiktir; hatta benimsenen ontoloji de antropolojik niteliklidir. Genellikle her felsefi söylemin varolana, olup bitenlere hangi açıdan baktığı dikkate alınırsa, birbirinden farklı birkaç yol olduğu anlaşılır. "Bugünden geriye doğru felsefî bilginin tarihine bakılırsa, ürünü doğru bilgiler olan üç ana yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlar gnosiolojik, ontolojik ve antropolojik yaklaşımlardır."[13]

Varolana ilişkin çerçeveyi belirlerken nasıl bir kalkış noktasının benimsenmesi gerektiği konusundaki tutum, düşüneni hiç kuşkusuz, farklı temellendirme biçimlerine götürebilir. Burada benimsenen tutum ise düşünme ve dil bağlamında

"kendisi olan" ve "kendisi kılınan" insanın var olmayı da tümüyle belirlediği yönündedir. O nedenle bu bağlamda ontolojinin antropolojik nitelikli olduğu ve bunun kaçınılmazlığı ileri sürülmektedir. Çünkü her tek varolanı tasarımların ve kavramların altında toplama, ardından da dile getirme, varolana yönelmede temel olanı imlemektedir. Bunların hepsi insana özgü edimlerdir. Öyleyse ne salt ontolojik bakış verimlendirici olabilir ne de ontolojiye ilişkin açılımı hesaba katmayan bir antropoloji, ontoloji antropolojik olmak zorundadır.

Düşünmenin ve dilin edimselliğinde ancak bilinen, anlam yüklenen her tek nesne ve nesne ilişkilerine ait tasarımlar, antropolojik ve aynı zamanda da tarihsel özneyle birlikte açıklık kazanabilir. Antropolojik ontoloji aynı zamanda felsefi antropolojinin temel bileşeni olmakla kalmayıp bütünüyle felsefi söylem oluşturmanın temel dayanağı da olmuştur/olmak zorundadır denilebilir.

[1] Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.

[2] a.g.e., s. 177.

[3] a.g.e., s. 178.

[4] Ancak, antikçağda Sofistleri hümanist metafiziğin öncüleri olarak görmek olanaklıdır. Özellikle onların dil dolayımına verdikleri önem, bu belirlemenin en açık kanıtı, gerekçesi durumundadır.

[5] Bu belirlemeler daha ayrıntılı bir biçimde *Felsefi Söylem Nedir?*'de (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000), yer yer de *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*'ta ele alınmıştır.

[6] Empirik özne bir ölçüde rasyonalist tutumun, ama aynı zamanda empirist tutumun da öznesidir.

[7] Adın neye dayalı olarak konulduğu, Platon'dan günümüze kadar birçok tartışmanın çıkış noktasıdır.

[8] Fizik, jeolojik ya da kozmik zaman da bir insan yaratısıdır. İnsan kendisinin olanı dışlaştırma, dışsal kılma yeteneğine sahip bir varlıktır aynı zamanda. "Kendi" bilinci bütün bu ayırt etmelerin temelini oluşturmaktadır.
[9] Eylem adlarının haber kipine özgü kullanımı, zaman belirteçleri bu durumun en ilginç örneklerini oluşturmaktadır.
[10] Josef Stallmach, "Nicolai Hartmann ve İnsanın Kendisi Sorunu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 163.
[11] Josef Stallmach, Hartmann'ı bu noktada değerlendirirken, onun çağında antropoloji bağlamında üretilen bilgilere ilişkin tutumunu belirgin kılmaya çalışır: "Fakat onun, (temelde ontolojik olarak temellendirilmiş) bilgi teorisindeki antropolojik görüş açısının belirgin bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayan, sadece onun kendi ontolojisinin tabakalar teorisi ve kategorial analizlerinin geliştirilmesi değildir; aynı zamanda çağının antropolojisi de bunda büyük bir rol oynar. Hartmann burada objeye yönelmiş tutumundan beklenmeyecek ölçüde, çağının bu antropolojik gelişmelerinden etkilenmiştir. Hartmann bilginin özüne daha uygun olan bu görüşün yeniden kazanılması için, bilgiyi içinde yer aldığı 'tinsel hayatın tarihteki oluşumundan' (ki bu oluşum 'özünde insanın dünyayı gittikçe ilerleyen bir şekilde tanıması'dır) koparmak isteyen 'zamanımız antropolojisi'ndeki ters tutuma son vermeyi görev edinir." a.g.e., s. 154.
Bu konu özellikle incelenmelidir. Takiyettin Mengüşoğlu da bu konuda çok duyarlıdır ve çağındaki antropolojik kuramları ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Bkz. "Antropolojik Teoriler", *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, ss. 18-40.
[12] Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e., s. 158.
[13] İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri. Değer Problemi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 19. Ayrıca bkz. "İnsan fenomenlerinin araştırılmasında ontolojik-antropolojik yol elverişli bir yoldur. İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; insanın fenomen, etkinlik ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması doğaldır." a.g.e., ss. 21-22.

FELSEFE DÜNYASINDA BİR GEZİNTİ

Günlük yaşam, soruların en çok kendini gösterdiği kesit olarak belirir ve yaşamın bu kesitinde sorularımızı çoğun başkalarına yöneltiriz. Fakat bazen öyle durumların içinden geçeriz ve öylesine farklı düşünme süreçleri yaşarız ki, soruları kendimize sormamız ve yanıtını da yine kendimizin vermesi kaçınılmaz olur. Gerçekten de önemli olan, kendimize soru sormamız değil midir?[1] Kendimize sorduğumuz sorular belki günlük yaşamda işimize hiç yaramıyormuş gibi görünebilir. Ama bu sorulara biraz yakından bakıldığında, onların, yaşamı bütün görünümleriyle kucaklayan sorular oldukları ve bu soruları soranların da yaşamın bütününe neredeyse egemen oldukları ya da egemen olmayı amaçladıkları anlaşılabilir.[2] Öyleyse aslında söz konusu sorular en önemli sorulardır. Çünkü bu sorular bizi gerçekten etkin kılan sorulardır. Örneğin, "Bilmek ne demek?" diye sorarız başkalarına ya da kendimize. "Bilmek"le eşdeğer konumda olan diğer etkinliklerimizi de merak ederiz sık sık. Hiç olmazsa ad olarak nelerdir bunlar? Anlamak, kavramak, açıklamak, yorumlamak diye sıralayabiliriz bilmeyle eşdeğer diğer zihinsel/düşünsel etkinliklerimizi de.

Yukarıda belirtilen etkinlikleri yaşamının her ânında gerçekleştiren varlık olarak insan, bir süre sonra, gerçekleştirdiklerinin ortak paydasını da bilmeye yönelir. Fakat tam da burada her şeyden önce "yönelme"nin açıklanması gerekmektedir. Yönelme öylesine güçlü bir kavramdır ki, bir eylem olarak beliren "yönelme" insanı diğer canlılarla buluşturan bir ortak paydadır

aynı zamanda. Çünkü her canlı, bir şeye yönelir; canlılığın ilk devinim biçimi yönelmeden başka bir şey değildir diyebiliriz. En yalınından en karmaşığına kadar her canlı tekil bir varlık olarak –kimileri başka bir canlıyla birlikte yaşasa bile bu birliktelik (*sumbiôsis*) içinde– kendisine uygun gelene, kendisi için önemli olana yönelir. Her canlı, yönelmenin gereklerini kendi yapılanışı içinde türünün yetkin bir üyesi olarak "var kılar", daha uygun bir deyimle "yaşar"

İnsan ise yönelmeyi sadece "var kılmak"la, "yaşamak"la yetinmez; aynı zamanda onu "anlama"ya, "bilme"ye de çalışır. Sürekli olarak varolanla bağ kuran, varolana onu bilmek, anlamak üzere bir bakıma doğallığı içinde yönelen insan bir süre sonra, yönelmenin kendisine yönelir; bilmeyi bilmek ister.[3] İnsan bilmekle, bilmeyi bilmekle ya da bilme eylemine yönelmekle, aslında dünyayı "kendi dünyası" kılmaya çabalar. Bu yolla insan dolaylılığın içine girer; yaşamı sıradan bir yaşam olmaktan çıkar. Çünkü onun önünde artık, felsefe dünyasının kapıları açılmıştır: bilmeyi bilmek ya da öteki adıyla felsefe; dolaylılığın ortamı olarak felsefe.

Bilmeyi bilmek bir istem ama bu istemin gerekli ve yeterli koşullarını da bilmek, anlamak, açıklamak bir başka istem olarak görünüyor. Bu istem bizi, insana bütünlüğü içinde yönelmeye götürüyor. İnsana ilişkin birçok yaklaşım onu başkalarıyla – başka varlıklarla– olan ortaklıkları içinde, onların dolayımında anlamayı amaçlar. Özellikle bilimde, biyoloji ve onun daha alt bölümlerinde durum böyledir. Canlılar içinde bir canlıdır insan da ve bu bağlamda belli bir sıralama içinde[4] anlamlandırılmaya çalışılır. Bilimsel nitelikli sınıflandırma, sıralama çabalarında işlevler belirleyicidir. Başka türden değerlendirme biçimlerinde ise, örneğin tektanrıcı dinlerde, her varolan, yaratıcı olduğu ileri sürülen ya da tasarımlanan en yüce varlığa (*summum bonum*),

en yetkin varlığa, en iyi varlığa, göre, ona oranla belli bir sıradüzeni çerçevesinde ele alınır, konumlandırılır.

Sanatta ise insan bir bakıma ortak paydaları bakımından ele alınmaz; hatta tam tersine burada insan tekil konumuyla, biricikliğiyle değerlendirilir, yorumlanır. Sözel ve görsel sanat ürünleri bu ileri sürüşün kanıtı durumundadır.[5] Burada insan herhangi bir sıradüzeninin herhangi bir öğesi durumunda değildir; ilişkileri içinde var olan, yaşayan, kendisi olan bir varlıktır.

Felsefede de insan varlıksal sıradüzenin herhangi bir üyesi olarak değil,[6] biricikliği içinde, ama biricikliğin, tekliğin, tek oluşun ortak yönleri çerçevesinde ele alınır. İnsan; türüne özgü olan, başka deyişle sadece kendi türünde gerçekleşen, somutlaşan öznitelikleriyle, özgül ayrımlarıyla ele alınır. Tam da burada insanın kendisine sorduğu şudur: "İnsanı insan yapan nedir?" Böyle bir soru bizim belirgin kılmaya çalıştığımız iki amaca hizmet etmiyor mu? Bu soruyla hem felsefenin ne'liğine ilişkin bir ipucu elde ediyoruz hem de sorunun içeriğiyle, yöneldiği oluşumla –salt insanla– bağlantı kurmuş oluyoruz. Bu noktayı biraz daha aydınlık kılmak üzere şöyle diyebiliriz: Felsefe bir şeyi, bir varolanı tam da kendisi yapanın ne olduğu üzerinde durur; onu anlamaya, açıklamaya, bilmeye çalışır. Böyle bir bilinçle, soru sorma bilinciyle kendine yönelen felsefenin kendisini kendisi kılanın ne olduğunu da ayrıştırabilir. Ama biz burada insanlar için esas önem taşıyan soru bağlamına yöneliyoruz ve soruyoruz: İnsanı insan yapan nedir?

Yönelimimizin konusu artık, insanın başka, öteki, diğer varolanlarla, canlılarla paylaştıkları değil, bizzat kendisine, türüne özgü olanlardır; ayrıca insan türüne özgü olanların, türün temsilcisi olarak tek insanda ortaya çıkan somut yönleridir. Aslında türünün temsilcisi olan tek insandan yola çıkmaktan başka çaremiz var mı? Çünkü biz tekil olarak varolanların, bi-

reylerin dünyasında yaşamıyor muyuz? Bu soruya "evet" yanıtını vermek için çevremize bir kez olsun bilinçlice göz atmak yetmez mi? Biz "şimdi ve burada" bulunan varlıklar olarak tekilliği, biricikliği zamanın her ânında var kılıyoruz, yaşıyoruz; biz böyle bir varlığız. Ama iş bilmeye, anlamaya, açıklamaya gelince başka hiçbir varlıkla paylaşmadığımız yetilerimizle, tekil, bireysel olanın ötesine geçiyoruz.[7] Bu bağlamda sanat dışındaki tüm düşünsel etkinliklerimiz derece derece tümele doğru gidiyor diyebiliriz. Söz dönüp dolaşıp aynı noktaya geliyor: Bir tür olarak insana biricikliğini sağlayan nedir/nelerdir? Düşünme yetisi ve dil yetisi ile bunların birlikteliğinin sonucu olarak somutluk kazanan yargıda bulunma yetisi. Biz insanlar, düşünme ve dil yetimizin birlikte etkinlikte bulunması sonucunda yargılama, yargıda bulunma yetimizi hayata geçiriyoruz.

Düşünme yetisinin kendisine yönelme, hatta varolanı düşünülenle, düşünüleni varolanla bir tutma, felsefenin bir bakıma aynı zamanda farklı doğum noktalarını da imliyor diyebiliriz.[8] Düşünen insan nerede düşünmesine yöneliyorsa, orada felsefe başlıyor ya da başlamış demektir. Böyle bir girişim başlangıçta tüm yalınlığı içinde gerçekleşmiş; varlık da bu çerçevede öne çıkarılmış, ama günün birinde öyle bir noktaya ulaşılmıştır ki, insanı insan yapanın temelde düşünme olduğu, varoluşun düşünmeden, böyle bir temel yapıdan –hatta "öz" yapıdan, "öz"den– kaynaklandığı yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Bu söylemin öznesi Descartes'tır. Bu noktadan itibaren özneye, düşünmeye, bilen varlığa özgü olanlar öne çıkmaya/çıkarılmaya başlanmıştır. Oysa o zamana değin insan, bir özne olarak da yaşıyordu ama bu, örtük bir durumdu; alçakgönüllüce yaşanıyordu sadece bu durum.

Özneyi önemsemeye başlama, böyle bir atılım, sıçrama daha sonraki kırılma noktasının da ilk habercisidir; bu bağ-

lamda Descartes öncü bir filozoftur.[9] Descartes bizzat deneyimledikleri üstüne düşünen, düşündüklerini başkalarıyla da paylaşmaya çalışan bir filozoftur. Konuyu kırılma noktasına ulaştıran, kırılmayı tam olarak gerçekleştiren ve öznenin insan türünün her bireyinde, tek örneğinde –ortaklıkları içermek üzere– nasıl bir yapılanma içinde olduğunu ortaya koymaya çalışan Kant olmuştur. Her insan tektir; türünün biricik örneğidir ama bilme yetisinin (düşünme ve dile getirme, yargıda bulunmanın buluştuğu nokta) işleyişinin ortak yönleri vardır. Kant'ın transandantal idealizminin özne tasarımı ya da kavrayışıdır burada söz konusu edilen.[10] Yeniçağda düşünme yetisinin ortak paydaları dolayımında keşfedilen özne özellikle çağımızda dil yetisi bağlamında anlaşılmaya çalışılmaktadır. Öyleyse insanın keşfi sürmektedir; bu belki de sonsuz bir etkinliktir; çünkü insan sürekli bir dönüşüm, oluşum içindedir. İnsan olma bir süreçtir.

Günümüzde düşünme ve dil yetilerinin birlikteliği içinde kavranılan insan, yine bu yetiler sayesinde kendini bir toplum-kültür-tarih varlığı olarak kurar. Dili kullanan insan hem "şimdi ve burada" yaşar hem de bu yaşamasını toplumsal-kültürel-tarihsel bir varlık oluşuna borçlu olduğunu anlar. İşte böyle bir yapının temel taşıyıcısı da onun düşünmesi ve dilidir; düşünme ve dil varlığı oluşudur. Çiftanlamlı bir terim olarak tarih,[11] birinci anlamda "konuşan" insanla, ikinci anlamında ise "yazan" insanla birlikte başlar. Bu bize tarihin dille birlikteliğini açık bir biçimde göstermektedir.

Sözlü dilin yazıya uzanışı da aslında bizi biz kılan yön değil midir? Yazı, insanı zamanın "şimdi" adını alan ve yine dilde yerini bulan kesitinin ötesine –ilerisine, gerisine– götürür. Yazı, öteye geçmenin, ulaşabilmenin/ulaşmanın onsuz olunmaz koşulu –*conditio sine qua non*– olarak belirir. Düşünme, dile getir-

me ve içerik olarak da aslında yargıda bulunma biçimindeki bu etkinliği sürekli bir biçimde gerçekleştiren insan, sonuçta bilgi ve benzeri (hatta çoğun bilgiyle karıştırılan tahmin, kestirim, sanı, öndeyi, söylenti vb.) yapılara ulaşır. Tarihsel bir varlık, kaçınılmaz bir biçimde tarihsel özne[12] olarak insan, edindiği bilginin de tarihini yazar.[13] Öyleyse, felsefe de aynı zamanda kendi tarihini kurar. Bir tür bilgi tarihi olarak felsefe tarihi insanın kendisine yönelmesinde, kendisini tanımasında en önemli kültür kesitlerinden biri olarak belirir.

Biraz önce felsefenin insan bağlamında, salt insan söz konusu olduğunda insan türüne özgü olanı araştırmaya yönelik bir etkinlik olduğunu dile getirmiştik. Bu noktayı biraz daha somutlaştırmak ve aslında öteden beri felsefenin gündeminde olanı çok açık bir kavrayışla bir kez daha gözler önüne sermek yerinde bir tutum olacaktır. Asıl sorun nedir öyleyse burada? "Tekil olan" ile "genel olan"ın; "yerel olan" ile "evrensel olan"ın, "ulusal olan" ile "ulusalüstü olan"ın[14] bir arada olmasının/olamamasının ya da bunların her birine ilişkin istemlerin yarattığı gerilim değil midir?

Şöyle bir düşünelim: Sadece yaşayan, tekil bir varlık olarak insan, tek insan bir bakıma nedir? Tasarımlaması çok güç ama düşünmemizi zorlayarak kavramaya çalışalım: Her tür bağdan koparılmış, kopmuş insan nedir? Neredeyse hiçbir şey; böyle bir varlığa canlılık dışında herhangi bir nitelik yükleyebilir misiniz? Böyle bir varlık olarak insan herhangi bir değer üretebilir mi; dili olabilir mi; çalışabilir mi; salt canlılığa ilişkin yasalılığın ötesine geçebilir mi; hukuku oluşturabilir mi? İnsanın ağzından çıkan sesin bir gürültü olmanın ötesine geçmesi için, herhangi bir beden deviniminin çalışma olarak adlandırılabilmesi için ve diğer başarılar, değerler için bazı ortamlar aracılığıyla bir araya gelen/gelmiş olan "başkaları" gerekmez

mi? Ama öte yandan, başkalarıyla birlikte olunduğu anda da gerilim başlamış demektir.[15]

Yukarıda belirlenen gerilimi iki açıdan ele almak mümkün: İnsanın disharmonik bir varlık[16] olmasından kaynaklanan gerilim ve bir bakıma temelini burada bulmakla birlikte, diğer öznelerle, diğer kişilerle, kişilerüstü yapılarla[17] (kurumlarla) yaşadığı gerilim; yaşadığı alanla/mekânla onun ötesinde yer alan alanlarla/mekânlarla ilişkisinde somutlaşan gerilim.

Belli bir coğrafyanın, toplumun üyesi olan tek insan ister istemez tarihselliği içinde birtakım bağlılıkların içine doğar, bu bağlılıklar içinde (ister onlara aykırı, ister onlardan yana) yetişir. Ama bu süreç içinde birçok gerilim yaşar. Yakın çevreden başlamak üzere bu gerilimler bilinçli, bilinçsiz giderilmeye çalışılır; zaman zaman çatışmalar da doğar ve hatta bu çatışmalar çoğun kışkırtmalar sonucu da oluşabilir.[18]

Çeşitli terimlerle/kavramlarla dile getirilen gerilimi fark eden ve bir anlamda gerilimin sonucu olarak doğan felsefe burada ne yapabilir? Gerçekten felsefenin bir gücü var mı? Felsefe bir boşsöz mü; bilim gibi düzsöz mü; din gibi bir bakıma kendinden yana olanlara, inananlara ilişkin, sadece onlara yönelen –onları bağlayan– bir edimsöz mü, etkisöz mü?[19] Felsefe, birincisi bir yana,[20] son üçüyle de bağlantılıdır. Felsefe bir şeyleri saptamakla yetinebileceği ve bu noktada bir düzsöz olabileceği gibi, bir şeyleri dönüştürmeyi de amaçlayabilir, amaçlamalıdır. Felsefe dünyasında öteden beri bu sonuncu istemi duyumsayan özneler, kişiler olmuştur. Ancak, itiraf etmeliyiz ki bu noktada çok da yol alınamamıştır. Ancak, insanlararası ilişkilerin bir bakıma dönüşmesi ve dilin sınır tanımazlığı ortamında eğer birtakım sınırlar, sağlıklı sınır noktaları bulacaksak ya da bulmamız gerekiyorsa, felsefeye her zamankinden daha çok gereksinmemiz olduğunu düşünebiliriz. Neden mi? Elbette daha iyi bir

dünya kurabilmek için. Hemen bir örnekten yola çıkabiliriz: Burada dikkate alınması istenilen nokta, öteden beri insanların düşünmesini egemenliği altına alan ayırımcılıklardan[21] nasıl arınılabileceği konusunda felsefeden yardım alabilmek, onu işlevsel kılmaktır. Böyle bir tutum, olanın üstünü örtmek, boşsöz edimini gerçekleştirmek olmayıp tam tersine, durumu ilkin bir sorun olarak tüm yapıcı koşulları içinde saptamaktır.[22] Bu saptamanın çözümleyici bir tavırla beslendiğini de hiçbir zaman göz ardı etmemek gerekir. Saptamanın ve çözümlemenin ardından gelecek olansa çözmektir, çözüm yolları üretmektir.

Olup biteni tüm belirleyici, yapıcı koşullan içinde bir sorun olarak görmede felsefenin payı tartışılmazdır; ancak bu da artık yeterli değildir. Felsefe dünyayı değiştirmek üzere etkisini göstermelidir. Bu konudaki istemleri antikçağa kadar götürebiliriz. O dönemlerde daha çok "yeni bir insan" ve "yeni bir toplum" yaratmaya ilişkin istemler, giderek ilginin insana ve insan sorunlarına çekilmesini sağlamıştır. Böyle bir dönüşüm, felsefeyi, asıl işlevsel olabileceği alana yöneltmiştir. Ama uzunca bir dönem[23] boyunca insanın etkin özne oluşunun üstü örtüldüğünden, unutulan istem yeniçağda yeniden insanlarca içselleştirilmeye başlanmıştır. Günümüzde ise dünyayı dönüştürme istemini yine felsefece temellendirmek gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü daha önceki gerekçelendirme ya da temellendirme çabalan yeterince felsefi nitelik taşımamaktadır. Eğer felsefe düzsöz edimi olmanın ötesinde, bir etkisöz edimi, söz aracılığıyla etkilemek, dönüştürmek işi olarak alımlanabilirse, asıl işlevini de yerine getirmiş olacaktır. Bu bağlamda da ilkin dikkatlerin yoğunlaştırılması gereken nokta, insanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğu noktasıdır. İnsan değişmez bir özün temsilcisi midir; yoksa değiştirilebilir, farklı kılınabilir birtakım yapıların toplamı mıdır? Felsefe tümüyle bu sorulara ilişkin yanıtların çe-

kici bir labirentidir. Dolaşmak, gezinmek –aslında düşünmek, kendisi ve başkaları için dile getirmek, iletmek– isteyen herkese bu labirentte bir yer olduğunu düşünüyorum.[24]

[1] Felsefeyi sorularıyla, sorularında anlaşılır kılmaya, anlamaya çabalayan Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı* (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010) başlıklı yapıtında "Bir Felsefe Sorusu Nedir?" denemesiyle konuya eğilir.

[2] Bu bağlamda bilgi felsefesiyle uğraşanlar, bilimsel bilgiyi oluşturanlar/kuranlar ve bu bilgiyi yaşamı dönüştürmek için kullananlar akla gelebilir. Örneğin, Francis Bacon'dan sonraki felsefi söylemin gelişimi hep bu doğrultuda olmuştur denilebilir.

[3] Bilme istemi, insanı, söylenceye göre, mutlular ülkesinin dışına çıkarır; ama o, bu eyleminden hiçbir zaman vazgeçmez. [Burada *Tekvin* Musa'nın Birinci Kitabı Bap 3 anımsanabilir: " ondan –bahçenin ortasında olan ağacın meyvası– yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak, ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız. Ve RAB Allah dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın, ve yemesin ve ebediyen yanmasın diye – böylece RAB Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu."]

[4] Sıralama varlığın kendisinde olmayan bir şeydir; sıralamayı gerçekleştiren düşünen, bilen insandır. Doğada herhangi bir sıradüzeni yoktur. Sıralama, sınıflandırma, bölme gibi belirlemeler düşünen, bilen insanın başarısıdır.

[5] Sanat yapıtları insanı tıpkı yaşam planında olduğu gibi biricikliği içinde verir; ancak, insan hakkında –özellikle– felsefece yorumlanabilecek ipuçlarını da içerir.

[6] Varolanı sıradüzensel bir görüngeden (perspektiften) konumlandırmayı deneyen bazı düşünme biçimleri insanın biricikliğine, salt ona özgü olan niteliklere ulaşmak için bu yolu deneyebilirler. İnsana varolanlar arasında bir yer ayırırken diğer varolanlara göre, onlara oranla yerini belirlemeye çalışırlar. Böyle bir tutumu da zaman zaman salt varlıksal niteleme-

lere yer veren bir tür metafizikle, dinsel yaklaşımlarla ya da bilimlerden elde edilen birtakım sonuçlarla gerekçelendirmeye çabalarlar. Takiyettin Mengüşoğlu'nun, antropolojik kuramları eleştirirken bu duruma dikkat çektiğini anımsamalıyız. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988)

[7] Ancak, bu aşamaya gelinceye değin de ilkin benzer noktaları gün ışığına çıkarmak kaçınılmaz bir tutum olmak zorundadır. Çünkü düşünme ilkin benzerlikleri önemser, sonra da ayrılıkları, farklılıkları kavramaya çalışır. İnsanlık uzun bir süre felsefe bağlamında da benzerliklerin peşine düştü; ama artık ulaştığımız bilgileri de örtük bir biçimde hesaba katarak, saflaşmanın, billurlaşmanın yakalanması gerekiyor; başka bir deyişle araştırdığımız insanın ya da başka bir şeyin –araştırdığımız neyse, işte onun– salt kendine özgü olanlara yönelmek gerekiyor. Farklı olanı arayış, insanı diğer varolanlardan, canlılardan ayırt etmek içindir; ortak olana yöneliş ise salt insana ilişkin olanı hesaba katmak, onu öne çıkarmak içindir. Buradaki aşırı ayrıştırmaların da sağlam bir dayanağı olamayacağından, dikkatli olmak bir zorunluluk gibi görünmektedir. Çünkü aşırı ayrıştırmalar varlıksal bir zemine, tabana dayanmayacaktır.

[8] Bu tür düşünme biçiminin birçok temsilcisi olduğunu da akıldan çıkarmamalıyız. Parmenides, Anselmus, Hegel bu bağlamda ilk akla gelen filozoflardır. Bu noktada ideal olan ile reel olan birbiriyle tam olarak örtüşmektedir.

[9] Ancak, ilk atılımı en belirgin biçimde yapanın Augustinus olduğu da gözden ırak tutulmamalıdır. Ama onun kurduğu "sen-ben" birlikteliğinde giderek "sen" (Tanrı) öne geçmiş ve Tanrı tüm ortaçağa mutlak varlık bağlamında damgasını vurmuştur.

[10] Kant'ın kendisini diğer idealist tutumlardan ayırt etme çabasının ne denli önemli olduğu anımsanmalıdır; çünkü onun idealizmi, bilmenin sınırlarını arama çabası içinde ortaya çıkmıştır. (*Prolegomena* başlıklı yapıtı bu konuda bizi aydınlatmaktadır, Türkçe metin için bkz. Çevirenler İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.)

[11] Tarih terimi çiftanlamlı bir terimdir; çünkü birinci anlamında tarih olup bitenlerin toplamı anlamına gelir; ikinci anlamında ise olup bitenler

üzerine oluşturulan bilgiler, yazılar anlamına gelir: olup bitenler olarak tarihin kendisi ve tarihin yazılı biçimi. Ancak, her iki anlamda da tarihin, dili gerektirdiği açıktır: ilkin sözlü dili, ikinci olarak yazılı dili. Tarih bu bağlamda olup bitene ilişkin bilinçli bir yaklaşımdır da denebilir aynı zamanda.

[12] Kant'ın transandantal özne kavrayışından sonra gelinen noktada insan artık, tarihsel bir özne olarak kendini kurduğunun, oluşturduğunun farkına varır.

[13] Bu durum bize insanla ilgili her şeyin tarihsel bir biçim altında kendine ancak yer bulduğunu göstermektedir; tarihsel oluş da, hiç kuşkusuz, toplumsal ve kültürel oluş da insana yapışıktır; insanı insan yapandır. Ama bütün bunların düşünme, dil ve özellikle yazılı dille gerçekleştiğini hiç unutmamak gerekir.

[14] Ulusalüstü olan (*supranationale*) ile uluslararası olan birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü uluslararası olan da temelde bir bakıma yerel olanı imler. Uluslararası olana biraz daha yakından bakıldığında, özellikle siyasal nitelikli erk ilişkilerinin belirleyici olduğu anlaşılır.

[15] Bu gerilimi, bilinçli olarak kavrayamamakla birlikte bir bakıma her canlı yaşar; ama çoğun, gerilimler de doğallık içinde giderilir. Ancak, insanın doğa düzeninde söz sahibi olmaya başladığı andan itibaren bu gerilim tam da doğal koşulları içinde giderilebiliyor mu? Öte yandan insan yeryüzünde belirdiği andan itibaren söz sahibi oluşunu da aşama aşama gerçekleştirmeye başlamıştır diyemez miyiz?

[16] "Disharmoni", insanı anlamada Takiyettin Mengüşoğlu'nun antropolojisinin temel terimlerinden/kavramlarından biri olarak büyük önem taşımaktadır.

[17] Kurumlar kişilerüstü olmakla birlikte kurumları taşıyanların tek tek insanlar, kişiler olduğu hiç unutulmaması gereken bir noktadır.

[18] Çünkü yaşanan durum bir bakıma kışkırtılmaya çok elverişlidir. Örneğin, tek insanın içine doğduğu kültür çevresinden çıktıktan sonra yeni girdiği başka bir kültür çevresiyle yaşadığı gerilim, birçok yönden –yaratılan değerlere ilişkin bağlantıları içinde– kışkırtılmaya açıktır.

[19] Bunların her biri için Betül Çotuksöken'in dille ilgili diğer yazılarına bakılabilir.

[20] Ancak, felsefeyi boşsöz, anlamsız bir retorik olarak görenler de hiçbir dönemde eksik olmamıştır. Felsefe kendisi ile retorik arasındaki gerilimi –boşsöz olarak alımlanan retorikle– hep yaşamıştır denilebilir. Ama "Retorik de her zaman acaba boşsöz müdür?" sorusunu sorup soruyu daha sorumlu bir biçimde yanıtlamak gerekmektedir.

[21] Atinalı-Barbar ayrımını yapan antikçağlılardan bu yana sorun, başka başka kılıklarda olmakla birlikte varlığını hep sürdürmüştür.

[22] Bu konuda İoanna Kuçuradi'nin *İnsan ve Değerleri* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998) ile *Etik* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999) adlı yapıtları son derece önemli açılımlar sağlamaktadır. Ayrıca bu bağlamda İoanna Kuçuradi'nin "dünya problemi"nin ne'liğiyle ilgili görüşleri de dikkate alınabilir. (*Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.)

[23] Belli bazı nitelikleriyle ortaçağ burada düşünülebilir; ancak, ortaçağı değerlendirirken dikkatli olmakta, alışılagelmiş düşünme kalıplarının dışına çıkmakta yarar vardır. (Bu konuda Betül Çotuksöken'in bazı çalışmalarına bakılabilir.)

[24] Bu görüş felsefenin, kendini bir söylem olarak kurmasıyla da bağlantılı kılınabilir. Bkz. Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000); *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001).

FELSEFE: KENDİNİ TANIMANIN ÖTEKİ ADI

Felsefenin konuca sınırlandırılmasının mümkün olmadığını, felsefeyle az çok ilgisi olan herkes bilir. Felsefi bakış açısının, varlığından bizi haberdar ettiği özne-nesne gerilimi içerisinde insan, büyük ölçüde ilkin, yapı bakımından kendisi olmayana/olmayanlara yönelmiş ve onu/onları anlamaya çalışmıştır. Bu yönelimin asıl nesnesi de önceleri doğa olmuştur denilebilir.

İnsanın, bizzat kendisini anlamak üzere kendisine yönelmesi, kendisine ilişkin bilme ediminin de başlangıç noktası olmuş ve bu sürecin sonunda da insanın, kendisine ilişkin bilgisi doğmuştur. Bir bakıma bu bilgi örtük biçimde de olsa, pek farkına varılamasa da diğer bilgilerin temeli durumundadır.

İnsanın kendisine, kendisini bilmek üzere yönelmesinde ne/neler ölçüt alınabilir? İnsan kendisini bir nesne gibi karşısına koyabilir mi? "İnsanın kendisini kendi karşısına bir nesne gibi koyması durumunda elde edilecek bilgi/bilgiler ne türden bilgi/bilgilerdir" soruları ilk anda akla gelebilecek önemli sorulardır.

"Kendini bil!" buyruğunun bir bakıma felsefenin doğum noktası olduğu da birçoklarınca öne sürülür. Söz konusu buyrukla kendine ilişkin bilme edimlerini güdüleyen insan, önceleri bu işlemi bir doğrudanlık içinde, kendisini ve kendi dünyasını ölçüt alarak yapmış ve salt öğüt ya da buyruk verme biçimindeki bir üst söylemin edilgin öğesi olmamıştır. Bu yak-

laşımın amacının; insan dünyasını ayakta tutan kavramların, zihinsel çerçevelerin sınırlarının belirgin bir biçimde ortaya konulması olduğu ileri sürülebilir. Tam da bu noktada yaşam dünyasının eleştirisi de başlamıştır. Özellikle insanların davranışlarını güden, belirleyen zihinsel çerçeveler, kavramlar üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Sorulan sorular doğrudan "İnsan nedir?" biçiminde dile getirilmemekle birlikte soruların toplamı, bir ölçüde de olsa, insanı birçok yönüyle anlamaya, açıklamaya ilişkindir. Ortaya atılan soruların içinde kuşkusuz en önemlisi, insanın ancak toplumsallığı dikkate alındığında anlam kazanabilecek olan "Adalet nedir?" sorusudur.[1]

Biraz önce de dile getirildiği gibi başlangıçta doğaya yönelik olan soru sorma bilinci bir süre sonra insan dünyasını anlamaya, incelemeye değer görmüştür. İnsan kendi dünyasını, yine kendisini ölçü alarak anlamaya, incelemeye çalışmıştır. Akıl, öyküyü; bir başka deyişle *logos*, *mythos*'u; düşünme gücü, salt düşsel olanı aşmış ya da aşmaya çalışmıştır. Dinsel nitelikli yapılar, inanma ediminin konusu olan dinsel örüntüler gitgide daha da silikleşmeye başlamıştır. Fakat insanın, kendisini anlama çabasının her zaman kendi üstünden, kendisi aracılığıyla, kendisi gibi olanla, sadece insan dünyasıyla gerçekleştiği ve bu dünyayla sınırlı olduğu ileri sürülemez. Giderek düşünme dünyasında öne geçen yarı felsefi (akla dayalı), yarı dinsel (inanca dayalı) tutumlarla, özellikle Stoacı yaklaşımlarla her şeyi birlikli bir yapı içinde anlama, değerlendirme istemleri öne çıkmaya başlamış ve ardından dinsel söylemlerin daha da belirgin etkileriyle insan kendini, kendisi aracılığıyla değil de bir başka varlık, kendisi olmayan, kendisi gibi olmayan üzerinden ve onun aracılığıyla görmeye başlamıştır. Bunun da tipik örneği Augustinus'tur (354-430). İnsan antikçağın sonlarından başlayarak, Tanrı aracılığıyla kendini bilmeye yönelmiştir.

"Seni bileyim kendimi bileyim" (*Noverim te noverim me*) diyen Augustinus, insanla kendisi arasında "sen-ben" ilişkisinin olduğunu ileri sürmüştür bir bakıma.[2]

Bu bağlamda oluşturulan yeni dünya ya da evren tablosunda her varolan bütünlüklü, birlikli bir yapının herhangi bir öğesidir ve her türlü varolan belli bir sıradüzeninin, görevleri önceden belirlenmiş bir üyesidir. Kapalı, sonlu, sınırlı bir dünya ya da evren tablosunda, zorunlu/mutlak varlığın yoktan var ettiği, yarattığı (*creatio ex nihilo*) evrende insan küçücük bir yer işgal eden varlıktır. Ortaçağda, varolanı belli bir dizge ya da sistem aracılığıyla anlama istemleri ön plandadır. Varlık metafiziği konumundaki tasarımlar, örtülü bir biçimde aslında insanın her şeyi bilebileceğini de ileri sürmektedirler.[3] Henüz insanın kendisini bilme yetisi bakımından anlamaya çalışması, hatta eleştirmesi söz konusu değildir. Tanrısal söylem aracılığıyla insanın kendisine yönelmesi oldukça uzun bir dönem sürmüştür.

Kültürel yapılanmanın neredeyse tümüyle değişime uğramasıyla birlikte, diğer bir deyişle kültürün "keşfetme" kültürü haline gelmesiyle, keşfedilen sadece dışdünya olmamış; düşünme ve dil dünyası da keşif çabasının konusu olmaya başlamıştır.[4] Evrensel insan tasarımı[5] eşliğinde gerçekleşen zihin dünyasının keşfi önemli bir çalışma alanını oluşturmuştur. Bu bağlamda Bacon[6] ve hemen hemen çağdaşı olan Descartes[7] önemli bir durak noktasıdır.

Bacon ve Descartes'ın katkıları, insan dünyasında oluşan değişimleri felsefi bağlamda değerlendirme ve yorumlama çabasından başka bir şey değildir. Söz konusu keşif ve değişimler, insanın özellikle bilme yetisinin farklı düzlemlerde ele alınması sonucunu doğurmuştur. Bu durum da zihin dünyasının, düşünme alanının bir yandan daha gevşek dokulu bir yaklaşım

içinde[8] serimlenmesini gündeme getirirken, öte yandan nesnellik ölçüt alınarak, insanın bilme yetisinin evrensel nitelikli ortak yapısı[9] çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bu belirlemeler dikkate alındığında, yeniçağ ya da modern dönemle birlikte filozofun, insana yönelik ilgisinin köklerini yeniden insan dünyasında bulmaya başladığı kolayca anlaşılabilir. Ancak, insan yeni yönelimler doğrultusunda salt bilgi öznesi olmak durumundadır. Felsefi antropolojinin deyiş biçimiyle insan sadece "bilen varlık"tır ve ayrıca insanı bu yönüyle algılamada her türlü yerel koşuldan sıyrılmış ortak paydalar önemlidir ya da anlamlıdır. Bir bakıma "şimdi ve burada" olanı, yerelliği aşma biçimi/tutumu olarak da tanımlanabilecek olan modernlik[10] Aydınlanmacı tutumla daha ileri boyutta her insanın türdeşiyle, öteki insanlarla paylaştığı/paylaşması gereken aklına[11] seslenmektedir. Ancak, bu sesleniş Kant'la birlikte iyice bilinçli kılınmakta, aklın eleştirisi de artık yapılmaktadır. Bu da her modern tutumun Aydınlanmacı tutumla birlikte gitmediğini, asıl anlamında Aydınlanma'nın aklın, bilme yetisinin eleştirisini de birlikte getiren bir tutum olduğunu ileri sürmek demektir.[12] Kant'ın "Sapere aude!" (Aklını kullanma cesaretini göster!) deyişinde somutlaşan Aydınlanma düşüncesi, Aydınlanmacı tutum tümüyle Aydınlanma dönemine denk düşmemektedir. Aydınlanma düşüncesinin daha başka kültür çevrelerinde farklı niteliklerle ortaya çıktığı da gözden ırak tutulmaması gereken bir noktadır. Öyleyse Aydınlanma düşüncesi tek parçalı bir yapı değildir. Avrupa coğrafyasında farklı Aydınlanmacı tutumlar olduğu bir gerçektir.[13]

Aydınlanma düşüncesinin, özellikle savaşların yaşandığı yüzyılımızda ayrıntılı bir biçimde eleştirildiği de göz önünde tutulması gereken bir yöndür. Çünkü aklın kullanımı her zaman insanlığın yararınadır diye bir belirleme söz konusu de-

ğildir; ancak, aklın olumsuz kullanımında bazı kısa erimli yaklaşımların, tutkuların, ussal bir biçimde gerekçelendirilmemiş inançların payının olduğu unutulmamalıdır. Çağımızın önemli Aydınlanmacılarından biri olan Walter Jens'in dediği gibi akılcı yollarla da o feci, yok edici kamplar (da) oluşturabilir."[14] Öyleyse "Aydınlanma" derken neleri dikkate alabiliriz? Bu noktada "aydınlanma"nın içerebileceği anlamlar üstünde biraz daha durmak gerekmektedir. Jens şöyle bir açıklama yapıyor Aydınlanma sözcüğü/terimi ile ilgili olarak: "Aydınlanma, salt *ratio* ile, usla özdeş değildir. Bildiğiniz gibi, 18. yüzyılda Aydınlanma, kavrayış, izan karşılığıdır, onun özdeşidir. Ve kavrayış, izan içinde, duygu da vardır, coşku da vardır. Demek Aydınlanma yalnızca akla yönelmez, gönüle de yönelir. Gerçek Aydınlanmacı retoriğin bütün konuşmacılara sunduğu üç öğüdü izler: İlkin, akılcı olarak, insanları gerçekle ikna yolunu ara! Kandırarak değil, ikna yoluyla. İkincisi, insanları hoşnut kılıcı, eğlendirici bir yolla kazanmaya bak! Canileri alay yoluyla aşmak olanaklıdır. Kendi gülünçlükleriyle, kötü niyetli açmazlarıyla. Üçüncüsü gönüllere seslenip, insanları kazanmanın yolunu arayarak. Yalnız öğreticilik, ders vermek yetmez, yalnız coşku verici gerekçeler de yetmez. Bunların üçü bir araya gelmelidir. Gerçek Aydınlanmacı biri üç niteliği kendinde toplayandır."[15]

İnsan gerçeğini bütünüyle kavramaya çalışan filozofların tutumunda bu yaklaşımın farklı örneklerini görmek mümkündür. Macit Gökberk bu örneklerden birini oluşturmaktadır; çünkü Macit Gökberk usçu, Aydınlanmacı Kant'ın tarih anlayışının yanı sıra Romantik çizgideki Herder'in tarih anlayışını da anlamak istemiştir. "Bu ikili modelden yola çıkarak, Macit Gökberk'in düşünce doğrultusunun, yalnızca usçu, dizgeci ilkelere dayanmayıp, bireysel olanın, çokseslilığin, çeşitliliğin,

imgelem ve duyguların hakkını da bir yere kadar verdiğini söyleyebiliriz."[16]

Aydınlanmacı tutum, insanın kendisini yine kendisi aracılığıyla, kendisi üzerinden kavramaya çalıştığı bir tutumdur. Bu kavrama biçimine 17 yüzyıldan beri büyük bir hızla gelişen doğa bilimlerinin de yardımcı olduğu söylenebilir. Ancak, asıl katkı 19. yüzyıldan beri gelişen insan ve toplum bilimlerinden gelmiştir. Tarih, antropoloji, dilbilim, psikoloji, sosyoloji gibi araştırma alanlan insanı anlamada felsefeye yardımcı oldukları gibi, felsefeden yardım da almışlardır. İnsan artık yalın, naif doğrudanlık içinde değil, bu bilimlerin kavram örgüleri eşliğinde anlaşılır olmuştur. Tam da bu noktada felsefenin bütün bilimlerle olan ilişkisinin hesaba katılarak yeniden yapılandırılmasının gerekliliği, karşılıklı katkının boyutları ortaya konulmalıdır.

Felsefenin tümüyle bilimlere sağlayacağı kuramsal katkı birçok filozofun dikkati çektiği bir noktadır. Bütün bilimler temel kavramlarının belirlenişini felsefeye borçludurlar; bilim felsefeyle kendini temellendirmek zorundadır. " doğa biliminin yalnızca bilim adamları denen kişiler sınıfına, felsefenin de felsefeciler denen bir başka sınıfa uygun görülmesi doğru olmaz. İşinin ilkeleri üzerine hiç düşünmemiş bir kişi, yetişmiş bir kişinin o konudaki tutumunu kazanamamıştır; bilimi üzerine hiç felsefe yapmamış bir bilim adamı da öykünmeci, ikinci-el bir bilim adamından, bir kalfadan fazlası olamaz."[17]

Felsefe de insanı yine insan aracılığıyla anlama, kavrama süreci içinde bilimsel sonuçlardan pay almak, onların ulaştığı sonuçlarla kendini yeniden örgütlemek zorundadır. Günümüzde felsefi savların içi mutlaka bilimsel verilerle doldurulmak zorundadır. Tam da bu noktada algılar ve onların farklı biçimde işlenmesi bilimsel olana karşılık gelirken, kavramlar da felsefi olana karşılık gelmektedir. Nasıl ki Kant'ın dediği gibi

"Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kör"se, aynı şekilde bilimsel sonuçları ya da verileri göz ardı eden felsefe de boştur. Bilimin körleşmesi ise felsefenin insanı anlama süreçlerinde ortaya koyduğu sonuçları dikkate almaması ya da görmezden gelmesiyle yakından ilişkilidir. Bilimlerle hiçbir zaman aynı düzeyde bulunmayan, bilimin bir bakıma ilksözü ve ardından da sonsözü olan felsefede ortaya konulanlar, insan dünyasında bir yandan olana işaret ederken, öte yandan olması ya da yapılması gerekeni ele almaktadır. Çünkü temelde insan dünyası aynı zamanda "olması gerek"e, "yapılması gerek"e dayanan bir dünyadır; oysa doğada olması gerek ya da herhangi bir ödev bilinci söz konusu değildir. Ayrıca " yalnızca felsefî düşünme yoluyla, şeylerin nasıl olmaları gerektiğini görmeyi ve sonuç olarak, onların bu şekilde ortaya çıkmaları için nasıl eylememiz gerektiğini anlamayı umabiliriz."[18]

20. yüzyıl insanın, olan ve olması gereken/ yapılması gereken bağlamında, yoğun bir biçimde felsefenin konusu olduğu bir yüzyıldır. İnsan türünün her bireyinde şu ya da bu biçimde kendini gösteren yapısal niteliklerin neler olduğu konusu, bir başka deyişle insanı insan yapanın ne/neler olduğu konusu, felsefi antropolojinin konusudur. Günümüzde insan, kendisini özellikle felsefi antropoloji yoluyla kavramaktadır. Felsefi antropoloji hem bir felsefe disiplini hem de felsefe yapma biçimidir, yoludur. Felsefi antropoloji insanın kendisini nesnesi, konusu haline getirmesinin bir yoludur. Artık bu doğrultuda insan tek bir niteliğin ya da özün bir dışavurumu olarak görülemez. İnsan kendi türünden olanlarla birçok ortak bileşeni paylaşır. Takiyettin Mengüşoğlu'nun deyimiyle insanın varlık koşulları belli bir ortaklık içindedir. Fakat her bir varlık koşulu alabildiğine farklı örnekler çerçevesinde ortaya çıkar. Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayalı antropolojisinde

"varlık koşulu" kavramı özel bir yer tutar. İnsan dünyasına özgü olup bitenler, fenomenler ve insan başarılarının tümü insanın varlık koşullarıdır. "Çünkü onlar insanın bulunduğu her yerde vardırlar. Nerede insanla karşılaşırsak, orada bu fenomen ve başarılarla da karşılaşırız."[19]

İnsanı gerçekleştirdiği başarılarla, yarattığı, oluşturduğu değerlerle, kendine özgü fenomenleriyle tanımanın, anlamanın ontolojik bir yaklaşımı gerektirdiği bu bağlamda belirleyicidir. Ancak, her türlü varolana insan açısından bakmak da tam tersi bir sonuç ortaya koymaz mı? Varlık kavrayışının temeline insanı yerleştirmenin sonucunda bu kez ontoloji, antropolojik bir nitelik kazanacak demektir. Böyle bir belirleme, aynı zamanda her bir öznenin bilim, felsefe, sanat vb. etkinlikleri gerçekleştirirken belli bir insan kavrayışından yola çıktığı/çıkması gerektiği anlamına gelir.[20]

İnsan kavrayışlarını da mantıkça iki ana doğrultuda belirlemek olanaklı görünmektedir. Bireysel, tekil olan ile evrensel, tümel olan arasındaki gerilimli ilişkilere yönelen felsefe, bu bağlamda ya insanı bireysel niteliklerin toplamı olarak görecektir ya da insanın değişmez bir özden pay aldığı görüşünden yana olacaktır. Günümüzde birinci türden yaklaşımların öne çıktığı görülmektedir. Bunda da tarihsel olanın önem ve değer kazanmasının büyük payı olduğu öne sürülebilir. Hangi görüşten yana olunursa olunsun, felsefenin bize kendimizi tanıttığı, bildirdiği savı büyük bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Felsefe bizim yaşadığımız tekilliğe, kendimize bilinçlice yönelmemizi sağlamakta, ancak bu noktada da kalmayıp başkalarıyla paylaştıklarımızı bize göstermektedir. Felsefi bilinçle kendisine ve dünyaya bakabilen biri sadece kendisini kendi eksenine hapsetmekle, kapatmakla kalmayacak, "öteki"nin ekseninden de dünyaya bakabilme becerisini gösterebilecektir. Öyleyse fel-

sefe kendini bilmenin, anlamanın ve başkalarına anlatmanın, başkalarını anlamanın koşullarının bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir bilgi hem bizi biz yapanı ortaya koyar, temellendirir hem de dünyadaki duruşumuzu belirler; daha da önemlisi anlamlı kılar.

[1] Antikçağın önemli isimleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles insan yaşamını etik ilişkiler bağlamında özellikle ele alıp incelerler. Bu filozoflar tek başına bireysel varlığın hiçbir şey ifade etmediğini, insan da içinde olmak üzere her bireysel varlığın diğer bireysel varlıklar içinde ancak konumlandırılabileceğini, kavramların da ilişkiler ağında anlam ve önem kazanabileceğini çok iyi bilmektedir.

[2] İtiraf etme eyleminde kendisini özne olarak açığa vurmaya çalışan Augustinus, kendini bilmeyi Tanrı'yı bilme üzerinden gerçekleştirir. Ancak, böyle bir tutum bile insanın özne oluş sürecinde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. Diğer dönüm noktalarının özneleri ise Descartes ve Kant'tır denilebilir. Augustinus'la ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Boğos Zekiyan, *Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi (Memoria Sui)*. (Doktora tezi; söz konusu tezin giriş bölümü ile ikinci ve üçüncü bölümleri *Felsefe Arkivi*'nin 19. sayısında yayımlanmıştır; Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1975 ss. 21-80.)

[3] Ioannes Scotus Eruigena'nın *De divisione naturae* başlıklı yapıtı bunun en iyi örneklerinden birini vermektedir. Plotinos'un söylemiyle dinsel söylemin büyük ölçüde birbirini bütünlemesi sonucu belli bir yönüyle oluşan ortaçağ felsefesinde, örtük bir biçimde, insan aklının her şeyi bilebileceği ileri sürülmektedir denilebilir. Çünkü yukarıda adı geçen yapıtta her tür varolan yaratma/yaratılma edimiyle değerlendirilmektedir ve sonunda çözümlenmemiş/çözülmemiş hiçbir sorun yoktur. Kapalı, sonlu, sınırlı, hiyerarşik nitelikli varlık anlayışı her şeyi belli doğrultularda açıkladığı kanısındadır. Bonaventura'nın görüşleri de aynı izlenimi bırakmaktadır. (Daha fazla bilgi için bkz. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Derleyen ve Çeviren Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000; *Or-*

taçağ Yazıları, Betül Çotuksöken, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.)

[4] Gerçekten de Renaissance, ortaçağ ve modern düşüncenin egemen olduğu dönem arasında bir ara dönem olarak keşifler, yenilikler çağıdır; Akdeniz kültürünün Atlantikaşırı, Atlantikötesi kültüre evrildiği bir çağdır. Düşünenlerin insana ve dünyaya ilişkin olarak yeni kategoriler belirledikleri bir dönemdir. Bu dönemde doğa, bir yandan dışdünya, öte yandan da insan bedeni olarak keşfedilmektedir. İnsan zihni de keşif çabasının nesnesi durumundadır. Ayrıca dil dünyasının, insanlığın ortak mirası, kalıtı yeniden değerlendirilmektedir; daha doğru bir deyişle keşfedilmekte, içerdiği değerlerin farkına varılmaktadır. Her ne kadar ortaçağda antikçağ ilgisi tümüyle ortadan kalkmadıysa da Renaissance'ta antikçağa ilişkin ilgi çok daha yoğundur. Ayrıca bu dönemde –Renaissance– bilim gibi yeni bilme yolları, yeni yaratma yolları da keşfedilmiştir.

[5] "Uomo universale" kavrayışı hümanist tutumun da ideali konumundadır. Tek bir alanda uzmanlaşmak değil de farklı konularda belli bir fikri olmak, o dönemin bilgi tasarımına da uygun düşmektedir. Ayrıca yavaş yavaş zihin yetilerinin ortak paydaları üstünde durulmaya başlanmıştır.

[6] Varolanı bilme yolları üstüne düşünürken özne-nesne ayrımını, son amaç olarak nesneyi bilmek üzere gerçekleştirmeye çalışırken Bacon, insanın zihin yapısını anlamanın ne denli gerekli olduğunu fark etmiş ve insanın çeşitli aracı ortamlarla edindiği birikimlere kuşkuyla bakmaya başlamıştır. Onun *Novum organum*'da ortaya koyduğu "idola" görüşü bunun somut örneğidir.

[7] İnsanı düşünme edimi aracılığıyla yakalamaya çalışan Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma, Aklın İdaresi İçin Kurallar* başlıklı kitaplarıyla, çağın ideallerini açık seçik bir biçimde yansıtmaktadır. "Birleşmiş bilim" (*unified science*) idealini yansıtan çalışmalarında Descartes, öznenin bilme süreçlerini kuramsal ve kılgısal (teorik-pratik) yanlarıyla ele almaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi Üzerine", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 39-46.

[8] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'yi niçin yazdığının hesabını vermeye çalışmakta ve insan zihnini araştırmanın zevkli ve yararlı bir uğraş olduğu sonucuna varmaktadır. (Bölüm 1, "Giriş", Çeviren Vehbi

Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 57-60.)

[9] Kant eleştiri döneminde insanı; bilen, eyleyen, umut eden bir özne olarak ele almakta, ayrıca doğrudan "İnsan nedir?" sorusunu da sorarak bir bakıma felsefi antropolojinin başlatıcısı olmaktadır.

[10] Bu bağlamda Anthony Giddens'ın (*Modernliğin Sonuçları*, Çeviren Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2012) ve Alain Touraine'in (*Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 1994) yaptığı değerlendirmeler son derece önemli ve zihin açıcıdır.

[11] Descartes'a göre Tanrı bütün insanlara sağduyuyu eşit olarak paylaştırmıştır. Bkz. *Yöntem Üzerine Konuşma.*

[12] Modernlik ile Aydınlanma'yı birbirinden ayırmak ya da onların farklılıklarını ortaya koymak bir zorunluluktur; çünkü kavramsal ayrımlar bizim hem dışdünyayı hem de dışdünya-düşünme-dil ilişkilerini daha iyi kavramamızı sağlar. Bu kavramların (modernlik, Aydınlanma) zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı da dikkatli gözlerden kaçmamaktadır. Bkz. 7 dipnot ve ayrıca Sevgi İyi, "Aydınlanma Sorunu", *Bedia Akarsu Armağanı*, Haz. Betül Çotuksöken-Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000, ss. 131-143.

[13] Alman, Fransız ve İngiliz aydınlanmasından söz edilmektedir. Modernlik için de benzer şeyler dile getirilebilir. Her iki kavram bağlamında da usçu ve eleştirici –aynı zamanda da usçu– tutumların farklılığına dikkat çekilmektedir.

[14] "Aydınlanmacının Çaresizliği, Yüksel Pazarkaya'nın Walter Jens'le Söyleşisi", Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni, sayı 1, Kasım 1994, s. 7

[15] a.g.e., ss. 7-8.

[16] Ülker Gökberk, "Kant ile Herder'in Tarih Anlayışlan'nı Yeniden Okurken", Macit Gökberk'in *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları* adlı yapıtının ikinci baskısı için hazırlanan sunuş yazısı, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 1997, s. 13.

[17] R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çeviren Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 11.

[18] Evandro Agazzi, "Bilimde ve Teknolojide Etik Sorunlar", Çeviren Sevgi İyi, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınlan, Ankara, 1988, s. 25.

[19] Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 49.

[20] Bkz. bu kitapta "Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji" başlıklı yazı.

FELSEFE AÇISINDAN ANTİKÇAĞ VE ORTAÇAĞIN TEMEL KAVRAMLARI İLE "YARATMA" ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Bir dönemin ya da bir filozofun hangi kavramlar aracılığıyla varolana baktığını anlamaya girişmeden önce, ne türden olursa olsun, varolanı anlamada kavramların taşıdığı öneme değinmek gerekiyor. Kavramın ne olduğu ve ne gibi bir işlevi yerine getirdiği üstünde durmak bu bağlamda büyük önem taşıyor. Hiç kuşkusuz, kavramların nasıl edinildiği, kazanıldığı ise ayrı bir konu başlığını oluşturuyor.

Kavram, düşünmenin en küçük birimidir. Nasıl ki dışdünyada –bir bakıma– en küçük birim nesne ise, düşünmede de –yine bir bakıma– ona (nesneye) karşılık gelmek üzere, en temel, en küçük öğe kavramdır. Kavramların dildeki karşılığı ise terimdir, sözcüktür. Kavramlar nesnelere karşılık gelen ve düşünmede yer alan, nesnelerin bilinmesinde, tanınmasında ilk adımı oluşturan yapılardır, çerçevelerdir. Ancak, kavramların işlevinin her zaman nesnenin bilinmesine ilişkin olmadığı da açıktır. Bazı kavramların yaratılan nesneden önce geldiği de düşünme etkinliğinin çözümlenmesi sonucu ortaya çıkarılabilir. Şöyle ki, doğal düzende henüz olmayan bir nesnenin ilkin düşünsel alanda oluşturulması, tasarımlanması –daha alt düzeydeki kavramların bir araya getirilmesiyle tasarlanması– söz konusudur. Böylece, düşünme etkinliğinde, sürekli olarak bir-

birini gerekli kılan ve aralarında pek de değişmez, sabit ilişkilerin bulunmadığı, buna karşılık göreli ilişkilerin söz konusu olduğu kavram-tasarım (kavram oluşturma-tasarım oluşturma) ikilisinin gündemde olduğu ileri sürülebilir. Herhangi bir yapıya göre kavram olanın, başka bir yapıya göre tasarım olduğu söylenebilir. Örneğin; duvar, oda, ev kavramları arasındaki ilişkiler bu türdendir. Duvar, odayı tasarlamada; oda da evi tasarlama ediminde daha alt düzeydeki birimleri oluşturmaktadır.

Böylece kavram ile tasarım, başka deyişle birçok kavramdan meydana gelen düşünsel yapı arasındaki ilişkinin göreli olduğu anlaşılmaktadır. Bir yapıya göre kavram olan, kendi altındaki bir başka yapıya göre tasarım olabilir. Bunların ortak yanı ise, hepsinin düşünme alanında yer alıyor olmasıdır.

Gerek kavramların, gerek tasarımların işlevsel kılınma sürecine yine düşünmede bulunan imgeler eşlik eder; bu imgelere düşünsel ya da zihinsel resim de denebilir. İmgeler olmadan, kavram-tasarım oluşumu ve onların işlevsel kılınması olanaksızdır. Tasarımlar, kavramlara eşlik eden imgeler yardımıyla kurulabilirler.

Tasarımın dildeki karşılığı terim ya da sözcük olabileceği gibi, yargılar, cümleler de olabilir. Bir evin tasarımlanmasıyla, bir öykünün, romanın tasarımlanması ve bunlar arasındaki ayrım gibi.

Bütün bu açıklamalarsa temelini, insanın kavram kuran bir varlık olmasında bulur. Hiç kuşkusuz, antropolojinin verileri, insanın bütün bu süreçleri çoğun gereksinimleri doğrultusunda yaşadığını ortaya koyabilir. Yine bütün bu oluşumlar temelini, insanın bilen, bilmek üzere merak eden, bilmek isteyen, böyle bir istekle gözlerini dünyaya çeviren ve eyleyen bir varlık olmasında bulur. Ayrıca insan, baştan beri sadece gereksinimlerine doğrudan yanıt veren şeylerin peşinde koş-

makla yetinmeyen bir varlık olarak belirir. İnsanın yine hazlara yatkın olan, acıdan kaçınan bir varlık olmasıyla da açıklanabilecek bu özellik, onun "seyreden" bir varlık olmasıyla daha üst boyuta ulaşır: Seyreden, seyretmekten haz duyan, sıradan bir yarar amacının ötesine geçen bir varlık olarak insan; sadece ve sadece seyretmek üzere yaratma edimine girişen bir varlık olarak insan.

Diğer yandan insanın, kendisini kuşatan ve ilkin tümüyle karmaşık görünen bir çevrede, bu karmaşıklığı aşmak için belli bir düzen yaratma, oluşturma gereksinimini duyması da büyük önem taşımaktadır. İşte bu bağlamda insan, özellikle filozoflar kavram/kavramlar yaratmakta, düşünenin önüne, dünyanın işleyiş planını koymaktadır. *Logos, idea, kategoria* gibi kavramlar böyle bir yaratmanın sonucudurlar.

Nesnelere karşılık gelen kavramların yanında, doğrudan belli bir nesneye karşılık gelmeyen, fakat nesnelerarası ilişkileri açıklamada aracı rolünü üstlenen kavramlar da vardır. Bu tür kavramlar, olup bitenlere ilişkin; onların nasıl olup bittiğine ilişkin çerçeveyi çizen kavramlardır. Bu türden kavramlar hem her türlü oluşumun kendisine bağlı olduğu ortak yapıyı, ortak bileşini verirler hem de evrenselliğin, nesnelliğin temel dayanağını oluştururlar. Bu kavramlar, dışdünyanın işleyiş planının düşünme dünyasına, düşünmeye yansıyışının yapısını verirler; hiç kuşkusuz, bunlar terim olarak da dilde nesneleşir, dilde var olurlar; böylece nesnelliğin taşıyıcısı olurlar. Bu kavramlar ayrıca, dışdünya-düşünme-dil ilişkisinin nasıl gerçekleştiğinin de belirleyicisi durumundadır. İşte *logos, idea, kategoria* bu tür kavramlardandır.

Logos, idea, kategoria hem değişimin evrensel yasasını verir hem de dışdünya-düşünme-dil arasındaki işleyişin dayanağı olur. Anılan bu üç kavram yaratma edimine de temel olmak

üzere burada sırasıyla incelenecektir. Yine bu üç kavramla bağlantılı olarak üç filozof gündeme getirilecektir: Herakleitos, Platon, Aristoteles. Kuşkusuz, adı geçen kavramlan kullananlar sadece bu filozoflar değildir.

Bu kavramlan incelemeye geçmeden önce belki de yapılması gereken bir başka çalışma daha vardır: Antikçağın düşünce dünyasında etkili olan, önem taşıyan ilkeleri belirlemek.

Her şeyden önce, antikçağın düşünce dünyasında –özellikle Sokrates öncesi dönemde– *mythos*'a ilişkin olan tutumlar da içinde olmak üzere, hemen her şeyin insan açısından görülmesi son derece belirleyicidir. Hümanist, insanmerkezci bu tutum her türlü yaklaşımın taşıyıcısı durumundadır. Dinsel nitelikli söylemlerde bile insana ilişkin değerlendirmelerin ne denli önde olduğu bilinmektedir.

İşte felsefe tarihçileri, belli bir dönemi anlama çabasına girişirken, o dönemde etkili olan genel düşünme ilkelerini, döneme özgü genel bakış açılannı da ortaya koyma ihtiyacını duyarlar; üstelik bu, yapılması gereken bir çalışmadır. Kimi felsefe tarihçilerine göre bu temel nitelikli yapılar, düşünmenin "önvarsayımları"dır. Arda Denkel de Eski Yunan düşüncesinin önvarsayımlannı şöyle belirler: "6. yy.'ın Eski Yunanlılan, evreni öncelikle algıda göründüğü biçimiyle anlamaya çalışmışlardı. Onlar algıda görünen dünyayı açıklamak çabasındaydılar, çünkü henüz algıda görünenin gerçek dünyadan farklı olabileceği gibi "felsefi" bir kuşku kimsede doğmuş değildi. Algıdaki görünüşte dünya bir nitelikler yığınından oluştuğundan, çevresini gözlemleyen insanın aynştırabileceği en temel ilkeler olan nesneler, bunların değişimi ve düzenlilik hep nitelikler aracılığıyla açıklanıyordu."[1]

Denkel'e göre Eski Yunan düşüncesinin dayandığı varsayımlar şunlardır:

1. Nesneler niteliklerin toplamından oluşur.

2. Nesneler dünyasında niteliklerin dönüşmesine dayanan bir değişim söz konusudur.

3. Her şeyin bir nedeni vardır.

4. Hiçbir şey yoktan var olamaz ve hiçbir varlık da bütünüyle yok olamaz. "Bunlar tartışılmayan, doğruluğu apaçık kabul edilen ve her türlü ontolojiye temel yapılan düşünceler konumundadır."[2]

Bütün bu ilkelerin ışığında evrendeki her türlü oluşumu kucaklayıcı, açıklayıcı güçte, ilkin somut nitelikli, giderek daha soyut nitelikli yapılar bulmak olanaklıdır. Evrenin temeli, bu ilkeler ışığında ilkin somut, maddesel içerikli bir yapıyla özdeş kılınırken, giderek soyut ve maddesel olmayan bir yapı öne geçiyor. Bu sonuncusunda artık, değişimin de açıklanabildiği ya da değişimi de açıklayan yapılar öne çıkıyor. Değişim artık evrensel bir ilke haline geliyor kimi filozoflar için.

Örneğin, "Herakleitos için varlığın değişim içinde bulunması artık Miletoslu filozoflarda olduğu gibi yalnızca bir gözlem konusu değildir. Onun düşüncesinde değişim, evrenin ve evren içindeki her şeyin zorunlu olarak uyduğu en temel bir yasa konumunu kazanır."[3] Herakleitos'a göre her şey tıpkı bir nehir gibi akış içindedir. Değişimin ardındaki ilke, yasa ise *logos*'tur.

Logos; söz, akıl, tanım, ussal yeti, oran, orantı anlamlarına gelmektedir. Terim Grekçenin en kapsamlı ve dolayısıyla da çok büyük güçlükler içeren bir terimidir. *Logos* varlıksal, bilgisel ve dilsel bağlamda büyük önem taşıyan bir terimdir. *Logos* evrendeki uyumun taşıyıcısıdır, karşıtların birliğidir.

Nietzsche'nin *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı yapıtında Herakleitos'a ayrılan yer, yapılan benzetmeler bakımından büyük önem taşır. Evrende, suç, haksızlık, çelişki acı

var mı? Evet diyor Herakleitos, fakat her şeyi birlikte göremeyen, ayırarak gören insan için vardır; her şeyi bir arada sezen tanrı için yoktur; bu sebeple, biribirine karşıt olan bütün şeyler bir ahenkte birleşmiştir. Bu ahenk, herhangi bir insanın gözüne görünmez, ama onu, tanrıya benzeyen Herakleitos gibi gören anlar. Herakleitos saf ateş nasıl oluyor da saflıktan bu kadar uzak şekiller alıyor? sorusunun verdiği büyük rahatsızlığı da, yüksek bir benzetme, bir sembol ile aşıp yeniyor. Bu evrende, oluş ile yok-olma, yapma ile yıkma, hep aynı suçsuzluk içinde ve işin içine ahlâk bakımından sorumluluk katılmamak üzere, yalnız sanatçı ile çocuğun oyunlarında vardır. Çocuk ile sanatçı, nasıl oynuyorlarsa, ölümsüz ve canlı ateş de öyle oynuyor; suçsuz olarak kuruyor ve bozuyor, yıkıyor. Bu oyunu ateş kendisi ile oynuyor. Bir çocuğun deniz kenarında kum yığını yapması gibi, su ve toprağı yığıyor ve dağıtıyor: zaman zaman oyuna baştan başlıyor. Sanatçıyı nasıl bir an yaratma gereksinmesi zorlarsa, onu da, bir tokluk anında gereksinme kavrıyor. Böylece, suç işlemek isteği değil, yeni yeni oynanan oyunlar güdüsü, başka başka evrenleri, hayata kavuşturuyor. Çocuk da bazen oyuncağını atar, ama sonra suçsuz bir hevesle oyuna yeniden başlar. Fakat oyunda binalar kurmaya başlar başlamaz, kanuna, iç düzenlere uygun olarak bağlar, birleştirir, biçim verir. Çoklukta kavganın nasıl kanun ve hak taşıdığını, sanatçının nasıl 'temaşacı' olarak eserin üstünde, yapıcı olarak eserin içinde bulunduğunu, sanat eserini yaratmak için nasıl zorunlukla oyunun, kavga ile ahengin birleşmesi gerektiğini, sanatçıyı ve sanat eserinin meydana gelişini görmekle öğrenmiş olan estetik insan, evreni işte böyle görüyor. Bilinçli bir biçimde, *logos*'a ve her şeyi üstten gören sanatçı gözüne uygun olarak yaşamak"[4] pek az kimseye vergidir. Nietzsche'ye göre: "Herakleitos, sadece elde bulunan evreni tasvir ediyor; ondan,

tıpkı sanatçının, meydana çıkmakta olan eseri karşısında duyduğu haz gibi bir haz alıyor."[5]

Herakleitos'a göre "Zaman (*aion*) oynayan, dama taşı süren bir çocuktur; bir çocuğun hakan oyunu!"dur.[6] İşte bu fragmanın Nietzsche'ye vermiş olduğu esinle söylenmiş olan bu sözler, sanatçının bir edimi olan yaratma ile *logos* arasındaki bağlantıyı gözler önüne seriyor.

Platon da *logos*'u çok çeşitli biçimlerde ele alır. Platon *mythos* ile *logos* arasında bir karşıtlık görür; *logos* ile doğru ve analitik bir araştırmayı anlar. Ancak, Platon'un söyleminin en temel kavramı da *idea*'dır, *eidos*'tur. Eidos kısaca, form, tip anlamlarına gelir. Platon dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkiyi *idea* aracılığıyla kurar. *İdea*'lar (*eidea*'lar); sonsuz, bitimsiz, değişmeyen yapılardır. "*İdea*'lar ile duyulur olanlar arasındaki ilişkiler ne türden ilişkilerdir?" sorusu Platon tarafından katılma/pay alma kavramlarıyla açıklığa kavuşturulur. Ancak, Platon'da görünüş ile gerçek arasındaki ayrılık iyice su yüzüne çıkmıştır. Görünüş ile gerçek arasındaki ilişki ya da her ikisinin farklılığı değişime ilişkin görüşlerle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Değişim ve bu değişimin kendisine dayandığı somut ya da soyut nitelikli herhangi bir temel, ilke düşünüldüğünde, artık görünüş ile gerçek birbirinden ayrı olarak değerlendirilmektedir denebilir.

Görünüş ile gerçek arasında var olduğu ileri sürülen ayrım, Herakleitos'taki *logos*'a bağlı olarak iyice belirginleşir: Görünüşlerin, her türlü değişimin arkasında yer alan ilke *logos*'tur. İşte Platon'da da *idea*, *eidos* varolan her şeyin ilkesi durumundadır ve bu ilke, duyulur biçimde varolanların oluşturduğu dünyayı aşan bir ilkedir.

İdealar, duyulur olanların (*aistheta*) nedenidir. *Phaidon* diyaloğunda Platon bu konuda şöyle bir açıklama ortaya koymaktadır: "Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve

bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinden olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım. Bana öyle geliyor ki kendinden güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir."[7] Başka bir açıklama biçimine göre ise duyulur olan (*aistheton*) bu sonsuz, bitimsiz modelin (*paradeigma*) bir kopyasıdır. Sanatçının yaratma edimi (*mimesis*), en üstün yaratıcının, zanaatkârın, ustanın (*demiurgos*) işidir.

"Mimesis" ve "demiurgos" kavramlarına yeniden dönmek üzere *idea* kavramı üzerinde *Devlet* diyaloğundan yapılan şu uzunca alıntıyla bir kez daha durmakta yarar var: "Her zaman ne yapıyoruz? Aynı adı verdiğimiz değişik nesneleri hep birden içine alan bir *idea*, bir kalıp arıyoruz. İstersen gene değişik çeşitleri olan herhangi bir şeyi alalım; örneğin, dünyada birçok sedir ve masalar var değil mi? Ama bence sedir ve masaların hepsi iki idea'nın içine girer: Sedir idea'sı ve masa idea'sı.

Bunlardan her birini yapan işçi bir idea'ya uydurur yaptığını, idea'sına göre kimi masalar yapar, kimi sedirler, kimi daha başka şeyler; biz de bunları kullanırız. Bu türlü varlıkları yaratan ustalar arasına ressamı da koyabiliriz. Yaptığı şeyin gerçekliği yoktur diyeceksin, ama ressamın yaptığı sedir de bir çeşit sedir değil midir? Sedirin aslını yapmadığına göre, gerçeğini değil, gerçeğine benzeyen bir örneğini yapmış olur. Dülgerin yahut başka bir ustanın yaptığı şey tam anlamıyla gerçektir diyen de aldanır bir bakıma. Üç sedir olmadı mı şimdi? Biri asıl sedir ki onu yalnız Tanrı yapabilir diyebiliriz. Sonra dülgerin yaptığı sedir [Mimarın etkinliği de buraya girmektedir denebilir; mimar da böylece belli bir sanatı geliştirmektedir asıl örneğe göre. – B.Ç.] Üçüncüsü de ressamınki

olsun. Demek ki üç türlü sedirin üç de ustası var: Ressam, dülger, Tanrı. Tanrı bir tek sedir yapmış, o da sedirin aslı, özüdür. Bu türlü iki sedir yapmamış Tanrı yapmayacak da hiç-bir zaman. Çünkü iki tane yapsa, kendiliğinden bir üçüncüsü, ikisini birleştiren bir üçüncüsü çıkacak ortaya; asıl sedir, öz sedir bu olacak, öteki ikisi değil. Tanrı'ya sedirin daha başka nesnelerin yaratıcısı diyelim. Yaratıcı ona diyebiliriz yalnızca, sedirin de, her şeyin de aslını o yarattığına göre. Ya dülgere, ona sedirin işçisi diyelim mi? Ressam ne oluyor peki? Ona da sedirin işçisi, yapıcısı diyebilir miyiz? ötekilerin yaptığı şeyin benzetmecisi demek uygun olur gibi geliyor bana."[8] Böylece Platon'a göre idea, yapma nesneler için de, onlara benzetilerek yapılan nesneler için de ölçü durumundadır.

Mimesis kavramı da Platon'un söyleminde insansal ve tanrısal yaratma bağlamında büyük önem taşımaktadır. Ona göre öykünme (*mimesis*) bir yaratma, meydana getirme işlemidir. Doğa nesneleri, doğal nesneler "tanrısal sanatla yaratılmışlardır. Buna karşılık, insanın bunlardan oluşturduğu şeyler insansal sanatla meydana getirilmişlerdir ve bu öğretiye göre meydana getirme sanatının iki türü vardır: Biri insansal, biri tanrısal."[9]

Sanatı yaratan özne açısından konuya yaklaşıldığında sanat, insansal ve tanrısal diye ikiye ayrılmaktadır. Fakat yaratılanların niteliği, yapısı bakımından, ortaya çıkanın kendisi bakımından konuya yaklaşıldığında da yine sanat ikiye ayrılmaktadır: "Birincisi nesnenin kendinin yaratılması, ikincisi bazı benzerliklerin üretimi."[10]

Tanrısal yaratmada yapıcı, evreni her zaman aynı kılan örneğe göre yapmıştır. *Timaios*'ta şunları dile getirir Platon: "Evrene dair soracağımız bir sual daha var: Yapıcısı [*Demiurgos* – B.Ç.] onu bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır, değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi, doğmuş olana mı? Bu

evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunda şüphe yoktur: Aksi halde, ki bunu farzetmeye bile hakkımız yoktur, doğmuş örneğe bakmış olacaktır. Halbuki yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en kemallisidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir."[11]

Yaratma edimi, benzetme temeline dayalı olmak üzere hem insansal hem de tanrısal düzlemde gerçekleşmektedir. Burada örnek alınan ise *idea*'dır; sonsuz, bitimsiz, değişmez olandır. *İdea* dışdünyada, düşünmede ve dil düzleminde varolan arasında her türlü ilişkiyi kurduğu gibi, sanatta da asıl temeli oluşturmaktadır.

Aristoteles'in temel savı, varolanın neyse o olarak bilinebileceği ve bu bilinenin başkalarına iletilebileceği doğrultusundadır. Onun bu temel savını taşıyan kavram ise "kategoria" kavramıdır. Sayıca belirli olan *kategoria*'lar; varlığı, bilgiyi ve dili kucaklayıcı niteliktedir. Bu nedenle *kategoria*'lar ontolojik, epistemolojik ve lojik-lingüistik niteliklidir.

Yine Aristoteles'e göre, bir şey ya tözsel olarak ya da ilineksel olarak vardır; sayıca on olarak belirlenen *kategoria*'lardan da töz, en temel olanıdır; tözden dolayı var olan dokuz kategori ise ilineksel niteliklidir. Varlığın en yüksek cinsleri olarak da dile getirilen bu *kategoria*'ların tam listesi şöyledir: töz (*ousia*), nicelik (*poson*), nitelik (*poion*), ilgi (*prosti*), yer (*pou*), zaman (*pote*), durum (*keist-hai*), sahip olma (*ekhein*), etki (*poien = poiein*), etkilenim (*paskhe-in*). Aristoteles, *Organon*'un "Kategoriler" adını taşıyan birinci kitabında ve aslında *Organon*'un tümünde, dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkilerin uyumunu göstermeye çalışır.

Eidos, *idea* kavramını duyulur varlığın içine yerleştiren, onu duyulur varlığın hem var olmasını hem de bilinmesini sağlayan temel olarak gören Aristoteles, hocası Platon'dan çok farklı bir düşünüş biçimi sergiler. *Eidos*, Platon için aşkın bir yapı sunarken, Aristoteles için içkin bir yapı olarak belirir.

Duyulur olana büyük önem veren Aristoteles, her türlü insan etkinliğinin temelini de yine insanın varlık yapısında bulur. "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"[12] cümlesiyle *Metafizik*'ine başlayan Aristoteles'in bilme edimini, *kategoria*'lardan nitelik, sahip olma ve etkinlik *kategoria*'larına dayandırdığı ileri sürülebilir:

Ayrıca Aristoteles, sınıflandırmaya felsefi söyleminde büyük önem verir. Ona göre her düşünce ya pratik, ya prodüktif ya da teorik olmak durumundadır.[13] Aristoteles böylece, bilimlerin sınıflandırılması konusuna girmiştir. Aynı konuya birçok yapıtında yer veren Aristoteles'e göre *episteme* (kesin bilgi) üç bölüme ayrılmaktadır: *Praktike* (pratik bilim), *poietike* (poetik bilim), *theoretike* (teoretik bilim); bu sonuncu da kendi içinde üçe ayrılmaktadır: *mathematike* (matematik bilimi), *physike* (fizik bilim), *theologike* (tanrıbilim). Burada mantığın adı geçmemektedir. Çünkü mantık asıl anlamında bilim olmayıp bir araç (*organon*) olarak iş görmektedir; mantık diğer bilimsel çalışmalara giriştir (*propedötik*).

Bilimler içinde bu bağlamda bizi ilgilendiren *poietike*'dir; sanatla ilgili olan yöndür; başka bir deyişle prodüktif, yaratıcı alandır. Sanat; temelini insanda, insanın varlık yapısında bulur. *Kategoria*'lar açısından konuya yaklaşılacak olursa nitelik *kategoria*'sı bize birtakım ipuçları verebilir. Sanat insandaki taklit içtepisinde kendine dayanak bulur. Taklit içtepisine geçmeden önce nitelik *kategoria*'sının Aristoteles'te nasıl tanımlandığına bakmakta yarar var. Çünkü taklit içtepisi nitelik

kategoria'sıyla açıklanabilir. "Kendisiyle bir şeyin nasıl olduğu söylenen sözcüğe nitelik derim. Ama nitelik birçok anlamlar alan terimler arasındadır. Niteliğin türlerinden birincisine durum ve eğilim denebilir. Fakat durum, daha çok sürekliliği ve kalıcılığı olmasıyla eğilimden farklıdır. Bilgiler ve erdemler durumlardır; çünkü bilginin bizde bir hastalık ya da bu cinsten başka herhangi bir nedenden dolayı meydana gelen büyük bir değişim olmadıkça, pek az elde edilmiş olsa da kımıldatılması zor ve kalıcı olan şeyler arasında yer aldığı iyice görülmektedir. Aynı şekilde, erdem de (örneğin, adalet, ölçülülük ve bu türden her nitelik) ne kolayca kımıldatılabilir ne de kolaylıkla değişebilir gibi görünüyor. Tam tersine, sıcaklık ve soğukluk, hastalık ve sağlık ve bunun gibi başkaları, kolaylıkla yerinden oynatılabilen ve çabucak değişebilen niteliklere eğilim denir."[14] İşte insanda bir nitelik olarak beliren taklit ya da öykünme, sanatın asıl taşıyıcısıdır.

Poetika'da Aristoteles özellikle sözel sanatlar üstünde durmakla birlikte, ortaya koyduğu görüşler bütün sanat etkinlikleri için bir temel olabilir. " sanat genel olarak varlığını, insan doğasında temellenen iki temel nedene borçlu gibi görünüyor. Bunlardan birisi taklit içtepisi olup, insanlarda doğuştan vardır; insanlar, bütün öteki yaratıklardan özellikle taklit etmeye olağanüstü yetili olmalarıyla ayrılır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla elde ederler. İkincisi, bütün taklit ürünleri karşısında duyulan *hoşlanma*dır ki, bu insan için karakteristiktir."[15]

İnsan, öykünme ve hoşlanma yeteneği aracılığıyla özgün bir biçimde belirlenmektedir; diğer varlıklardan ne denli farklı yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Sanat (*tekhne*) Aristoteles'in felsefi söyleminde büyük bir yer tutmaktadır. İnsan ile hayvan arasındaki ayrımda da sanat büyük bir ölçüdür. Aristoteles'e göre "[Hayvanların – B.Ç.] onların deneysel bilgiden çok az

bir pay almalarına karşılık, insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir."[16]

Jean Tricot'nun yaptığı şu açıklamalar konunun anlaşılabilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır: "Tekhne: genel olarak sanat zenaat, teknik, meslek 'poetik' zekânın erdemidir ve 'episteme'den, yani 'teorik' zekânın biliminden ayrılır.

Sanat, 'teorik' zekânın genel verilerini özel durumlara uydurur. O bir 'poiesis'in, yani sanatkârın dışında olan bir eserin meydana getirilmesine yönelir. Doğal şeylerin zıddı 'sun'i, yapma şeylerdir."[17] Daha önce de dile getirildiği gibi, insandaki bu özgül ayrım, başka bir deyişle bu nitelik, bilgi süreci bakımından da meydana getirme, üretme biliminde kendine yer bulur. Aynı zamanda tekhne bir "dynamis"tir, gizilgüçtür; uygun koşullarda etkinlik haline gelir. "Meydana getirilen şeylerde ilke, meydana getirende bulunur. O ya zihin ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir."[18]

İnsanda bir gizilgüç olarak bulunan meydana getirme, yaratma, üretme yetisi uygun koşullarda, uygun ortamda, uygun nesneyle karşılaştığı takdirde gerçeklik kazanır; " çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana da yiğit insanlar oluruz."[19]

Söyleminde *kosmos noetos-kosmos aisthetos* ayrımına yer vermeyen Aristoteles, duyulur olana büyük önem vermesiyle de Platon'dan ayrılmaktadır. Sanatı insansal düzlemde ele alan Aristoteles'e göre: "Sanatlar şu üç bakımdan birbirlerinden ayrılırlar: Taklit etmede kullanılan araç bakımından, taklit edilen nesneler bakımından, taklit tarzı bakımından."[20] Taklit ya da öykünme eylemine, başka deyişle taklit ya da öykünme denilen oluşuma bağlı olan, temelini onda bulan sanatın öyleyse

üç –onsuz olunmaz– koşulu vardır: Nesne düzlemi, araç düzlemi, biçem ya da tarz düzlemi. Sanatın dışdünyası, düşünme boyutu, dil boyutu. Dil denilince sadece sözel yapı akla gelmemelidir; sanat etkinliğinde kullanılan her tür araç, doğal dil de içinde olmak üzere, buraya girmektedir.

Aristoteles için nasıl ki insanın düşünme etkinliği varolandaki öze yöneliyorsa (*noesis-eidos* ilişkisi), sanatta da belirlenen amaçlara göre, nesneden istenen ile öznenin isteği arasında bir uyum söz konusudur. [Kesinliği – B.Ç.] her bir şeyde konu edinilenin özelliğine göre ve o araştırmaya uygun düştüğü kadarıyla aramak gerekir. Nitekim marangoz ve geometrici dikaçıyı farklı biçimde ararlar: İlki yalnızca işi için yararlı olduğu kadarıyla ona bakar; ötekisi ise onun ne olduğunu ya da özelliğinin ne olduğunu arar; çünkü hakikat olanı seyreder."[21]

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in söylemi, duyulur olana ve insansal olana çok daha fazla önem veren bir söylemdir. Ancak, Platon'un düşünceleri "Platonculuk" adı altında oldukça etkin olacak ve özellikle tektanrıcı dinlerin büyük bir ağırlık kazanmasıyla, kavramsal yapı neredeyse altüst olacak; düşünme ediminin dayandığı bazı temel yargılar büyük değişime uğrayacaktır.

Daha önceki bölümde, düşünüş biçimlerini taşıyan bazı önvarsayımlar üstünde durulmuştu. Bunların içinde en önemlilerinden biri de "yoktan hiçbir şeyin var olmayacağı, var olan hiçbir şeyin de yok olmayacağı"na ilişkin ilkeydi. Bu, ortaçağda tümüyle değişen ilkedir. Tektanrıcı dinlerin büyük yaygınlık ve etkinlik kazanmasıyla yoktan (*ex nihilo*) var olma, yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) ilkesi artık belirleyici olmaktadır. Çünkü Tanrı, yoktan var eden, yaratan bir varlıktır. Tanrı, özü ile varlığı bir ve aynı olan tek varlıktır; mutlak varlıktır. Aynı zamanda mutlak öznedir.

Antikçağda "özne" kavramı yerine yer yer kullanılan kavramlar ruh, düşünme, akıl gibi kavramlardır. Ortaçağda da büyük ölçüde benzer bir terminoloji kullanılmakla birlikte, bilme yeteneğinde olan varlıklar içinde sadece Tanrı, duyulara gereksinimi olmadan her şeyi bilir. Tanrı, öyleyse, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten mutlak varlıktır; mutlak yaratıcıdır.

Ortaçağda bireysel aklı tanrısal akla bağlama söz konusudur. Bu nedenle de yetkili olanlara da bel bağlama, yetkeye saygı büyük önem taşımaktadır. Yaratma edimi de diğer edimler gibi onaylanabilir olanı gözetmektedir. Ortaçağ filozofu ancak bütün bu koşulları yerine getirdiğinde hakikate ulaşabileceğini düşünmektedir.

Ortaçağ filozofu, varlığın tümüyle bilinebileceği ve dille de ifade edilebileceği kanısını taşımaktadır. Dilin ifade gücünü son sınırına varıncaya dek geliştirme, ortaçağ filozofunun kendine verdiği en büyük ödevdir. Dile dayalı sanatların bu denli gelişmiş olması, bunun bir göstergesidir.

Dışdünya-düşünme-dil arasında var olduğu sanılan bu örtüşme; ayrıntılı açıklamalarda bulunma, ayrıntıya inme gereksinimini de doğurmaktadır. Çünkü amaç, hakikate ulaşmaktır; bu amaca ulaşmak için gerekli bütün koşullar oluşturulmalıdır. İnanılan, hem dinsel hem de din dışı bağlamda mutlaka bir kez daha kanıtlanmalı, açıklığa kavuşturulmalıdır.

Bu nedenle de bütün tartışma konularında karşıt görüşler tek tek ele alınır. "Savlar ve karşı savlar, savlara ve karşı savlara yapılan itirazlar büyük bir titizlikle saptanır; çünkü asıl amaç açık-seçik olmaktır. Yalın deyişlerin egemen olduğu mantıksallık asıl belirleyici olandır; filozof hiçbir şeyi gözden kaçırmamalı, keskin mantığını dil düzleminde başkalarının da dikkatine sunmalıdır."[22]

Böyle bir tutum en iyi yansımalarından birine mimarlıkta,

Gotik katedralde kavuşur. Ortaçağ filozofu nasıl ki kaleme aldığı "summa"da her şeyi tüketici bir biçimde ortaya koyduysa, ortaçağ mimarı da Gotik bir katedral oluştururken, yaratırken bir *summa* yazarı gibi davranır: "Tıpkı bir *summa*'nın en küçük birimleri olan *articuli*'lere bölünüp sonra bunların belirli bir mantıksal eşdeğerlik hiyerarşisine göre, bölümler, alt bölümler ve daha alt bölümler oluşturacak biçimde birbirlerine eklenmesi gibi, bir Gotik katedral de en küçük benzeşir birimlerine kadar bölünmüş, sonra da bunlar belirli bir sistem içersinde birbirleriyle eklemlenmiştir. Böylece, yapının tamamında bir çıkarsanabilir ilişki kurulmuştur. Nasıl ki bilimsel bir kitabın 'içindekiler' kısmındaki bölümler alt bölümler eklemlenmesinden, o kitabın herhangi bir biriminin kitabın bütünü ile ve kendi aralarında 'çıkarsanabilir' bir ilişkisi kuruluyorsa."[23] *Summa*'larda ya da hangi başlıkla olursa olsun ortaçağ filozofunun dilsel yapıtında kendini gösteren "sofistike" tavır, o dönemin mimarisine, özellikle dinsel nitelikli mimarisine de yansımıştır.

Ayrıca simgesel anlatım tarzı yine bu dönemin bütün yaşama kesitlerinin önemli özelliklerinden biridir. Ortaçağda neredeyse her türlü im, bir simge değerindedir. Bu özellik en iyi anlatımlarından birine sanatta kavuşmaktadır. Ortaçağ sanatçısı doğadaki varlıkları tek tek ele alıp bütünden, yani doğadan soyutlar, bu nesneleri doğal nesneler olarak değil, belli düşüncelerin aktarılmasında kullanılacak 'simgeler' olarak görür. Sonra da bu simgelerle 'konuşur.' Örneğin; içiçe daireler gökyüzünü, yatay ve dalgalı paraleller suyu, surlar bir kenti, bir meleğin beklediği surlar kutsal Kudüs'ü simgeler. Tanrı ile İsa hep çıplak ayaklı, Meryem ve havariler ayakkabılı betimlenmelidir... Sanatçı, tüm bu simgeleri bilmeli, onları kullanarak 'yazmalı'dır."[24]

Bireysel aklını tanrısal akla bağlayan, özne oluşunu Tann' nın mutlak özne oluşuna göre belirleyen bu dönemin insanı, yaratma etkinliğinde de yine tanrısal yapıya öncelik verir. *Kutsal Kitap*, yaratma ediminin en büyük esin kaynağıdır.

Varolanlararası ilişkileri açıklığa kavuşturmak kuşkusuz, bütün felsefi söylemlerin temel amacıdır. Ancak, skolastik felsefede bu ilke aşın bir biçimde uygulanmıştır; açıklık için açıklık kuralı etkin olmaya başlamıştır.[25]

Panofsky'e göre bu: "Açık seçik anlatım alışkanlığı, en büyük zaferine mimarlıkta ulaştı. Yüksek Skolastik düşünceyi yönlendiren ilke açıklığa kavuşturma, gösterme (*manifestatio*) ise, yüksek Gotik mimarlığı da deyim yerindeyse, 'saydamlık ilkesi' yönlendirmiştir. Skolastik öncesi düşünce akıl ile inancı geçirimsiz bir duvar ile birbirinden ayırmıştı; tıpkı Romanesk bir yapının binanın içinde de dışında da bulunsak, bize sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş ve geçirimsiz bir hacim izlenimi veriyor olması gibi. Mistisizm aklı tamamen inancın içine itti; nominalizm ise akıl ile inancı tamamen birbirinden ayırdı. Her iki tutumun da, geç Gotik 'hall church'lerde ifadesini bulduğu söylenebilir. Bu kiliselerin ambara benzeyen dış kabukları, çoğu zaman, insanda sonsuzmuş izlenimini uyandıran ve delişmence pitoresk olan iç mekânı çevreler. Böylece, dışarıdan bakıldığında sınırlan belirlenmiş ve sızılması olanaksız bir mekân izlenimi verirken, içeriden sınırsız ve geçirgen bir mekân etkisi uyandırır. Yüksek Skolastik felsefe, inancın kutsal tapınağını kesin bir biçimde sınırlandırarak onu akılcı bilgi alanından ayırdı. Ama yine de bu tapınağın içindeki şeylerin açıkça algılanabilir kalmasında ısrar etti. Böylece yüksek Gotik mimarlık da iç mekânı, evrensel boşluktan ayırırken, iç mekânın, kendisini çevreleyen dış yapı aracılığıyla dışarıdan algılanabilmesi konusunda ısrar etti."[26]

Panofsky böylece, skolastik felsefe ile gotik mimarlık arasındaki koşutluğu, açıklık için açıklık kuralı aracılığıyla, metinlerde yer alan bölümleri daha alt bölümlere ayırma ilkesi aracılığıyla ve yer yer de yine metinlerde bulunan *pro et contra* (lehinde, aleyhinde) yöntemi aracılığıyla göstermeye çalışır. Panofsky'e göre bir yapı ustası bu ilkeler bağlamında mimari yapıtını oluşturur.

Ortaçağ felsefesinin "yaratma" edimine ilişkin ortak savını Thomas Aquinas'ın şu düşüncelerinde görmek olanaklıdır: "Yaratma, başka hiçbir şeyi gerektirmeyen, fakat bütün başka şeyler için gerekli olan, başlangıcı olmayan bir eylemdir. Bundan dolayı ilk neden olan Tanrı'ya özgü bir eylemdir. Bundan başka, sadece Tann, varlığın evrensel nedenidir. Düzenli varlığın ilk ve asıl nedeni, ilk ve evrensel nedenidir; diğer hareket ettirici nedenler mutlak varlığın değil, sıradan varlıkların nedenidir."[27]

Her şeyin merkezine Tanrı'nın yerleştiği ve bu yaklaşımın kavram gerçekçisi filozoflarda daha da yoğunlaştığı bir düşünme ortamında her tür yaratma ediminin asıl temeli olarak Tanrı'nın görülmesi çok doğaldır. Tanrı aynı zamanda diğer sıradan yaratma edimleri için de en önemlisidir, temel ölçüttür. İnsan ancak tanrısal yaratmaya öykünerek yaratabilir.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere –bütün dönemlerde ve düşünce bağlamlarında olduğu gibi– antikçağ ve ortaçağda da filozofların dışdünya-düşünme-dil arasında var olduğunu ileri sürdükleri ilişkiler ağı, diğer düşünme boyutlarına ve yaratma ilişkilerine –her yönden– yansımaktadır.

[1] Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles. İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 10.

[2] a.g.e., s. 12.

[3] a.g.e., s. 24.

[4] Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çeviren Nusret Hızır, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1985, ss. 51-52.

[5] a.g.e., s. 53.

[6] Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren Suad Y. Baydur, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976, s. 50, B-52 fragman.

[7] Platon, *Phaidon*, Çeviren Suud Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1945, 100 b-c.

[8] Platon, *Devlet*, Çeviren Sabahattin Eyüboğlu-M.A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962, 596a-597d.

[9] Platon, *Sofist*, Çeviren Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, 265 e.

[10] a.g.e., 266 d.

[11] Platon, *Timaios*, Çeviren Erol Güney-Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 29 a.

[12] Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985, 980 a.

[13] a.g.e, 1025 b.

[14] Aristote, *Catégories*, Haz. Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959, 8 b.

[15] Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, 1448 b.

[16] Aristoteles, *Metafizik*, 980 b.

[17] a.g.e., s. 80; n. 4.

[18] a.g.e., 1025 b.

[19] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988, 1103 a.

[20] Aristoteles, *Poetika*, 1147 a.

[21] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098 a.

[22] Betül Çotuksöken, "Ortaçağdan Yeniçağa Felsefe ve Sanat: Felsefe ve Sanat İlişkileri", *Cumhuriyet Kitap*, 9 Mart 1995, s. 12.

[23] Engin Akyürek, *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 73.

[24] a.g.e., s. 80.

[25] Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, Çeviren Engin Akyürek, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 29.

[26] a.g.e., s. 23.

[27] Saint Thomas Aquinas, *Philosophical Texts*, Derleyen ve Çeviren Th. Gilby, Oxford University Press, Londra, 1956, s. 136.

TEMEL FELSEFE SORUNLARI AÇISINDAN ORTAÇAĞ VE RENAISSANCE

Ortaçağ felsefesine ilişkin çalışmaların çoğu, geçmişi çok da eskiye dayanmayan bir saptamayla başlar. Bu saptamalar gerçekten de çok eskiye dayanmıyor; çünkü önceleri, bir ortaçağ felsefesi olduğu konusunda kuşkular o denli yoğundu ki, neredeyse kesin bir dille yapılan saptamalarda Hellenistik dönem sonrası ile Descartes arasında felsefe adına hiçbir etkinliğin olmadığı ileri sürülüyordu. Gerçekten de Édouard Jeauneau'nun dediği gibi, "Ortaçağ felsefesinden söz etmenin sağduyuya aykırı göründüğü bir dönem yaşan(mıştı)."[1] Böyle bir belirlemenin varlığından haberdar olunduğu için, ortaçağda felsefi düşünüş biçiminin var olduğunu keşfedenler, karşı çıkışları daha baştan önleme gereksinimi duydular. Bu nedenle özellikle 20. yüzyılda ortaçağ bağlamında yapılan çalışmaların şu türden saptamalarla başlaması bir alışkanlık haline gelmiştir: "Bugün artık hiç kimse ortaçağda belli bir felsefi çabanın var olduğunu yadsıyamaz."[2]

Ortaçağda felsefi bir çabanın var olduğuna ya da olmadığına ilişkin karşıt nitelikli saptamaların birbirinden çok farklı gerekçelere dayandığı bilinmektedir. Çünkü var olan gerçekliğin birbirinden çok farklı kavrayışlara, tasarımlara, imgelere yol açtığı da ortada olan bir durumdur. Olup bitenin çoğun, olduğu gibi görülmediği, anlaşılmadığı, olduğundan başka gös-

terildiği, olup bitenler arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir biçimde kurulmadığı, öznenin nesnesini yitirdiği çok sık rastlanan durumlardır. Üstelik de söz konusu gerçeklik alanı artık bizim çok uzağımızdaysa, işimizin gerçekten zor olduğu, hiçbirimizin gözünden kaçmayan bir olgudur.

Tarihçilerin bildirdiğine göre: " bu kadar çok şeyi, bu derecede, nerede öğrendiği kendisine sorulduğunda Aristoteles şu yanıtı verir: Yalan söylemeyi bilmeyen şeylerde (Thomas Aquinas'a atfedilen vaaz)."[3] Birçok yüzü olan gerçeklik dünyasına ne ise o olarak ulaşmanın zorluklarının bilincinde olmak büyük önem taşımaktadır. Bilgimizin nesnesi ile kendimiz [özne oluşumuz] arasında nelere yer ayıracağız? İmgelere mi, gerekçeleri daha belirgin tasarım ve kavrayış biçimlerine mi? Şimdiki sorunumuz çerçevesinde de kısaca, nasıl bir ortaçağ ve Renaissance kavrayışı oluşturacağız?

Ortaçağa ilişkin imgelerin ne denli çok olduğu konusunda Umberto Eco bizi uyarıyor. Her bir imge belki de ortaçağın bir yüzünü imliyor. Ortaçağ Umberto Eco'nun deyişleriyle "bir çeşit mitolojik bir sahne mi", "barbar bir çağ mı", "ulusal kimliklerin çağı mı", "gizli felsefelerin oluştuğu bir zaman dilimi mi", yoksa "philosophia perennis"in bir kesiti mi?[4] Artık içinde yaşama olanağımız olmayan bir döneme, zaman dilimine yönelmede bizi belirleyen temel öğeler, yaklaşım ortamımızla yakından bağlantılı görünüyor. Daha açık bir deyişle, varolanı nesne kılarken bilgisel birikimimiz, nesnemize yönelişteki kaygılarımız ister istemez bizi etkiliyor. Örneğin, genel olarak bir kültür tarihçisinin ortaçağa yönelimi ile bir felsefe tarihçisinin yönelimi arasında büyük farklar olduğu açık gibi görünüyor.

Ortaçağ gerçekten de *philosophia perennis*'in bir bölümü; sıradan bir ara dönem, araçağ[5] değil; bu anlamda ortaçağ bir süreklilik –felsefenin sürekliliği– içinde yer alıyor ve felsefe so-

rularının sürekliliğini taşıyor. Bu nedenle ortaçağın *philosophia perennis* sahnesinde işgal ettiği yerin özgül niteliklerini inceleyebilir, ortaya koyabiliriz. Söz konusu incelemenin artalanında yer alan kavrayış nasıl bir kavrayıştır? Buna göre, düşünsel ve dilsel olan, gerçekliği bölmede, ayırmada, sınıflandırmada etkin ya da belirleyicidir. Dikkatli bir biçimde düşündüğümüzde, sözü edilen kavrayışın felsefenin doğasına da uygun düştüğünü ayrımsayabiliriz. Öyleyse, her şeyden önce "felsefenin doğası" deyişini açık kılmak, çıkılacak yolculukta bizim güvenliğimizi sağlayacaktır. Zaman zaman belki de farkında olmadan imgeler dünyasına kendimizi bıraksak bile felsefe konusundaki kavrayışımız bizi uyanık olmaya davet edecek ya da bizi hep uyanık tutacaktır. Çünkü felsefenin olduğu her yer *philosophia perennis*'in dünyasıdır aslında. Bu dünyada da her birimizin her zaman bizzat yaşadığı bir gerilim, bir gerginlik söz konusudur: Şimdi ve burada (*hic et nunc*) varolanla, varolanı aşan yapılar arasındaki gerilim ya da gerginliktir bu; yaşananlar ile düşünülen ve dile getirilenler arasındaki, olan ile olması/yapılması gereken arasındaki gerginlik ya da gerilim.

Gerçekten de yaşadıklarımızı, deneyimlerimizi gözden geçirdiğimizde, bu gerilimli durumun her birimizin yazgısı olduğunu kavrayabiliriz. Gerilim, "ben" ile "ben olmayan" arasındadır. "Ben olmayan"ı somutlaştıralım: sen, öteki, okul, konferans salonu, bilgisayar, internet, bizi sarıp kuşatan geçmiş ve gelecek arasında salınıp duran her şey; bize ait olan ile bizden olmayan her şey arasındaki gerilim; öte yandan tekil olan ile öyle olmayan arasında her bağlamda yaşanan gerilim. Bu, "en ortak nitelikli" insanlık durumundan başka bir şey değildir. İşte, söz konusu bu insanlık durumu, tüm zaman dilimlerinde felsefenin nesnesi olmuştur. Tekil/tikel-genel/tümel arasındaki gerilimi kavrayışa ilişkin bir bilinç durumu

olan felsefe, belki de hiçbir dönemde olmadığı kadar, 3.-13. yüzyıl arasında "kendisi" olmuştur, Porphyrios'tan Guilelmus de Ockham'a kadar. Umberto Eco'nun dediği gibi: "Ortaçağın sürüp giden gücü ille de dinsel varsayımlardan kaynaklanmaz; yapısalcılık gibi, zamanımızın bazı kurgusal ve sistemli yaklaşımlarında çokça gizli Ortaçağcılık vardır."[6] Kuşkusuz, Eco'nun bu son belirlemesine birçok ek yapabiliriz. Çünkü ortaçağ; dışdünya-düşünme-dil ilişkisinin "cins", "tür", "birey", "tekil", "tümel" gibi kavramlar/terimler eşliğinde ele alındığı bir dönemdir.

Porphyrios'un bu bağlamda dile getirdiği sorular birçok felsefe tarihçisinin de dikkatimizi çektiği gibi yüzyıllar boyu süren tartışmalara neden olmuştur; aynı zamanda felsefenin de sürüp gitmesini sağlamıştır. Nedir bu sorular? " cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi, yoksa cisimsiz mi olduğunu, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre var olup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım: burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır. Burada, sana eskilerin ve onlar arasında özellikle GEZİMCİLER'in bu son noktalar üzerinde daha akla uygun şeyler tasarladıklarını ve benim incelemeyi istediğim şeyler hakkında düşündüklerini göstermeye çalışacağım."[7] Burada görüldüğü gibi "Porphyrios *Isagoge*'sinde cinslerin ve türlerin ne olduğunu tartışmadan önce, bu kavramların varlıksal (ontolojik) durumlarıyla ilgili bir araştırmaya girişir."[8]

Porphyrios'un belirlemeleri ortaçağın temel izleği olur ve yüzyıllar boyunca konuyla ilgili birbirinden farklı çözüm yolları üretilir. Çünkü ortaçağ filozofu, "tümeller tartışması" yo-

luyla felsefenin zembereğini yakalamıştır. Söz konusu tartışmayla uğraşmak, o dönemde felsefe yapmanın özel adı olup çıkar. Ortaçağ filozofu, tümeller tartışması aracılığıyla, varolan-düşünülen-dile getirilen arasındaki gerilimi fark etmiştir, içselleştirmiştir. Tümeller tartışması sadece ders kitaplarında ya da ara sıra başvuracağımız kaynaklarda yer alacak bir etkinlik, bir "zihin cimnastiği" değildir. Bu tartışmada dile gelenler, insanın kendisi üstüne düşünmeye başladığında gündeminde yer alan tüm sorunlarının ortak çerçevesi/çatısı gibi görünmektedir. Bireysel özne olarak insan, varolanı kavrarken hangi yapılara başvurmaktadır ya da hangi yapılara sığınmaktadır; konuşurken, başkalarıyla iletişim kurarken, nasıl bir dil düzleminden yararlanmaktadır? Çünkü düşünme ve dil düzlemi/ortamı, bireysel özneyi ister istemez bir genellik, tümellik ortamına sokmaktadır.

Ortaçağ filozofu, döneminin bireysel/tarihsel öznesi olarak başka kişilerle ve kurumlarla olan ilişkisinde bu gerilimi yaşamış ve çözüm yolları da üretmiştir. İşte bu çözüm yolları *philosophia perennis*'in belli bir dönemi olmuştur. Ortaçağ filozofu yazılı/sözlü dil ortamında kendisine aktarılanları ya da kendisinin bizzat gerçekleştirdiği yönelmelerinin sonucunu, bilginin elde ediliş ve sunuluş süreçlerine yaptığı katkılarla göstermiştir. Ortaçağ filozofu bir okul adamıdır: *scholasticus*'tur.[9] Okul insanı olarak *scholasticus*, anadilinin ötesine geçen ortak bir kültür dilinde, Latincede tüm düşünsel ürünlerini veren biridir.[10] Ortaçağlı düşünür, felsefi yönelmelerinin sonucu olan bilgiyi; söze, söz sanatlarına ilişkin bilgiyi ortak bir kültür dilinde ve aynı zamanda bireysel olan ile öyle olmayanın geriliminin en yoğun biçimde yaşandığı ortam olan okul ortamında sunmuştur. Daha açık ve somut konuşmak gerekirse, sözü edilen, "yedi özgür sanat" (*septem artes liberales*) adı altında sınıf-

landırılan bilgiyle; manastır, kent okulları ve üniversitelerdir. "Yedi özgür sanat" *logos* ya da *verbum*'un derleyip toparlayıcılığının en kısa anlatımı olduğu gibi, *schola* da o günün iletişim ortamının simgesi gibi görünmektedir.

Ortaçağ filozofu, tümeller tartışması aracılığıyla, yaşadıklarının hesabını vermiştir; ama bu hesap veriş, içyapısı bakımından özel bir duruma, tam da tarihsel olana karşılık gelmekle birlikte, gelip geçiciliğin temelindeki aşılmaz/aşılamaz olana ilişkin bilince sahip olunduğunu da göstermiştir. Bu yolla Augustinus'un da dediği gibi, var olmakla, yaşamakla yetinmeyen insanlar bu dönemde de felsefi bağlamda varolanı anlamaya çalışmışlar ve çokça sanıldığı gibi salt hazır kalıplarla anlama çabasına girmemiş, yeni yollar üretmişlerdir. Tümeller tartışmasında verilen yanıtlar kavram gerçekçiliğinden adcılığa kadar geniş bir yelpazeyi oluşturmaktadır. Kavram gerçekçileri tümellerin (genel kavramlar) kendi başlarına var oldukları anlayışını benimsemektedir. Durum böyle olunca da sözel olduğu ileri sürülen yapıların gerçekten var olduğu, dahası, düşünülenin var olduğu anlayışı kendini göstermektedir. Böyle bir bakış açısı antikçağla bağlantısı bakımından düşünüldüğünde, daha çok, Platoncu geleneklerle örtüşmektedir. Kavram gerçekçiliğinin dışında kalan görüşlerse dereceli olarak kavramcılık ve adcılık çizgisinde yer almaktadır. Bunlara göre de tümeller ya zihinde ya da sadece dilde var olan şeylerdir. Bu durumda sözel olana güvenin sarsılması kaçınılmaz olacaktır. Adcılığın temsilcisi olarak felsefe tarihine geçen Roscelinus'un ortaçağın felsefi söylemine kattıklarını Victor Cousin şöyle değerlendirmektedir: "Roscelinus üç şey yaptı: 1- felsefede adcılığı kurdu; 2- adcılığı tanrıbilime de taşıdı ve Hıristiyanlığın üzerine yerleştiği Trinitas dogmasında gedik açtı; 3- nihayet felsefeden ve tanrıbilimden politikaya geçerek zamanın en büyük gücüne,

Kilisenin gücüne saldırdı."[11] Antikçağda büyük ölçüde Sofistlerin, Kyniklerin temsil ettiği adcılık ortaçağda iyice filizlenmiş ve içten içe ortaçağa –daha çok– özgü olanın, temsil edici olanın zayıflamasına yol açmış ve Renaissance'ın,[12] özellikle de bilimsel düşünüş biçiminin temeli olmuştur.

Schola'da kendine yer bulan ortaçağlı filozof ve ürünü durumundaki "yedi özgür sanat" *trivium* yanıyla daha da etkili olmuştur. Ortaçağ filozofu varolanın çerçevesini/çatısını, insana yapışık olan dil üstüne düşünerek kurmuştur. Bu, hem *Kutsal Kitap*'a dayalı okuma süreçlerinin etkin olmasından hem de fethedilen[13] antikçağ kültürünün sahip olduğu özelliklerden, düşünme alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır.[14] *Trivium* ise dilbilgisi, diyalektik (mantık) ve retorikten (sözbilim)[15] oluşmaktadır. Her üç etkinlik iç içedir. Söze dayalı tartışma ortamı ortaçağlı filozofun gündeminde ağırlıklı olarak yer alır. Çünkü ortaçağ filozofu, varlığın mantığını/çatısını/çerçevesini kurmayı amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşmak için ortaçağ filozofu kendisine uygun düşünce akrabalarını seçmektedir. Bu uzak akrabalar, bazen Platon ve Platon çizgisinde yer alanlardır bazen de Aristoteles ve Aristoteles çizgisinde yer alanlar. Ayrıca ortaçağ filozofu için gerekçelendirme son derece önemlidir ve gerekçelerini devşireceği kaynak, "otorite"dir; kendi çağının, ama özellikle de antikçağın yetkili kişileridir. Seçilen yetkililer bazen ağır bedel ödemeyi de gerektirebiliyordu; Eriugena'nın, Roscelinus'un, Abælardus'un durumunda olduğu gibi. Çünkü erki elinde bulunduran (kilise temsilcileri), genelgeçerliğini her vesileyle ilan etmekten geri durmuyordu; erke ortak olmaya ya da taşları oynatmaya, yerinden etmeye kalkışanlar, hedef olmaktan kurtulamıyorlardı. Tümeller tartışmasında kavram gerçekçiliği erki temsil ederken, adcılık muhalif olanı temsil ediyordu.[16] Ancak, söz konusu olan bu durum aslında hemen

her dönemde şöyle ya da böyle yaşanan bir "insanlık durumu" değil midir? Bütün koruma önlemlerine karşın *doctrina antiqua* ya da *via antiqua* denilen kavram gerçekçiliği giderek zayıflıyordu ve daha çelimsiz, daha etkisiz gibi görünen adcılık ise güçleniyordu.

Adcılığın, sesini daha çok duyurmasıyla, bireysel olanı varlıksal özellikleriyle öne çıkarmanın ne denli önemli olduğunun anlaşılmasıyla *Kutsal Kitap*'a yönelmenin dışında doğanın kitabına da yönelmenin önemi daha iyi anlaşılır oluyordu. Tümüyle "ikincillik"[17] ortamında sergilenen yeni "okuma" biçimiyle, okulun, manastırın ve kent okullarının yanı sıra özellikle üniversitenin gücünün artmasıyla,[18] gerek kentte, gerek üniversitede yerelliğin, yerini evrenselliğe bırakmasıyla[19] değişim hızlanmış ve artık, bir "dönüşüm" ortamı oluşmuştur. Çünkü *schola* sadece öğrenme-öğretme ortamı değil, orada yer alan her özne için okuma ve yazma ortamıydı. Elbette bu yazma her zaman özgün eser yazma anlamına gelmiyordu; yazma çoğun "kopya" etme biçiminde gerçekleşiyordu.

Yeni okuma ve yazma biçimi ise "keşif" eyleminde somutlaşıyordu: keşfetme, "yeni"ye ulaşmayı amaçlıyordu. Keşfedilen sadece okul kitaplarında çokça sözü edilen doğanın keşfi değildi. Bu bir bakıma sonuçtu; çünkü her şeyden önce zihin keşfedilmeliydi. Aslında bu, ortaçağda zihin konusunda hiçbir araştırma yapılmadığı anlamına gelmemelidir. Fakat zihin söz konusu olduğunda, Aristoteles'in etkin ve edilgin akıl anlayışının dışına da pek çıkılmamıştır;[20] bu nedenle, ortaya konulanlar vardırdığı sonuçlar da dikkate alındığında gerçekten "yeni"dir. İnsanın oluşturduğu şeye, gerçekleştirdiği eyleme hesap vermek üzere yönelmesi –örneğin Leonardo'nun resim yapmanın inceliklerine ilişkin belirlemelerinde olduğu gibi– yaşananın yazı ortamına aktarılması daha da ivme kazanmıştır.

Doğanın bir parçası olan "beden"in keşfi yeni görme biçimlerinin sonucuydu. İmgelem yeni görme biçimiyle, örneğin görsel sanatlarda var olan biçimleri keşfediyordu. Işık, renk, nesnelerarası ilişki, yüzyıllardan beri gündemde yer alan öyküler yeni bir gözle yorumlanıyordu.

Artık söz konusu olan, gerçekten de çok renkli Renaissance'tı. Bu yeni oluşum sadece "eski"den mi doğuyordu; yoksa ortaçağ denilen bir bakıma gerçekten ara dönemde, araçağda belli belirsiz ortaya atılanlar daha belirgin bir duruma mı geliyordu? Bütünüyle kültür yaşamı *mare nostrum*'u[21] aşıyor, "Atlantikaşırı" bir kültür yine bir bakıma Romalılığın içinden doğuyordu. Ama ne olursa olsun, önemi anlaşılan insanın bireyselliği, aklın modern kullanımına doğru bir evrilme ve yine bunlara bağlı olarak, içinde yaşanılan bu dünyanın öneminin anlaşılması, yeni toplum, yeni insan arayışlarının çokça dayatılan kalıpların ötesine geçirilme istemlerinin ortaya çıkmasıydı. Yeni insan bir *uomo universale*'ydi.[22] Artık, *secundum Deum*[23] durumu aşılmış, insan, kendisini keşfetmesiyle yeni dünyayı, *secundum hominem*'i[24] yaratmıştı; artık bu yeni oluşumda din ve dine dayalı tüm yapılar yine de imgelemi yer yer besleyen birer örüntü haline gelmişti. Yerel olanı aşıp evrensel olana ulaşmayı amaçlayan, kendi adına konuşur gibi görünmesine karşın[25] herkes adına konuşan bir dünya olarak Renaissance beliriyor. Burada yine biçimlendirici özneler Platon ve Aristoteles'tir[26] ama yeni edimciler eklenmiştir kültür dünyasına. Bu eski/yeni dünyanın yeni özneleri "değişim"i keşfetmişlerdir aslında. Bundan böyle kapalı, sınırlı, sonlu bir dünyanın yerini açık, sonsuz, sınırsız bir dünya, hatta evren tasarımı almıştır; bu yeni tabloyu oluşturanlar tümüyle değişmiştir. Felsefe açısından bunun en büyük sonucu da felsefenin artık, nesne (bir yönüyle varlık) bağlamında değil, özne bağlamında kendisi olmaya başlama-

sıdır. "Şimdi ve burada" olanın bir bakıma dar kalıpları içine sığmayan öznenin, kendisi üstüne çok daha yoğun bir biçimde düşünen öznelerin zamanı gelmiştir; Descartes'ın, Kant'ın ve Hegel'in söylemleri bu ileri sürüşün somut örnekleri olarak *philosophia perennis*'te yerlerini alacaklardır.

[1] Édouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren Betül Çotuksöken, Cep Üniversitesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9.

[2] Fernand van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Préface de Georges Van Riet, Philosophes médiévaux, cilt XVI-II, Publication Universitaires, Louvain-Paris, 1974, s. 35.

[3] Édouard Jeauneau, a.g.e., s. 11.

[4] Umberto Eco, *Ortaçağı Düşlemek*, Çeviren Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 125-128.

[5] "'Ortaçağ' deyimi (*media tempestas* 1469'dan itibaren ortaya çıkıyor; *media aetas* 1518'de; *médium aevum* 1604'te saptanıyor) " Fernand van Steenberghen, a.g.e., s. 37.

[6] Umberto Eco, a.g.e., s. 127

[7] Porphyrios, *Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 31.

[8] *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Haz. Arthur Hyman-James J. Walsh, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1983, s. 114.

[9] *Scholasticus*, güzel konuşan, bilgili, edebiyatçı, bilgin kişi, gramerci. "Aslında skolastik terimi, bu dönemde felsefenin yapıldığı yerlerden, okullardan kaynaklanmaktadır. Ortaçağda, okulda öğretim yapan her hocaya ya da bu okullarda öğretilen bilgilere sahip olanlara 'Scholasticus' denirdi." Betül Çotuksöken, *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı* (Doktora Tezi), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988, s. 12.

[10] "Elbette Ortaçağda Latince, kültürlü insanlar için evrensel bir iletişim aracı oldu. Bu niteliğiyle, onun toplumsal bir prestiji vardı. Fakat yine de üç yönden ikinci planda kalıyordu: a. Latince kimsenin anadili değildi;

ama herhalde öğrenilen ve önünde herkesin eşit olduğu bir dildi; b. özel olarak Hıristiyan bir dil de değildi; hatta ne de özel olarak dinsel bir dildi, ama dinsel değil siyasal olan bir topluluğun, Hıristiyan değil ama Hıristiyanlıktan önce gelmiş, hatta onun uzun zaman düşmanı olmuş Roma İmparatorluğunun diliydi; c. *Kutsal Kitap*'ın özgün dili de değildi, ama bir İbranice ya da Yunanca özgününden yapılan çevirilerin (Vulgata: *Kutsal Kitap*'ın Latince çevirisi) diliydi." Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 48.

[11] Betül Çotuksöken, *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 128.

[12] Remi Brague, "Renaissance" izleğini bir süreklilik izleği olarak görür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Remi Brague, a.g.e., ss. 116-122. Ayrıca Oskar Kristeller'in dediği gibi "Renaissance" teriminin anlamı son dönem tarihçileri arasında bitmek tükenmek bilmeyen tartışmaların konusu olmuştur. Neyi tartışmaktaydı bu kişiler? Dönemin ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini, ayırıcı özelliklerini ve değerini. Oskar Kristeller, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper&Row, New York-Hagerstown-San Fransisco-Londra, 1961, s. 3.

[13] Remi Brague kültürün "fethedildiği" izleğini, *Avrupa: Roma Yolu* başlıklı kitabında temel bir izlek olarak ortaya koyar.

[14] Burada özellikle Aristoteles anımsanmalıdır.

[15] Felsefe ile retorik (sözbilim) arasındaki gerilim yüzyıllar boyu sürmüştür; hâlâ da sürdüğü iddia edilebilir.

[16] Ortaçağda "muhalifler" izleği önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda J.T. Muckle'ın *The Story of Abelard's Adversities* (The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Kanada, 1964) adlı yapıtı anımsanabilir.

[17] "Romalılık" olarak Avrupa, kültürün Eski Yunanla bağlantısı içinde "kültürel ikincilliği"; din açısından da Yahudilikle bağlantısı içinde "dinsel ikincilliği" içermektedir. Bkz. Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*.

[18] Birçok ortaçağcının (*medievist*) dediği gibi, 13. yüzyıl üniversiteler yüzyılıdır. Üniversitenin bir ortaçağ icadı olduğu artık bilinmektedir.

[19] Bu bağlamda bu kitapta yer alan "Yerellik Evrensellik Açısından Üniversite ve Kent" başlıklı yazıya bakınız.

[20] Ancak, Boethius böyle bir değerlendirmenin dışında gibi görünmektedir. Bkz. Betül Çotuksöken, "Boethius'un Bilgi Anlayışı", *Ortaçağ Yazıları*,

Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 239-251.

[21] *Mare nostrum*: Akdeniz.

[22] *Uomo universale*: Evrensel insan.

[23] *Secundum Deum*: Tanrı'ya göre.

[24] *Secundum hominem*: İnsana göre.

[25] Burada özellikle, kendini anlattığını ileri süren Montaigne anımsanmalıdır.

[26] Renaissance'ta Platon'a ve Platonculuğa bağlı olanlar: Georgios Gemistos Plethon, Cosimo Medici, Basilius Bessarion, Marsilius Ficinus, Giovanni Pico della Mirandola ilk akla gelen adlardır. Aristoteles'e ve Aristotelesçiliğe bağlı olanlar arasında ise Theodoras Gaza, Rudolf Agricola, Jacobus Faber, Pietro Pomponazzi anılabilir.

FELSEFE VE AYDINLANMA

Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'inde Horkheimer'ın bir mektubu yer alır; söz konusu mektupta Horkheimer, filozofun gitgide yalnız kalışını şöyle dile getirir: "Felsefe başa çıkılamayacak kadar güç bir iş; ve felsefi çalışmada işler dayanılamayacak kadar yavaş seyrediyor: Bugün de, yarın da bu dünyada ne yapmak istediğimizi, neden var olduğumuzu en az benim kadar net bir biçimde görebilen biri olarak senin varlığını bilmek beni bu işimde yalnızca cesaretlendirmekle kalmıyor, yaptığım çalışmanın dayanağı olan birlik ve dayanışma duygusunu ta içimde duymamı ve bu duygumun canlı kalmasını sağlıyor – üç kişiden, bilemedin dört kişiden oluşan bizlerin dışında, hiç şüphem yok, bizim düşündüklerimizi düşünen, bizim hissettiklerimizi hisseden başka canlar, başka beyinler de var. Ama biz onları göremiyoruz; onlar da kendilerini anlatmak, dile getirmek, seslerini duyurabilmekten alıkonulmuşlar sanki."[1]

Kendisini, düşündüklerini yazı yoluyla ortaya koyamayan canlılardan, hatta insanlardan, özellikle sonraki zaman dilimleri söz konusu olduğunda hiç mi hiç haberdar olunamayacağı açıktır. Ama öte yandan, susturulan kişilerin düşündüklerinden de haberdar olunamadığı ortada olan bir durum. Konuşmakla yetinmeyip yazan kişiler arasında örneğin filozoflar, Kant'a göre susturulmadıkları sürece konuşmaktan vazgeçmeyen kişilerdir. Filozof, kendisi ve konulaştırdığı her şey üstüne konuşur; düşünme serüvenini diğer insanların düşünme

ediminin önüne koyar; yazdığı için de daha sonraki kuşaklara ulaşma şansını elde eder.

Filozof, varolanı "nesneleştirir" ama öte yandan tüm "şeyleştirme" edimlerine karşı çıkar. Filozof; "nesneleştirme", "şeyleştirme", "amaç" olarak alma, "araç" olarak kullanma deyimleri üstüne düşünür; gerçekten de bu deyimler, üzerlerinde özenle durulması gereken dilsel anlatımlardır. Felsefe, başlangıcından beri bu terimler ya da bu terimlere ilişkin kullanımlar üstünde durmaktadır. Özellikle, Aydınlanmacı tutumu benimsemiş olan düşünme biçimleri, söz konusu terimler arasındaki ayrıma büyük bir duyarlılıkla eğilmektedir. Çünkü Aydınlanmacı tutumu benimsemiş olan düşünme biçimleri, felsefenin, önünde sonunda insan için, insanı ve toplumu dönüştürmek için var olduğunu bilir.

Bu belirleme, felsefenin Aydınlanma'yla olan doğrudan bağını ya da açıklık içeren ilişkisini görmeyi sağlar. Ancak, bu "açık ilişki" her zaman tam olarak görülemiyor. Bu noktada felsefenin Aydınlanma ile olan ilişkisine yine felsefi bir tutumla bakmak gerekiyor. Böyle bir tutum bizim, felsefenin yapısı ve işlevi üstüne düşünmemizin; felsefeyi "aydınlatma" işlemine girişmemizin ne denli önemli olduğunu görmemizi sağlar. Söz konusu girişim, "Aydınlanma" adı verilen, bir tür felsefe yapma yoluyla da örtüşür. Ancak, bunun –özellikle "Aydınlanmacı" diye adlandırılan düşünme tutumunun ağırlıklı bir biçimde eleştirildiği günümüzde– aşırı bir sav olduğu ileri sürülebilir. Öyleyse, "Aydınlanma" terimi ayrıntılı bir biçimde ele alınmalı ve aydınlatılmalıdır.

Söz konusu aydınlatma da en sağlıklı biçimde felsefi düşünüş yoluyla yapılabilir. "Aydınlanma"yı felsefece aydınlatmak için her şeyden önce felsefece bakışın özellikleri üstünde durmak gerekmektedir. Öyleyse iki temel sorumuz olacak burada:

Felsefeyi felsefe kılan nedir? Aydınlanma'yı Aydınlanma kılan nedir? Ayrıca bu iki sorunun, felsefi soru sorma biçiminin tipik örneklerini oluşturduğu da ileri sürülebilir.

Felsefe kavramlar aracılığıyla varolanı çerçevelendirme, sınırlandırma çabasıdır.[2] Felsefe kendine ve kendisi olmayan –felsefe olmayan– her şeye sınır çizebilme, sınırlar üstüne düşünme etkinliği olduğuna göre, herhangi bir durumu, şeyi anlayabilmede felsefi düşünüş biçimi kaçınılmazlık, vazgeçilmezlik içinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda felsefe, tekil olanı, belli bir bütüncül durumu tümel olanla –kavramla– yüz yüze getirmeye, o tekil durumun tümel çatı altındaki konumunu anlamaya çalışmadır. Öte yandan felsefe, düşünen ile düşünüleni, bilen ile bilineni ayrı nitelikleriyle konumlandırmaya çalışan bir etkinliktir. Ancak, bu iki duruş biçiminin de birlikte var olma gibi bir varoluşu gerektirdiği ortadadır. Birbirinin içinde, yanında, neredeyse birbirinden ayrılamazmış gibi görünen yapıları felsefi düşünme, hiç olmazsa bir düşünüş olarak birbirinden ayırma becerisini gösterebilmektedir. Felsefe, örneğin insanı –düşünen ve dili olan varlık olarak insanı– "bilen" varlık olarak, onun dışındaki her şeyi de "bilinen" olarak konumlandırmaktadır. Ancak, burada özenle üstünde durulması gereken nokta, bilen ile bilineni, başka bir deyişle özne ile nesneyi birbirinden sanki aralarında hiçbir bağlantı yokmuş gibi tümüyle ayırmamaktır; onların varlığı karşılıklılık ilişkisi içindedir; biri varsa öteki de vardır.

Yeniçağ felsefesinin, özellikle Descartes'ın felsefeye kattığı zihin-beden ikiliği –sorunu– giderek yerini birlikte var olma yaklaşımına, hatta her şeyi ağırlıklı olarak özne bağlamına yerleştirme çabasına bırakmıştır. Ancak, daha sonraları özne ile nesnenin birlikte varoluşu, daha doğrusu varlıklarını birbirlerine borçlu oluşları, daha genel bir çerçevelendirme içinde

kendini göstermiştir. Bu yeni çerçevelendirmede ağır basan da sadece "şimdi ve burada"yla sınırlı olmayan tarihsel nitelikli kültürel yapılanmadır. Her türlü konumlanışını tarihsel oluşuna borçlu olan insan, başkalarıyla ortak paydasının ne/neler olduğu üstüne sürekli düşünmüştür. Böyle bir düşünme biçiminin antropolojik nitelikli olduğu daha baştan açıkça görünmektedir.

Bilme edimi ya da bütünüyle zihinsel yapısı üstüne ağırlıklı olarak düşünen insan, hem kendine ilişkin bilgilerini hem de kendisi olmayana, özellikle doğaya ilişkin bilgilerini son dört yüz yılda çok hızlı bir biçimde artırmıştır. Bilim, teknoloji öylesine hızlı gelişmiştir ki, bu iki yapı hem birbirini hem de her ikisi de birlikte insanı ve dünyayı dönüştürmüştür/dönüştürmektedir. Her ikisinin hızlı ilerleyişi, adcı (nominalist) ontolojilerin, her şeyin değişebilirliğini temel düşünme ilkesi olarak kabul eden ontolojilerin savlarını güçlendirmiştir. Ama aynı zamanda, var olan her şeyin araçsal akılla "şeyleştirildiği" de ileri sürülmüştür.[3] "Şeyleştirme"nin en somut yaşandığı ortam da bu eleştirel yaklaşımlara göre doğa, daha ileri boyutta da insanın kendisi olmuştur. Yaşanan olumsuzlukların faturası da sonunda modernliğe ve onun bir adım ötesindeki Aydınlanma'ya,[4] Aydınlanmacı tutuma kesilmiştir.

İnsan bilen bir varlık olarak gerçekten de her şeyi "şeyleştiren" varlık mıdır? Ayrıca akıl da sadece "araçsal akıl" mıdır? Akıl sadece, kendisi olmayan üstünde egemenlik kuran, hükmeden akıl mıdır? Yeniçağda ortaya atılan görüşler kendi varoluşları içinde, salt varoluşları içinde bu türden gelişmelere yol açabilirler miydi? Felsefe dünyasında olup bitenler gerçekten bu denli etkili miydi yaşam gerçekliğinde; filozoflar kral mı olmuştu;[5] yoksa asıl etkili olanları başka bağlamlarda, başka oluşumlarda aramak gerekmiyor muydu? Filozofun yaptığı,

daha keskin bir görme biçimiyle bilimin vb.nin işleyişini gözler önüne sermek değil miydi?

Felsefenin ortaya koyduklarıyla, olup bitenlerin kendisi arasındaki ilişki üstüne "felsefece" düşünmemiz gerekmektedir. Sık sık sözü edilen Aydınlanma'ya da bu açıdan bakmak bir zorunluluktur. Felsefe herhangi bir varolanın, oluşumun koşullarının bilgisi olduğuna göre, Aydınlanma söz konusu olduğunda durum nedir? "Aydınlanma'yı Aydınlanma kılan nedir?" sorusu, düşüneni ister istemez, öznenin kendisiyle kurduğu ilişkinin niteliğini anlamaya götürür. Özne, bilen varlık, ben; kendisiyle olan ilişkisini hangi yoldan ve nasıl kurmaktadır? Sadece kendi üstünden, kendisine dayalı olarak mı bu ilişkiyi kurmaktadır; yoksa bu ilişkiyi, kendisi de içinde olmak üzere bütünüyle varlığı –varlıksal yanı, bilgisel yanı– düşünme ve dile getirmeyi içinde taşıyan en üst nitelikli bir varlık açısından mı kurmaktadır?[6] Bütün bu sorular, "Aydınlanma'yı daha sağlıklı biçimde nasıl anlayabiliriz?", "Aydınlanma'yı nasıl daha doğru biçimde değerlendirebiliriz?" sorularının farklı yüzlerini oluşturmaktadır.

Aydınlanmacı tutumun yeniçağdan beri ortak anlaşılma biçimi, öznenin, kendisini yine kendisi üzerinden, kendisi aracılığıyla anlama istemiyle birlikte gitmektedir ve Aydınlanmacı tutumun tümüyle araçsal aklı beraberinde getirdiği savlarının dışına çıkılmaktadır. Akıl eğer sınırlayan akılsa aynı zamanda, kendi yaratımlarına, bir bakıma nesneleştirme niteliğine, dönüştürme niteliğine de sınır koyabilir. Sınır çizme etkinliği böylece bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Aklın amaç koyması sınır çizmesiyle bağlantılıdır aynı zamanda. Gerçekten de amaçlar belirlenirken, sınırlar da çizilmektedir.[7] İnsan aklı da sınırlar üstüne birbirinden çok farklı biçimlerde düşünebilmektedir.

Felsefe tarihinde "Aydınlanma" adını taşıyan dönem işte

bu sınır çizmeye yönelik tutumuyla büyük ölçüde ortaya çıkmaktadır. Akıl, yaratıcı düşünme edimini gerçekleştirirken, kendini araştırmakta, kendi sınırlarını buna bağlı olarak çizmektedir. İnsan, Aydınlanmacı tutumda sınırlarını bir başka varlığa dayalı olarak değil, salt kendine dayalı olarak çizmektedir; başka bir deyişle, amaçlarını belirlemektedir. Sınırlarını bu biçimde çizen akıl, bu edimiyle birlikte sorumluluğunu da bilen akıl olacaktır.

Aydınlanmacı tutum hümanist metafizik ve antropolojik ontolojide[8] kendini somutlaştırır. Hümanist yaklaşım insanı ölçü almayı, insanın kendisiyle, başka insanlarla, toplumla ve doğayla olan ilişkilerinde belirgin bir biçimde gösterir. İnsan bütün bu ilişkilerini de tarihsel bir özne olarak yatay ve dikey kültür[9] ilişkileri temelinde kurar. Aydınlanmacı tutum, insanı temel kalkış noktası yapan bir tutum olarak bilinçli, amaçlı olmayı insanın temel niteliği olarak görür. Bu nedenle de doğaya herhangi bir etik nitelik ve tarihsellik yüklemez.[10] Söz konusu nitelikler sadece insana özgüdür. Tarihsellik konusunda belki şöyle bir belirleme yapılabilir: Doğaya ve diğer canlılara tarihsel açıdan bakan insandır. Böylece zamanın insani zaman, antropolojik zaman olduğu açıklık kazanır. Zamanın antropolojik oluşu dilselliğiyle birliktedir. Aydınlanmacı bakış açısı, insanı bütünlüğü ve somutluğu içinde ele alır; onu herhangi bir ikiliğin, ikiciliğin konusu yapmaz ya da değişmez, tek bir ayrılamaz ilineğin gerçekleştiği bir alan ve/veya zemin olarak görmez.

Felsefi söylem, bilindiği gibi sonsuz çeşitlilik içinde ortaya çıkar ve birbirinden farklı kaynaklardan beslenir. Aydınlanmacı öğelerle beliren felsefi söylemler farklı etkinliklerden beslenmekle birlikte beslendikleri kaynakların egemenliği altına girmezler. Sanat, bilim vb. etkinlikler felsefeyi besler ama felsefe yine de bağımsızlığını korur. Bu noktada felsefeyle Aydın-

lanma örtüşür; çünkü felsefe farklı bağlamlarda ortaya çıkan gerilimleri insan açısından gidermenin, çözüm üretmenin bir yolu olarak görünmektedir. Felsefe bir yazma, kendini ifade etme biçimi olarak kendini ötelere götürmenin, iletmenin bir yoludur. Bu anlamda da ister istemez insanmerkezlidir; çünkü dili sözlü ve yazılı olarak kullanan insan sadece olup biteni kendisi ve başkaları, hatta gelecek için nesneleştirmektedir. Burada insansal (antropolojik), insancı (hümanist) olan ile insanmerkezli/insanmerkezci (antroposantrik) olanı dikkatli bir biçimde birbirinden ayırmak gerekmektedir. İkincisinde bir sıradüzensel tutum söz konusudur; oysa gerçek anlamdaki Aydınlanmacı tutumda böyle bir sıradüzenine yer yoktur. Görüldüğü gibi, felsefe ile Aydınlanmacı felsefenin büyük ölçüde örtüştüğü açıkça –mantıkça– görülmektedir.

[1] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*, Çeviren Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 368.

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Sınır Çizme Çabası Olarak Felsefe", *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 22-26. Burada, felsefe hem kendini hem de her varolanı kavramlar aracılığıyla sınırlandıran bir etkinlik olarak ele alınmış; sanat, bilim ve dinle karşılaştırmıştır. Bilinçli olarak din felsefesi-dinsel felsefe, sanat felsefesi-sanatsal felsefe, bilim felsefesi-bilimsel felsefe ayrımları yapılmıştır. Bu türden ayrımları yapan filozoflar arasında ilk akla gelen iki addan söz edebiliriz: Martin Heidegger ve John R. Searle. Aynı zamanda sınır kavramı söz konusu olduğunda akla gelenlerse Immanuel Kant'la Karl R. Popper'dir.

[3] Çağımızın ünlü filozofları Aydınlanmacı tutumu, bilim ve teknolojideki hızlı gelişmenin ve giderek insan dünyasının bir savaş alanı olarak kendini göstermesinin etkisiyle köktenci bir tutumla eleştirmişlerdir. Frankfurt

Okulu filozofları, Martin Heidegger, Hannah Arendt bu bağlamda ilk akla gelen isimlerdir. Ayrıca günümüzde halen etkisini sürdüren postmodern eğilimler de Aydınlanmacı tutumu kıyasıya eleştirmektedirler.

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi Üzerine", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 39-46. Bu yazıda her iki yapı (modernlik-Aydınlanma) arasındaki ilişkiler mantıkçı bir tutumla ele alınmış ve her ikisinin birbiriyle olan ilişkileri üstünde durulmuştur. Ayrıca Aydınlanma konusunda Betül Çotuksöken'in şu yazılarına da bakılabilir: "Aydınlanma Üzerine", *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, ss. 64-71; bu kitaptaki "Düşünme ve Dil Bağlamında Aydınlanmacı Özne", "Modernlik Üzerine" adlı yazılar. Bir önceki çalışmada Aydınlanmacı felsefe bir "etkisöz edimi" olarak ele alınmış ve "sivil itaatsizlik" örneğinden yola çıkılarak, şiddetten arındırılmış tepki verme biçimi olarak Aydınlanmacı tavır takınma üstünde durulmuştur.

[5] Platon'dan beri felsefenin gündeminde yer alan bir izlektir bu; ancak, Kant barış konusunda kaleme aldığı yazısında gerçekçi bir tutumla böyle bir şeyin istenemeyeceğini ortaya koyar. Fakat "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" başlıklı yazıda da üstünde durulduğu gibi şu nokta çok önemlidir: filozofların konuşmasına engel olmamak. Onlara engel olunmadığı zaman onlar zaten konuşacaklardır.

[6] Ortaçağda "Aydınlanma" (*illuminatio*) dendiğinde –örneğin Augustinus bağlamında– anlaşılan ile yeniçağda –hatta yeniçağın kendi içinde– ve çağımızda Aydınlanma denildiği zaman anlaşılanın farklı olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Ancak, bu tutumların ortak paydası, ister kendi üzerinden, ister başka bir varlık üzerinden olsun, insanın, kendisini anlamaya çabalaması, bunun için de kendisine yönelmesidir.

[7] "Fin/is, sınır, kenar; arazi, ülke; sınır, hudut; son; ölüm; en yüksek nokta, doruk; hedef, amaç." Dr. Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, s. 242.

[8] Burada, "hümanist metafizik" "teist metafiziğe" karşılık, "antropolojik ontoloji" ise "teolojik ontoloji"ye karşılık benimsenmektedir. Her iki yaklaşım arasındaki ayrımlar üzerinde durmak bir zorunluluktur.

[9] Kültür, üstünde en çok durulan kavramlardan biridir. Tek kişi düzeyinde kültür ile bir topluluğa ilişkin kültür arasındaki ayrımlar için bkz.

Nermi Uygur, "Dil, Kültür ve Eğitim. Çağdaş Batı Avrupa'daki Çokkültürlülük Üzerinde Bir Derinleşme", *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 11-31; İoanna Kuçuradi, "Kültür ve Kavramları", *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, ss. 37-54. Ayrıca bu konuda Betül Çotuksöken'in yazılarına da bakılabilir: "Göstergelerin Göstergesi Kültür", "Kültür Kuramı'nda Çokkültürlülük", "Kültür Kavramı ve Kültür Felsefesi Üzerine", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, ss. 147-154; "Yol-Kültür-Avrupa Üzerine", *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, ss. 172-178.

[10] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998.

"SİNOPLUGİLLER" VE NERMİ UYGUR

Belli bir zaman diliminde belli bir oluşumu göstermek üzere kullanılan dilsel imler zamanla bir simge değerini kazanırlar; çoğunlukla zamanaşırı bir nitelik kazanan simgesel değerli bu imler farklı zamanlarda yaşamış insanları, tutumları, bakış açılarını birbirine bağlar; bireyler, metinler, giderek de söylemler arasında bir diyalog oluşur. Doğal denebilecek bir biçimde düşünme ve dil aracılığıyla somut varlığını aşan insan, ortak bir dünyanın üyesi olur; düşünce, kültür akrabalıkları bu yolla oluşur. Belli bakış açılarını, tutumları gösteren dilsel imler asıl belirdikleri zaman diliminin ötesine geçerek, her tarihsel koşulda kendilerine buldukları yandaşlarıyla varlıklarını sürdürürler. "Ortaçağ", "Renaissance", "Aydınlanma", "modernlik" denildiğinde, belki büyük ölçüde belli bir dönem ve sadece bu döneme denk düşen bir tutum akla gelmektedir; ama bütün bu terimler, dilsel imler bir bakıma düz bir zamansal belirleme aracı olmaktan, sadece belli bir dönemin tutumu olmaktan çıkmış, sahip oldukları özellikleriyle birbirinin çok uzağındaki yapıları da nitelemenin, belirlemenin aracı olmuşlardır; bir başka deyişle "zamanaşırı" olmuşlardır. Onları kendisi yapan öyle nitelikler vardır ki, işte bu nitelikleri taşıyan durumlara, kişilere birbirinden çok farklı zaman dilimlerinde rastlamak olanaklıdır. Bu durumda anlam, zamansal öğeden neredeyse bütünüyle kopmuş; bir kez yaşanmış olan, belirginleşmiş özgül ayrımlar da bambaşka bir zaman dilimine taşınmıştır; baş-

ka özneler artık, o tür tutumları ve onların ardındaki anlamları benimser olmuştur. İşte bu anlamda, her dönemde her yerde, "ortaçağ"a, "Renaissance"a, "Aydınlanma"ya, "modernlik"e özgü düşünme tutumlarının, tavır takınmaların temsilcilerini görmek olanaklıdır. Platon gibi, Sokrates ve Sofistler gibi, Kynikler gibi düşünenlere, dışdünya durumları karşısında onlar gibi tavır takınanlara, yorum yapanlara her dönemde, her insansal zaman sürecinde rastlamak olanaklıdır.

Zamanla kişilerden, doğal ya da ilk temsilcilerinden sıyrılmış daha özel düşünme tutumları için de aynı değerlendirmeyi yapmak mümkündür: tek olanın, bireysel olanın varlığını öne çıkarıp, onun dışındaki her türlü yapıyı yine insanın, tek insanın düşünmesinin ürünü olarak görüp tüm insanları belirlediği ileri sürülen yapıların, oluşumların hızını kesmeye kararlı görüşlerde başka bir deyişle; adcılık örneğinde olduğu gibi. Antikçağda Kyniklerle, Antisthenes'le, yer yer Sofistlerle birlikte giden adcılık, kendine her dönemde yeni bir temsilci bulmuştur. Öyleyse tüm düşünme tutumları, her dönemde ete kemiğe bürünebilir.

Burada asıl önemli olan da bir bakıma, böyle bir belirleme aracılığıyla tümel olana ulaşmaktır; kendileri tümele ilişkin tasarımlarını başka başka yapılarda görmekle birlikte, tek tek kişilerin taşıdıkları ortak, bir bakıma tümel tutumları gözler önüne sermektir.

Yer adları da aynı biçimde zamanla, belli bir tavır takınmanın simgesi haline gelir, belli bir coğrafyanın adı olmaktan çıkar, düzanlamının yanında birçok başka anlamı, yananlamı çağrıştıracak yapıya kavuşabilirler. "Avrupa" bunun en tipik örneğini oluşturmaktadır. İşte Nermi Uygur'un "Sinop"tan, Sinoplu Diogenes'in doğum yerinden türettiği "Sinoplugiller" de belli bir düşünme, tavır takınma biçimine, örneğine karşı-

lık gelmektedir artık. "Kim bu Sinoplugiller? Diogenes'in tüm yeryüzü insanlarına bir aile simgesi olarak sunduğu Sinop'un, eski Sinope'nin adı sanı belirsiz insanları. Simge: yani, sözlü göstergeyle toplaştırıcı odak. Kent Sinop'tan, Sinope'den bambaşka bir gerçeklik."[1] Belli bir zaman için tam da orada, o yerde varlığını sürdüren bu gerçeklik tabanı, bir süre sonra idealleşerek, insanileşerek, her dönemin, her tek insanın ya da birçok insanın ortak dünyasını göstermek üzere kendi asıl yapışık olduğu durumdan kurtulur, kendi başına bir gerçeklik haline gelir, hatta daha sonraları ondan pay alınır hale gelir; böylece o yapı bambaşka bir gerçeklik olur. Artık bu bağlamda, "ortaçağlılara", "Renaissance'lılara", "modernlere", "Aydınlanmacılara", belli türden "Sinoplulara", "Sinoplugillere" dünyanın her yerinde, her zaman diliminde rastlayabilirsiniz. Çünkü bütün bunlar artık, bir tutumu imlemek üzere kullanılır olmuşlardır; belli bir düşünme biçiminin, belli bir yaşama biçiminin ortak adı olmuşlardır. Çıkış kaynağı belli bir kişiye bağlı olan artık, paylaşılır olan, kendisinden pay alınan olmuştur.

Bir "Sinoplugil"i kendisi yapan nedir? Kuşkusuz burada ilk örnek, arketip etkileyici olacaktır; çıkış kaynağının özellikleri, özgül ayrımları belirleyici olacak ve bu özgül ayrımlar giderek taşınır, paylaşılır olacaktır. Yeni bir yakınlık, akrabalık türü doğacaktır: düşünce akrabalığı, kültür akrabalığı, yakınlığı. "Ben kimlerdenim?" sorusunu soran herkes, bu tür bir düşünme kazısı yapan herkes kendisini daha iyi konumlandırmış olacaktır. Her türlü gerçeklik durumuyla sürekli bir biçimde hesaplaşma içinde olan filozof, kendi gerçekliğini, öznel dünyasını da sık sık gözden geçiren, "kim olduğu" sorusunu sık sık dile getiren kişidir. Çünkü filozof, kendisine yönelik bilinciyle her türlü gerçeklik durumuna bakar. Öyleyse bu soru açık seçik olarak sorulmalıdır: "Kimim? Neyim? Deşer de deşerim bu soruyu,

açık-seçik dile getirsem de getirmesem de. 'Kimlerdenim?' arayışımın götürdüğü yörelere sereserpe uzandım. Zamanla, bir bilinç yeretti içimde: anasorumu tümüyle aydınlığa ulaştırmasa bile, bazı yönlerden, niteliğimi niceliğimi anlayıp tanımada epeyce yardımcı oldu doğrusu."[2]

Nermi Uygur'un felsefe tarihindeki okumaları, uzanışları, onun kendisinin hangi yönlerini, nasıl anlamasını sağlayacaktır? Hangi açılardan bakacaktır? Arayışını nasıl somutlaştıracaktır? Kendisini kendisi kılanı anlamanın peşine hangi boyutlarda düşecektir? Kendisini; kime, kimlere hangi açılardan bağlayacaktır ya da kendisine yöneldiğinde neleri bulacaktır? Kendi deyimiyle "atalarını" seçmedeki ölçütleri nelerdir? "Düşüncemdeki ağırlıklar, eylemimdeki gerekçeler, değerlememdeki dizilişler yönünden 'İşte benim atalarım bunlar!' diye gösterebileceğim bazı kişiler belirdi bilincimin açıklıklarında."[3] Ataları olarak "Sinoplugiller"i bulacaktır Nermi Uygur. Bu noktaya nasıl ulaşmıştır? Kendisini, tarihi, kültürü, insan dünyasını bazı yönleriyle çözümlemeye çalışarak, benzer tutumları yakalamaya çalışarak yapmıştır bunu. Kendisi ve kendisi gibi olduklarını ileri sürdüğü ya da başka bir deyişle, kendisine benzediklerini, düşünme ve yaşama tutumlarıyla ele almaya çalışmalıdır. "Dediğim düpedüz şu: Sinoplu Diogenes'le akrabalığım olduğunu varsaymamazlık edemiyorum çoğun. Duyup düşündüklerim, yapıp ettiklerim, davranış ve yorumlarım, benim yaşama biçemim 'İşte bu yönde bir yaşayışım var' dedirtiyor bana. Bildiğim, ya dosdoğru Diogenes'in kendisine ya da Diogenes'e yakın kimselere, eylem ve söylemce duyduğum yakınlık dolayısıyla vardım bu sarsılmaz kanıya."[4]

Öyleyse burada yapılacak olan şudur: İlkin Nermi Uygur'un şimdiye değin oluşturduğu metinlerin ortak paydası olarak beliren söyleminin bazı özelliklerini sergilemek, ardın-

dan Diogenes'e ilişkin genellikle ortaya konulanları ve Nermi Uygur'un gözüyle Diogenes'e, Sinoplugillere ilişkin tutumları gözler önüne sermek ve buluştukları noktaları, düşünme ve kültür akrabalıklarını ortaya çıkarmaya çalışmak. Bu ortaya çıkarma işleminde özellikle şu kavramlara yer verilecektir: kuram-eylem, söz-iş, söz-eylem, sözey-lem, filozof, eleştiri, kültür, insan, eğitim.

Daha önce bir başka çalışmamda da dile getirdiğim gibi: "Nermi Uygur'un felsefi yapıtında asıl söz konusu edilen insani-varoluş, bu varoluştan ve insan gerçeğinden kaynaklanan yapılardır; kültür, dil, eğitim, sanat, edebiyat, teknik, bilgi, bilim, tarih, bütün bunlar insandan dolayı var olan yapılardır."[5] İnsan dünyasına birbirini destekleyen izlekler açısından eğilen Nermi Uygur, tüm söyleminde kuram-eylem birlikteliği üstünde durur. Bu konuyu başlı başına bir metinde de ele alır: *Kuram-Eylem Bağlamı.* Yaşama ilişkin tüm tutumlarını, benimseyişlerini çözümleyici bir yaklaşımla sergiler. Felsefe tarihinde hep karşıt konumlardaymış gibi görünen yapıları, birbirini karşılıklı var etme anlamındaki birliktelik içinde ele alır; sınırlarını belirler ama bütün bu belirlemeler salt onları bilmeye yöneliktir; oysa onlar kendi varoluşlarında bir ve bütündürler. Bu anlamda, şeyler, durumlar, bilinmek üzere kendilerine yönelindiği zaman birbirlerinden ayrıştırılabilirler, onun ötesinde onlar hep iç içedir, hep birliktedir.

Kuram-eylem bağlamı en temel biçimde söz-eylem bağlamında kendini var eder. Ama sözün kendisi de başlı başına bir eylemdir, sözeylemdir. Yüzyılımızda özellikle vurgulanan bu tutum, felsefe tarihinde öteden beri vardır; belki de tüm felsefe tarihine söz-eylem birlikteliğini, giderek de sözeylemi savunanların tarihi olarak bakmak mümkündür denebilir. Çünkü filozoflar, önünde sonunda, varolanı dönüştürmeyi amaçlar-

lar. Diogenes ve onun gibilerin, ister Sinoplugiller deyin, ister Kynikler ya da Köpeksiler, en son amacı, varolanı dönüştürmektir, değiştirmektir.

Nermi Uygur, kendi izleklerini Diogenes'te bulduğu için onu kendinden saymıştır ya da kendini ondan saymıştır. Diogenes'in bizzat yaşayarak ortaya koydukları, Nermi Uygur'un tüm söyleminde öne çıkardığı söz-iş birlikteliğinin en belirgin örneği olarak gösterilebilir. Filozofun bilinci işte bu birliktelikte kendini var edebilir; böyle bir birliktelik amaçlanmadıkça ileri sürülenler bir tür "flatus vocis" olmaktan kurtulamayacaklardır.

Yeniden soralım: "Bir Sinoplugil olarak Diogenes'i işte o yapan ya da kendisi yapan nedir?" Nermi Uygur iki başlık altında topluyor bunu: "Bağımsız karşı", "Etkileme ustası" "Bağımsız karşı"da kendisine yönelen filozof, etkileme ustası olarak başkalarına yönelir. "Karşı" nerede somutlaşıyor? "Kaçınılmaz olduğu inancıyla herkesin körükörüne uyduğu birçok yaşama alışkanlıklarına karşı çıkıyor o. Yalnızca sözle, düşünceyle değil, gerçeklikteki yaşamıyla karşı çıkıyor.

"Böylece Diogenes: karşı-oluşunu kendisiyle ortaya koyan; karşı'yı 'kendisinde' gösteren bir insan."[6]

Diogenes'le ilgili imge genellikle onun insanın doğal dünyasına, oluşumuna eklenen her şeye karşı çıkmasıyla oluşturulmuştur. Yüzeysel bir bakış açısı, buradan Diogenes'in kültüre düşman olduğu sonucunu çıkarabilir. Oysa bu, yanıltmamalı bizi. Sık sık başvurulan bir yorumla, 'Diogenes bir kültür düşmanıdır' yargısına vardırmamalı bizi. Düşmanlıkla ilgisi yok Diogenes'in. Tam tersine, insan dostu o. Gene de, yani tam da bundan, kültürü eleştirmekten geri kalmıyor.

İstediği: insanları, kültürün köle edici, aşağılatıcı, canım yaşamı ağılayan yönlerinden kurtarmak; kent topluluğunda yaşamın kişiye, kişiliğe ters etkilerini vargücüyle önlemeye ça-

lışmak."[7] "Bağımsız karşı"nın nerede, kimde, nasıl bir insanda somutlaştığı burada iyice anlaşılıyor. "Bağımsız karşı"yı en iyi biçimde yaşama geçiren filozoftur. Böyle bir karşı olmayı ancak bilinçli, bireyselliğinin farkında olan, değerlerin taşıyıcısı olan kişi başarabilir. Nermi Uygur'un söylemini taşıyan ve birçok metninde yer alan izleklerden birkaçının burada hemen sıralandığını görüyoruz: Birey, bireyin ve bu dünyanın önceliği, kültür üreticisinin ancak birey ve kişi olabileceği, bilinçsiz yığınların kültürü üreten değil, tüketen, ama öte yandan belki de kendileri de tükenen varlıklar olmaları. *Yaşama Felsefesi*'nin, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*'nün, *Çağdaş Ortamda Teknik*'in, *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*'nın izlekleri değil mi bütün bunlar ayrıca? "Bağımsız karşı", kendisine de bilinçli olarak yönelen bir filozof kimliğinde ancak somutlaşır. "Bağımsız karşı" artık, kültür taşrasının insanı olamaz. Aynı zamanda burada içten içe üstünde durulan, insana gösterilmesi gereken saygıdır. İnsanın hiçbir zaman araç kılınmamasına ilişkin bir bilinçtir bu. Tüm filozofların olduğu gibi, Nermi Uygur'un da içten içe oluşturduğu bilinçli bir tutumdur burada üstünde durulan; bu da insanın araç kılınmaması amacına ilişkin duyarlılıktır. İnsanın hiçbir kültürel yapının, hiçbir idenin aracı haline getirilmemesi. Nermi Uygur böylece, kültürel göreceliği aşmanın yolunu da gösteriyor. Diogenes örneğinden hareketle Nermi Uygur, kültüre değil, insana saygı kavrayışının temsilcilerinden biri oluyor.

Bağımsız karşı oluş eleştiride somutlaşır. Bir kültür eleştiricisi olarak ortaya çıkar Sinoplu burada. "Soyut bir 'karşı' değil Diogenes. İçinde var olduğu çevreye ilişkin yaşantılardan kalkarak kotarıyor kültür eleştirilerini. Sinoplu Diogenes'çe eleştiriyor."[8] En çok karşı çıktığı da "çeşit çeşit kişi-toplum-yaşam düzmecelikleri" Bu ne demek? "Düzmecelikler. İnsanların herşeyden

önce kendilerine, ayrıca başkalarına dürüst davranmayışlarıdır. Gerçekte, ayık bilince gerek duymadan, irili ufaklı düzmeceliklerle yuvarlanıp gider yaşam."[9] Dürüst olabilmek içinse bilincin kendine yönelmesi gerekir. Nermi Uygur'un deyişiyle "kıvrım kıvrım kıvrılma";[10] kendine yönelme; gerçek anlamda felsefi tutum: *reflexio*. Böylece kişi, kültürü anlamaya yönelir. Kültürle hesaplaşma da, eğitimden pay alma da kişinin kendisinin bizzat başaracağı bir şeydir. "Diogenes'çe eğitim, kişinin hiçbir araca, aracıya başvurmadan birbaşına gerçekleştirmesi gereken bir başarıdır. Erdemden uzaklaşmaksızın gereksinmelerle başaçıkmalı."[11] Böyle bir eğitim ancak iyi yaşamayı sağlayabilir; iyi yaşamanın ne olduğunu öğretebilir. İşte felsefe de "iyi yaşamayı işbaşında öğreten, insan-toplum gerçekliğinde iyi yaşamayı somut olarak gerçekleştiren bir yaşam eylemliliğidir."[12]

Kendisine yönelmekle de kalmaz Diogenes, aynı zamanda etkileme ustasıdır; söz artık işe, eyleme dökülmelidir. Neyle etkileyecektir? Nasıl bir tutumla bütün bu içsellikleri dışa dökecektir Diogenes ve onun gibiler? Bunun yolu eleştiridir; bitmek tükenmek bilmeyen eleştiridir. "İlkin: deyim yerindeyse, bir parça-eleştiri değil Diogenes'inki. Yani, sınırları belli bir alanı, konuyu, yapıtı amaçlamıyor. Tümüyle insan-toplum-kültür evrenimize yönelen bir eleştiri. Bir de şu var: eleştiriye, yaşama bir ek diye, olmasa da olabilecek rastlantısal gerekimli bir uğraş diye başvurmuyor. Olanca varlığıyla sarılıyor eleştirisine, çünkü yaşamasının bir yöresi değil, yaşayışın ta kendisi bu eleştiri."[13]

Nermi Uygur, Diogenes örneğinde, oluşturduğu tasarımlar ve imgeler bütünüyle bir "Sinoplugil" kavramı kuruyor; burada en büyük yardımcısı kuşkusuz, kendine özgü fenomenolojisi. "Felsefede gözümü fenomenolojiyle açtım"[14] diyen Nermi Uygur'un fenomenolojisi –ele aldığı konuyu tüm görünümleri

içinde kendi özyorumları çerçevesinde– nesnel dünyayı öznelleştirerek, onu öznel dünyasının bir parçası olarak yeniden kurmayla gerçekleşir. Ne türden olursa olsun, konulaştırdığı gerçeklik alanına her yöresinden bakmaya çalışır, inceden inceye çözümleyici bir tutum da bu yönteme, bu bakış açısına eşlik eder. Böyle bir bakış açısıyla Diogenes'in eleştirisine yönelen Nermi Uygur ne gibi özellikler görür burada? Diogenes'in eleştirisi "şaşırtıcı" ve "yaratıcı"dır. Şaşırtıcı ve yaratıcı yönü bu eleştirinin özellikle kültür bağlamındaki uygulanışında ortaya çıkıyor. Dilde var olan kültüre yönelik eleştiriler bunlar. Bu bağlamda doğrudan Platon'a yönelik eleştiriler bu yaklaşımın en çarpıcı örnekleri durumundadır. Dilin kendisine değil, dilin kullanımına yönelttiği eleştiriler; söz-iş ya da söz-eylem birlikteliğine verilen önem, sözün adil, başka bir deyişle tutarlı olması burada üstünde en çok durulan noktalar. Bütün bu belirlemeler Diogenes'in eleştirilerindeki ölçütlerin de birer göstergesi durumundadır. "Söylemek", "yapmak", "yaşamak" eylemleri birbiriyle koşut; birbiriyle örtüşür durumda Diogenes için.

"Etkileme ustası" Diogenes'in en önemli edimlerinden bir diğeri de yukarıda belirlenenlerin bir sonucu olarak kuşkusuz, "değiştirmek" olacaktır: "Vargücüyle dilediği değiştirmek. Çevresindeki insan teklerini, içinde yaşadığı toplumu. Tüm insan dünyasının değişmesini istiyor."[15] Bu da Diogenes'in tüm filozoflarla buluştuğu bir noktadır. Çünkü "Filozof: doğru bildiği doğrultuda yürürken, doğru bildiğinden şaşmayan bir akıl ve istenç insanıdır. Filozof: herkesin yaptığını yapmayan; birbirinin gözüne batmamak kaygısıyla, herkesin ödün vere vere davrandığı gibi davranmayan insandır. Filozof: çevreye uyacağım diye kendi özüne ikiyüzlülük etmeyen insandır. Filozof: kendi çevresini sorgulamakla yükümlü insandır. Bu yükümlülüğü kendi kendine buyurmuştur. Böylece, bu dıştan bir buy-

ruk değil, içten fışkıran bir isteyiştir. Filozofun çağrısı: töresel-çevresel alışkanlıkların öze söz geçirmesine gözyummamaktır. Olanca uyanık varlığıyla kendi kendisinin efendisi olmak zorundadır filozof."[16]

Filozof kimliğiyle kendi dünyasına yönelen insan orada, tekil durumlardan yola çıkmakla birlikte tüm insanları, insan türünü kuşatıcı özgül ayrımlarıyla, değişebilir, değiştirilebilir ya da değiştirilemez ilinekleriyle –onların neler olduğunu da hesaba katarak– görmek; içinde kendisinin de yer aldığı dünyayı anlayacak biçimde ona yönelmek zorundadır. Antikçağdan beri, tekil olanı başlangıç noktası yapanlar, birçok kavramı somut tekil yapıdan türetenler, salt dilde dayanağını bulan yapılara dikkat çekenler adcı yaklaşımın temsilcileri olmuşlardır. Bu tutum, başlangıçta belirgin bir biçimde ilkin Kynikler'de, daha sonra da birçok filozofun, söz-eylem adamının düşüncesinde, tutumunda ortaya çıkmıştır. Nermi Uygur'un seçimine göre bunlar: "Lao-Çe, Buda, Abælardus, Gazali, Goya, Chirico, Dali, Magritte, Dubuffet, Freud, Reich, Heisenberg, Spengler, Sartre, Descartes, Nietzsche, Marx, Heine, Withman, Yunus, Shakespeare, Dostoyevski, Pound, Beckett, Cioran, Nasrettin Hoca, Pasolini, Buñuel, Atatürk... Rabelais, Montaigne, Camus, Brecht"tir.[17]

Yeniden şu soruyu sormak gerekiyor: Bir "Sinoplugil'i Sinoplugil yapan nedir?" Nermi Uygur birçok özellik ya da özgül ayrım ya da öznitelik belirliyor bir Sinoplugil için; bir bakıma sınırlarını çizmeye çalışıyor; onları dile döküyor. Bununla birlikte bir noktada bunlar biçimsel sınırlar; çünkü yapılanlar bazı tutumların ana çizgileriyle belirtilmesinden başka bir şey değil. Bu özellikler, bilinçli karşı çıkma, kararlılık, özgürlük sever olma, bağımlı olmama, dil bilincine sahip olma, adil olma, iyimserlik, eleştirme, kendi kendine kalmayı başarabilme.

Nermi Uygur, söylemini oluşturan metinlerinde nesne düzlemini kendi öznel dünyası aracılığıyla kavramaya çalıştığını ileri sürer. *Bunalımdan Yaşama Kültürü*'nde yer alan şu deyişler bu saptayışın kanıtı durumundadırlar: "Benim özgün dünyam son derece önemli benim için. Kişisel ağırlığımla bu dünyada yaşıyorum. Ayrımız gayrımız yok birlikteyiz. Ben neredeysem bu dünya da orda, bu dünya yoksa ben de yokum. Benim dizgem, sistemim, yaşama-ağım bu dünya. Gerçek açık: ne kadar insan varsa, böylesi o kadar özgün dünya var. Göçüp gidenlerin dünyası, geçmiş dünyalar; yaşayanlarınki, geçerliği olan dünyalar. Bu özgün dünyalarla o nesnel diye adlandırılan dünya, karmakarışık iletişimlerle içiçe. Ancak, o nesnel dünyayı, büyük dünya diye baştacı etmek: bizimkileri, minik dünya-parçacıkları diye küçümsemek yanlış. Tam tersine, bir bakıma, öznel –kişisel– biricik dünyamızın bir parçası o nesnel denen dünya. Nitekim, öznel dünyamızla var, bu öznel dünyayla anlamlı nesnel dünya. Öznel dünyamız yok olduğu an, bir hiç bizim için nesnel dünya."[18] Öyleyse, Nermi Uygur'un tekil örneği olarak Diogenes'te somutlaşan Sinoplugilliğin ortak paydaları neler? Kuşkusuz, her tekil örnekte farklı bir biçimde ortaya çıkıyor ama tüm Sinoplugiller ya da her bir Sinoplugil nerede/nerelerde buluşuyor? Nermi Uygur'un deyişlerini izleyerek bu ortak paydaları sıralayalım:

1. Bireye verilen önem: "Yöntemce yöneltice bıraktığı izlenim n'olursa olsun, nerde bilinçle kültürle uğraşan biri varsa, orda bireye, topluma düşman bir kültürün oluşmasına karşı çıkma da işbaşındadır. Buysa Sinoplugillerin ayırt edici çizgisidir. Kurummuş, töreymiş, devletmiş – hiçbir kültür oluşumuna, salt 'kültür' adı uğruna kişiyi, bireyi ezdirmekten yana değildir Sinoplugiller."[19] Taşıyıcılığını herhangi bir insanın, bireyin yaptığı yaşama biçimlerini ve onları güden değerleri

sanki tek başına yapılarmış gibi öne çıkararak tüm insanların onları yaşama geçirmek için araç kılındığı ortamlara ilişkin en yüklü eleştirinin bu deyişlerde saklı olduğunu ya da açıkça ortaya konulduğunu görüyoruz. Her türlü baskıcı, tutucu, dayatmacı tutuma bir meydan okumayla yüz yüzeyiz burada.

2. Doğaya, bu dünyaya verilen önem: "Doğaya ayak uydurmada son derece kararlı kişilerdir Sinoplugiller."[20] Antikçağdan beri belli bir grup düşünürün, insanın en çok üstünde durduğu ilkelerden biridir "doğaya göre yaşama" ilkesi. Çeşitli yorumları da beraberinde getiren bu ilkeyi kararlı bir tutumla, inatla yaşama geçirmeye çalışır bir bölüm Stoacılar, Kynikler, Kyniklerden bir grup olarak Sinoplugiller, tüm doğalcılar.

3. Bağımsızlığa, özgürlüğe verilen önem: "İnsanı köle kılan her söze, olaya, nesneye hiç mi hiç değer verme"yen, "özgürlüğün keyfini hiçbirşeyle değiştirmeye yanaşma"yan Sinoplugiller, "insanın kendisini köle kılan davranışlarına, salt türdeşlerinin iyiliği için, hiç mi hiç gözyummazlar."[21]

4. Bağımlılığı, özellikle maddesel olana ilişkin bağımlılığı reddetme: Mal-mülk ve ün bağının insanı en çok düşüren bağlılıklar olduğunu düşünür Sinoplugiller. Belki de bağlılıktan öte, bağımlılık demek yerinde olacaktır böyle bir duruma. Kör istemlerinin ötesine geçen; bireyci ya da salt bireysel nitelikli eksenlerinden sıyrılmayı başarabilen insanlardır Sinoplugiller.

5. Dil kullanımına özen gösterme: Dille ilgili tutumlarında nasıl bir yol izlerler Sinoplugiller? "Dilin hiçbirzaman insanı kandıran bir araç olarak kullanılmasına katlanamaz Sinoplugiller."[22]

6. Kuram-eylem birlikteliğini yaşam dünyasında ilke edinme: "Sinoplugil: çıkarına aykırı gelse de, dürüstlükten sapmaz. Daha doğrusu: dürüstlüğü lafta bırakmayı istemez, n'apıp eder yaşama geçirir. Sinoplugilin kendi kendisinin efendisi ol-

maktan daha değer verdiği birşey yoktur."[23] Burada özellikle, çok çeşitli biçimlerde yaşama geçirilebilen, ama ortak biçimin "kuram eylem birlikteliği" anlatımında dile geldiği yapıyı kolaylıkla görebiliriz.

7 Hümanist tutum: kötümserlik içinde iyimserdirler. Şöyle ki: insanın gevşek, laçka, umursamaz, çıtkırıldım, çabuk tuzağa düşen, açgözlü bir yaratık olduğunda pek bir kuşkuya düşmezler. Genelde bu kanıdan vazgeçmezler. Ama gene de insan dostudurlar, insan sevgisi ağır basar onlarda. Birey-toplum-kültür işlerinde çarpıklık diye bildikleri herşeyi, temelden değiştirmek istercesine sürekli uyarırlar çevrelerini."[24] Hümanist yönleri bu ilişkiler bağlamında iyice belirir böylece Sinoplugillerin ya da Kyniklerin.

8. Yapıcı eleştiriden yana olma: "Kültür evrenini salt eleştirmek için eleştiren yıkıcılar değildir Sinoplugiller. Tam tersine: yapıcıdırlar. İnsan yaşamına yakışan bu yaşamı yücelten yeni değerlerin yaratıcısıdır onlar. Sözgelimi, herkesin kent-devletinin dapdaracık geleneklerine sımsıkı sarıldığı bir çağda, dünya-vatandaşlığını gerçekleştirmiştir Sinoplu Diogenes."[25] Sinoplugil, Sinoplu deyişi artık bundan böyle sıradan bir dilsel im olmanın ötesine geçer, dünyaya belli bir tarzda bakışın simgesi haline gelir. Felsefi tutumların sergilendiği tek örnek, tek seçenek gibi görünen Atina'ya göre oldukça uzak bir coğrafyadan gelen bir kişinin farklı tutumlarının bileşkesi olarak beliren felsefi tutum, aynı zamanda dünya yurttaşlığının da simgesi olur. "Öneminden dolayı vurguladığım bütün bu tutamaklarla çizim çizim gözümüzün önünde belirginleşen: bir duyarlık-düşünme-eylem akrabalığıdır. Bir kültür akrabalığı oluşturur Sinoplugiller."[26] Felsefenin soluk aldığı tek ortam olarak Atina'nın görülmesine de, tekmerkezli bir anlayışa da bir meydan okuyuştur Sinoplugillerin tavrı. Atinalı olma-

yanların da felsefe yapabileceğini ve felsefenin salt bir kente özgülenemeyeceğini göstermektir burada söz konusu olan. Felsefi söylem sadece Atina'da gerçekleşmez; günümüz için de bu, Avrupa bağlamında düşünülebilir. Felsefi söylem sadece Avrupa'da gerçekleşmez. Düşünce/kültür akrabaları dünyanın her yöresinden birbirlerine ulaşabilirler.

9. Yalnız kalmak: Sinoplugillerin yalnızlık yaşantısı Nermi Uygur'a göre üstünde durulması gereken en önemli noktalardan biridir. Bu, "Sinoplugilce" bir yalnızlıktır. Sinoplugiller, yanlış anlaşılmadan dolayı yalnız kalmaktadırlar. insanseverliğine diyecek yok Sinoplunun; tüm varlığıyla yapıyor bunu; doğru bildiği alışkanlıklar, değerler, düşünceler sunuyor türdeşlerine; gel gör ki, çoğun, aşağısama, itilme bekliyor kendisini. Buysa, yalnızlık."[27]

10. *Aporia*'lara dolanma: Sinoplugillerin bir başka ortak özelliği de kendi kafasının dikine giden, dolayısıyla önünde sürekli "yolsuzluklar"[28] açan, *aporia*'ların içinde var olan insanlar olmalarıdır.

11. Özgül nitelikli olma: Sinoplugillik bir tür düşünme-davranma biçimini imliyor; ancak, bu bir tür düşünme ve davranma biçimi, her bir tekil yapıda ayrı bir biçimde kendini var ediyor. "Her Sinoplu başka-Sinoplu. Bazan birbirlerine kardeşçesine benzerler; bazan büyük oranda benzemezler. Bazan birbirleriyle kolkoladırlar, bazan da birbirlerinden ötelerde uğraşıp dururlar."[29] Ama bu tür düşünme-davranma biçimlerinin taşıyıcısı hep var olacak; "Sinoplugiller" hep varlığını sürdürecektir.

Baştan beri insan gerçekliğini, insanı özellikle dil, kültür, tarih bağlamında anlamaya, anlatmaya çabalayan, tüm söylemini insan dolayımında gerçekleşen sorunlara adayan Nermi Uygur, fenomenolojik nitelikli bakış açısını karşıt görüşleri bir araya getirme yoluyla, bildirsel-betimsel açıklama biçimiyle,

çözümleyici mantıksal çıkarımlarla ortaya koyar. Seçtiği konularla, konularına bakış biçimiyle ve dile getiriş özellikleriyle Nermi Uygur, her bir Sinoplugilin yukarıda belirlenen başlıklara ilişkin sorumlulukları yerine getirmeyi amaç edinerek yaşadığını belirtiyor. Oluşturduğu filozof profilini Diogenes ve benzerlerinde somutlaştıran Nermi Uygur, dolaylı olarak Sinoplugiller üzerinden filozofa ve onun etkinliği olan felsefeye gereksinimini şu sözlerde dile getiriyor: "İşte, kendilerini bütün bu sorumlulukların duyarlık odağı olarak duyup yaşayan kişiler var: Sinoplugiller bunlar. Umursanmasalar, yanlış anlaşılsalar da, itilip kakılsalar da gereksinim var onlara – yok sanılsa da. Herzaman gereksinim var onlara: bugün dünden çok, yarın bugünden çok.

"Durum bu olduğuna göre, insan insan olarak kalacaksa insan gerçekliğimiz bu olduğuna göre: sayıca güççe, etkice başarıca döneme koşut gelişmelerle ortaya çıkmaları gerekir Sinoplugillerin.

"'İşte ben de bu tür köpeksilerleyim!' diyorsan, kendince Sinoplugillerdensin sen de: göster özünde kim olduğunu, elat dünyaya Sinoplugilce!"[30]

[1] Nermi Uygur, *Salkımlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 185.
[2] a.g.e., 143.
[3] a.g.e., 144.
[4] a.g.e., 145.
[5] Betül Çotuksöken, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 17
[6] Nermi Uygur, a.g.e., ss. 152-153.
[7] a.g.e., s. 153.
[8] a.g.e., s. 155.
[9] a.g.e., ss. 155-156.

[10] a.g.e., s. 181.
[11] a.g.e., s. 159.
[12] a.g.e., ss. 159-160.
[13] a.g.e., s. 161.
[14] Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınlan, İstanbul, 1986, s. 144.
[15] Nermi Uygur, a.g.e., s. 174.
[16] a.g.e., s. 175.
[17] a.g.e., ss. 185-186.
[18] Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 94.
[19] Nermi Uygur, *Salkımlar*, ss. 187-188.
[20] a.g.e., s. 188.
[21] a.g.e., s. 188.
[22] a.g.e., s. 188.
[23] a.g.e., s. 189.
[24] a.g.e., s. 189.
[25] a.g.e., s. 189.
[26] a.g.e., s. 189.
[27] a.g.e., s. 190.
[28] a.g.e., s. 192.
[29] a.g.e., s. 192.
[30] a.g.e., ss. 193-194.

EDEBİYATLA BESLENEN FELSEFE: İOANNA KUÇURADİ'NİN SÖYLEMİNDEN BİR İZLEK

Çok önceleri herhangi bir bilgi alanını bir diğerinden ayırt etmede tek ölçütün o bilginin konusu olduğu sanılırdı. Daha sonraları ise, özellikle yöntemli düşünmenin, yöntemin önem kazanmasıyla birlikte bilgisel nitelikli ya da bilgi elde etmeye yönelik düşünme etkinliklerini birbirinden ayırmada konunun yanı sıra yöntemin de büyük önem taşıdığı üzerinde durulmaya başlandı. Zamanla belli bir bilgi türünün dilsel durumunun, dil yönünden taşıdığı niteliklerin belirlenmesinin de ne denli önemli, hatta büyük ölçüde belirleyici olduğu anlaşıldı. Bu farklı yaklaşımların öne çıkarılmasında kuşkusuz, öncü rolünü felsefe üstlendi. Bu bağlamda varlık ve zihin felsefesi türünden alanlarda ortaya konulan görüşler, bilgi ve bilim kuramları çerçevesinde beliren soru ve sorunlar böyle bir saptayışın tanıkları durumundadır.

Felsefe kendi dışındaki her türlü düşünsel, bilgisel oluşumu özgül nitelikleriyle ortaya koymaya çalışmasının yanı sıra, zamanla, kendi durumunu da anlamaya, taşıdığı/taşıması gereken özellikleri belirginleştirmeye başladı. Yapılan çalışma artık, felsefe üstüne felsefeydi. "Felsefenin konuları nelerdi?"; "Felsefe konu bakımından sınırlanabilir miydi?"; "Felsefenin yöntemi, yöntemleri nelerdi?"; "Felsefenin dili nasıl bir dildi?" türünden sorular, böyle bir belirlemenin temel soruları olarak gözler önüne serilebilir.

Felsefenin konuca sınırlanmasının mümkün olmadığı, felsefeyle uğraşan herkesin, üstünde birleştiği bir noktadır. Ancak, herhangi bir konuya yaklaşım bakımından, izlenen yöntem bakımından felsefi tutumları birbirinden ayırmak olanaklı gibi görünmektedir. Öyleyse, varlığı ya da bilgiyi kendine sorun alanı olarak seçen iki filozof arasındaki fark, konularında değil, konularına bakışlarında su yüzüne çıkar. Özellikle çağımızda sergilenen yeni düşünme tutumlarıyla, kullanılan dilin de ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Dışdünyadaki hiçbir şey birbirinden yalıtılmış olarak var olmadığı gibi, yalıtılmış olarak bilinemez de; var olan her şey birbirine göre konumlandırılır; belli bir yere yerleştirilir; başka şeylerle ilişkili kılınır; dışdünyadaki her şey birbiriyle bağlantılıdır, iç içedir. Ne türden olursa olsun, varolana dayalı bilgiler de birbirlerinden etkilenir, birbirlerini beslerler. Ancak, var olma düzlemindeki doğal iç içelik burada belli istemlerin sonucu gerçekleşir. Bilgiyi kuran özne, benimsediği yönteme göre dilsel yapıları ilişkilendirir. Bilginin yaratıcısı durumundaki özne burada özgürdür; yaptığı çözümlemeleri, ulaşmak istediği sonuçları, başka türden bilgilerle, düşünsel-dilsel saptamalarla zenginleştirir. Bu açıdan felsefeye baktığımızda, her filozofun farklı bir tutumdan yana olduğu anlaşılır. Kimi filozoflar, söylemlerini bilimle beslerken kimileri de sanat ürünleriyle, özellikle doğal dile dayalı sanatlarla, kısaca, yazınla, edebiyatla beslerler. Hatta zaman zaman felsefi sunuş ile sanatsal sunuş iç içe girebilir ya da bir ara kesit oluşturabilir. Bununla birlikte, durum ne olursa olsun, yine de felsefe kendisi olmaktan çıkmaz; örneğin, salt sanat haline gelmez. Burada da belirleyici olanın büyük ölçüde bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır.

Felsefeyle belli bir bağ kuran herkesin üstünde birleştiği noktalardan biri de felsefenin, ilineksel durumları saptadıktan

sonra genel olanı dile getirmeyi amaçlayan bir bilgisel etkinlik olduğuna ilişkindir. Örneğin, büyük ölçüde insan dolayımındaki konularla, sorularla, sorunlarla uğraşan felsefi bir söylem, saptamaları için başlangıç noktası olarak tekil olanı, şimdi ve burada olanı seçer; ama sonunda türsel, genel, tümel olana yönelir. Böyle bir yaklaşımda haklı olarak felsefenin besleneceği temel bilgisel etkinlik olarak bilim görülebilir; çünkü bilimler de tekil olandan yola çıkar ama sonunda her tekil için de belirleyici olanı dile getirir; türsel olana ulaşır. Ancak, bilim bağlamındaki genellik ya da türsellikle, felsefe bağlamındaki genellik ya da türsellik farklıdır.

Felsefeyi bir bilgi alanı olarak çeşitli nitelikleriyle, kendine özgü yanlarıyla belirlemenin yanı sıra üretilen ya da ortaya konulan söylemlerin bir iç diyalog oluşturduklarını da zaman zaman hesaba katmak bir zorunluluk gibi görünmektedir. Nasıl ki dışdünyada hiçbir şey bir diğerinden yalıtılmış değilse, felsefi söylemler söz konusu olduğunda, belli bir söylem de diğerinden tam olarak yalıtılmış değildir; hatta kimilerinde akrabalıklar, benzer düşünme doğrultuları daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkarlar. Özellikle belirli kurumlar çerçevesinde oluşturulan söylemlerde, düşünme tutumlarındaki etkilenmeler çok daha iyi bir biçimde ortaya çıkar. Platon ile Aristoteles'in felsefi söylemleri, bu saptamanın en çarpıcı örneklerini oluşturur. Ortaçağdaki hoca-öğrenci diyalogları ise yine böyle bir değerlendirmeyi haklı çıkarır. Felsefe tarihçilerinin bir bakıma tüm çabası, işte bu türden benzerlikleri saptamaya, gün ışığına çıkarmaya ilişkindir.

İnsanın düşünmesinin ilkin benzerliklerden yola çıktığı, benzer olanları saptamaya yönelik olduğu, ama ardından da farklı olanın peşine düştüğü herkesçe yaşanır, ama özellikle filozoflarca bilinir. Öyleyse, bir felsefe tarihçisi de düşünme

toprağına sağlam basmak için ilkin benzerlikleri algılamaya, düşünce akrabalıklarını kurmaya çalışır ve bunları gerekçelendirir; ardından da farklılıkları, yine gerekçelendirme yoluyla hiç olmazsa serimlemeye çalışır. Felsefe tarihçisinin bütün bu düşünme eylemlerini yerine getirirken vazgeçilmez yardımcısı, felsefe anlayışıdır. Burada felsefeye ilişkin gelip geçici bir tasarım ya da imge yeterli değildir; felsefe tarihçisinin belli bir kavrayışının, anlayışının olması bir zorunluluktur; yoksa sıradan belirlemeler arasında söylemin tümü savrulur gider.

İnsan, düşünme ve dil yetisiyle; düşünen ve dile getiren bir varlık olarak bedensel konumunu aşar ve aynı zamanda yatay/dikey kültürel ilişkileri gerçekleştiren bir varlık olarak tam da yanı başında olana değil, çok uzağında olana da yönelebilir. Özellikle felsefe söz konusu olduğunda filozof hemen yanı başında olana değil, zamanca çok uzağında olana da yönelebilir; kendi seçimiyle, sadece zamanca, zaman bakımından eski olanla yeni düşünsel bağlantılar kurar, kurabilir. Bu anlamda, felsefede hep bir "yeniden doğuş" söz konusudur; kurulan düşünce akrabalıkları, geçmiş zaman dilimlerindeki söylemleri de hep dinç tutar. Filozoflar, karşı çıktıkları yönlere ancak "eski" nitelemesiyle yaklaşırlar; Aristoteles'in Platon'a yaptığı gibi.

Şimdiye değin kuşkusuz, felsefeyi gözleyerek felsefenin doğasına ilişkin olarak yaptığım bu saptamaları, felsefe-edebiyat ilişkisi içinde ve Mengüşoğlu ile Kuçuradi'nin felsefi söylemleri bağlamında örneklendirmek; başka bir deyişle bu örnekler aracılığıyla, ileri sürdüğüm savları gerekçelendirmek istiyorum.

Yukarıda da dile getirildiği ya da en azından anıştırıldığı gibi, felsefede insana ilişkin soru ve sorunlar büyük ölçüde belirleyicidir. Felsefe tarihini, insanın, kendisine ilişkin yöneliminin, kendini bilmenin tarihi olarak görmek olanaklıdır. Ancak,

insana ilişkin ilginin yoğunlaşmasında yeni yeni kuramların ortaya atılması, başka türden bilgilerin özellikle yöntemce yeniden biçimlenmesi son derece etkili olmuştur. Filozofların bir bölümü de insana ilişkin belirlemelerinde yeni oluşan bilgilerin, özellikle bilimsel bilgilerin büyük ölçüde etkisi altında kalmıştır. Mengüşoğlu da işte, insana yönelik ilgisinde bilimin, modern biyolojinin verilerinin etkisi altında kalan, felsefi antropolojisini bu bağlamda oluşturan bir filozoftur. Felsefi antropolojiyi felsefenin özel bir disiplini olarak görmesinin yanı sıra felsefenin tüm sorunlarına felsefi antropoloji açısından bakmıştır. Bu bakışın temel özelliği nedir? Bu bakış, insan bağlamında ilineksel olandan yola çıkar; ancak ilineksel olanı aşarak türsel olana ulaşmayı amaçlar; her türlü gelip geçiciliğe bir süre için yaslanır; ama daha sonra ilineksel olanları ortak, genel kavramlar altında toplar, sınırlarını çizer; işte bunlar, her bir insanda farklı yapılarda ortaya çıkmalarına karşın insana özgü olan ortak yapılardır, "fenomenler"dir. Tam da bu noktada, Mengüşoğlu üzerinde Kant'ın, Hartmann'ın ne denli etkili olduğu anlaşılır: İlineksel olandan, gelip geçici olandan ulamsal (kategorilere ilişkin) olana ulaşmak. Öğrencisi İoanna Kuçuradi bu durumu şöyle dile getirir: "İnsanı fenomenlerinin bütün zenginliğiyle ortaya koymaya çalışan Mengüşoğlu'nun antropolojisinin indirgemeci olmaması, yani insanı bir tek özelliğinden veya etkinliğinden ortaya koymaması, 'açık'lığı, yani insan fenomenlerini tüketme iddiasında olmaması ve geliştirilmeye elverişli olması; ve analizini yaptığı insan fenomenlerinin çoğunun insana özgü etkinlikler olmasıdır. Benim görebildiğim kadarıyla, Mengüşoğlu'nun belki de en önemli özelliği –özgünlüğü–, insanı tür olarak insana özgü etkinliklerden yakalamaya çalışmasıdır. Bu nokta ve bu etkinliklerin analizleri, onun çağdaş insan felsefesine yaptığı en önemli

katkıdır."[1] Mengüşoğlu, tüm felsefi söylemini insan felsefesine adamış ve tüm sorunlara tek bir kavramdan ya da imgeden, tasarımdan hareket etmeyen antrolopoloji açısından eğilmiştir. Felsefi söylemini besleyen kaynak da kimi felsefi söylemlerin yanı sıra özellikle biyoloji olmuştur.

Mengüşoğlu'nun antropolojisinde yer alan fenomen çözümlemelerinden etkilenen öğrencisi İoanna Kuçuradi ise, insanı sadece fenomenlerinde yakalamayı amaçlamaz; bu fenomenlerin arkasındaki olanakları da hesaba katmaya çalışır ve bu bağlamda, hocasının kendi üstündeki etkisini şöyle dile getirir: "Mengüşoğlu'nun bu analizlerinde, tür olarak insanın özellikleri olduğu kadar, tür olarak insanın olanaklarının da sergilendiğini görüyoruz. Böylece bu antropoloji, felsefenin insanla ilgili diğer alanlarındaki problemlere bakmada hareket noktası oluşturabiliyor.

"Bununla neyi kastettiğimi, Hocanın antropolojisinin benim için hareket noktası oluşturduğu bir örneği vererek anlatayım: insan haklarıyla ilgili yaptığım çalışmalarda, Hocanın fenomen analizleri, kendisinin yapmadığı bir ayırımı: İnsanın özellikleri ile insanın olanakları arasındaki bir ayırımı yapmamı sağladı. Bu ayırım, daha sonra, (tür olarak) insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisine götürdü; bu bilgi de, insan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birinin, insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu görebilmemi sağladı."[2] İşte böyle bir yaklaşımla, antropolojik yaklaşımla değer kavramına, değer bilgisine yönelen Kuçuradi, felsefesini büyük ölçüde sanatla, edebiyatla besler. Yazınsal olanda tekil olanın, bir defalık olanın çarpıcılığından, kışkırtıcılığından, somutluğundan hareket eden Kuçuradi, değerlendirme sorununun insan dünyasında ne denli önemli olduğunu belirgin kılar.

Değerlendirme sorununu edebiyat dünyasından aldığı çarpıcı örneklerle ortaya koyan Kuçuradi'nin bakışı antropolojiktir; doğrudan bir tür felsefi antropoloji yapmaz ama, antropolojiyi bir yöntem olarak kullanır. *Sanata Felsefeyle Bakmak*'ta şöyle der: yazın alanında bazı değerlendirme sorunlarına değineceğim; bu da yazına antropolojik yaklaşım adını verdiğim yaklaşımın bir örneği olacak. Bu yaklaşımın özelliği, yazın sorunlarını ele alırken, yapıttan hereket etmesi, bunu yaparken de bir değer görüşüne –gözettiği diğer ayırımlar arasındaki ayırımları göz önünde bulunduran bir değer görüşüne– dayanmasıdır."[3] Yazın yapıtlarındaki değerlendirmeyi üç ana aşamada gören Kuçuradi, bu yapıtlarda ilkin özellikle insan ilişkilerine yönelir ve "yazarın, a) hangi insan ilişkilerinin, yaşantı ve eylem olanaklarının, bunlar aracılığıyla da hangi etik değerlerin örneğini vermek istediğini, bunu da b) nasıl ve ne ölçüde başardığını kavrama[nın – B.Ç.] ve ortaya koyma[nın – B.Ç.]"[4] önemine işaret eder. Bu noktada tam da insan dünyasına, tutumlar, davranışlar, eylemler ve onları güden değerler dünyasına girilmiştir. Öznenin, kendisiyle ve diğer öznelerle, ayrıca nesneyle karşılaşması bu dünyada değerler bağlamında olacaktır; asıl anlaşılması gereken, değerlere dayalı insan ilişkileridir. İnsanların diğerleriyle ilişkilerinde sürekli olarak gerçekleştirdikleri ve çoğun da yüzeysel, ezbere gerçekleştirdikleri değerlendirme edimi, Kuçuradi için üstünde en çok durulması gereken edimdir ve yazın dünyası bu bakımdan son derece çarpıcı, insana hiç de yabancı olmayan örneklerle doludur.

Kuçuradi'ye göre büyük ayrıntılar içeren "durum değerlendirmesi" her şeyden önce bir bilme etkinliğidir: "değerlendirmede ilk adım, durumu saptamakla–: bir insan ya da grupla ilgilerinde olan bitenleri 'durumlaştırmak'la– atılır. Bu 'saptamak'tan veya 'durumlaştırmak'tan anladığım, bir insa-

nın ya da grubun içinde bulunduğu koşulları kavramak ve bu koşullar bütününe, bir insansal durum olarak özelliğine göre adını takmak'tır."[5] Birçok insanın neredeyse hiç düşünmeden yaptığı, farkında olmadığı bir yöndür bu; yaşamın ezbere oluşu tam da bu noktada somutlaşmaktadır. Ezbere dayalı yaşam, ezbere değerlendirmelerden örülü bir yaşamdan başka bir şey değildir; burada da değerlendirme yapılmaz, olan bitene, her şeye "değer atfedilir"[6] ya da "değer biçilir".[7] Oysa gerçek anlamda değerlendirme, bilgiye dayalıdır. Albert Camus'nün *Veba*'sındaki Dr. Rieux'nün yaptığı gibi:

"İşte tam bu sıralarda, Rieux'nün yaşlı meslektaşı Castel çıkagelir. 'Pek tabii, Rieux, bunun ne olduğunu biliyorsun' der Castel onu görür görmez ve tahlillerin sonucunu beklediğini söyliyen Rieux ile Castel arasındaki konuşma şöyle devam eder: 'Ben, biliyorum. Tahlillere ihtiyacım yok, meslek yaşamımın bir bölümünü Çin'de geçirdim, Paris'te bundan yirmi yıl önce bazı vakalar gördüm... Ancak onlara, tam zamanında adını takmaya cesaret edememişlerdi. Kamuoyu kutsaldır: telaşa gerek yok, özellikle telaşa. Sonra, bir meslektaşın dediği gibi, olanaksızdır, Batıda ortadan kalktığını herkes bilir.' Evet herkes biliyordu, ölülerin dışında. 'Hadi Rieux, ne olduğunu benim kadar siz de biliyorsunuz.' 'Evet, Castel, inanılacak gibi değil, ama veba gibi görünüyor.'

"Veba sözcüğü ilk defa ağzından çıkmıştı. Dr. Rieux, diğer Oranlılar gibi hazırlıksız yakalanmıştı. Hastalığa adını takmada duraksaması, bundan ileri geliyordu. Hastalığın veba olduğunu itiraf etmişti veba durdurulabilirdi. Yapılacak şey, görülüp kabul edilmesi gerekeni kabul etmek, gölgeleri kovmak, uygun önlemleri almaktı."[8] Dr. Rieux ne yapmıştı? Dr. Rieux aşama aşama durum değerlendirmesi yapmış, belli bir tutum oluşturmuş ve vebaya karşı savaşmıştır; ama burada kuşkusuz

en önemli olanı, durum değerlendirmesidir.

Bir durumun değerlendirilmesinde ilk aşama, durumun saptanmasıdır; onun ardından gelen aşama ise, "Bir durumu tarihselliğinde ortaya koymak"tır.[9] "Bu, bir durumun olgusallıklarında aynı olan durumlara göre özelliğini ortaya koymak; yani onu a) açıklamak ve b) biliniyorlarsa, olgusallıklarında aynı ama yine de bir defalık olan başka (açıklanmış) durumlarla karşılaştırmak demektir. Bu ise, belirli bir durumun bilimsel açıklamasından başka bir şey değildir."[10] İnsan dünyasındaki her türlü olup biteni anlamanın, kavramanın, değerlendirmenin önünde sonunda olup bitenlerin artalanlarını da dikkate alan derinlikli bir kavramaya dayandığı açıkça görülmektedir.

İnsan, başkalarıyla ilişkilerinde sürekli olarak değerleri yaşama geçirir; ama çoğun bunun farkına varılmaz; üstünde düşünülmez. Oysa İoanna Kuçuradi'nin dediği gibi, "yaşayan her insan, başka insanlarla ilişkisini kişi olarak yaşamakta, hangi türden ilişkide olursa olsun, belirli bir bütünlüğü olan bir kişi olarak eylemde bulunmaktadır."[11] İnsan, bir kişi olarak değerleri taşımakta, onları hayata geçirmekte, başka deyişle değerlendirme yapmaktadır. Gerçek yaşamda olsun, yaratılan yazın yapıtlarında, edebiyat ürünlerinde olsun, temelde anlatılan, insanın birey olarak çeşitli olanaklarının olduğudur. İnsan başka insanlarla olan ilişkilerinde, toplumsallığı açısından birey, değerlerin taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi olması bakımından da kişi olur ve her türlü eylemini kişi olarak yaşar; etik ilişkilerle var olur: "Etik ilişki, insanlararası ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla – yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla–, değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir; eylemde bulunarak yaşadığı her ilişki."[12]

Tüm felsefi söylemini özellikle etik dolayımında gerçekleştiren ve özellikle "kişi", "insan hakları", "etik ilişki", "değerlendirme" kavramlarını sürekli olarak hiçbir ayrıntıyı gözden kaçırmamaya çabalayarak, incelikli bir biçimde çözümlemeye çalışan İoanna Kuçuradi'ye göre bu ilişkilere bir ayna tutmada edebiyat yapıtlarının payı büyüktür. Çünkü yazın yapıtlarında anlatılan, değerlerin taşıyıcısı olarak, tavır takınan bir varlık olarak insandır: "Güç olsa da, etik ilişkinin bilgisi, insanlara bakarak ve yazın yapıtlarının bölgesinde dolaşarak ortaya konabilir."[13] İoanna Kuçuradi'nin etik anlayışında vurgulanan bir başka yön de "yaşarken doğru veya değerli eylemlerde bulunabilmenin, bir bilgi sorunu olduğu, birkaç çeşitten bilgiye bağlı bir sorun olduğudur: geç kalmadan –çok genç yaşta– onunla hesaplaşmayı gerektiren bir bilgi sorunu."[14] Bireyselliğinde, birey oluşunda hep birbirinden farklı olanın, tek olanın taşıyıcısı olan insan ve eylemleri gelişigüzel imgeler, tasarımlar oluşturularak kavranamaz. Öyleyse yapılacak iş, insanı, olanaklarını hesaba katarak, "açık" bir varlık olarak, bilgisel bir tutumla kavramak olacaktır. Burada bilgi derken de anlaşılması gereken bir bakıma gerekçelendirilebilen savlar tutamıdır. Filozof, söylemini oluşturan her bir metni ve metinde yer alan savlarını bilimsel söylemle de, yazınsal söylemle de "dokuyabilir", destekleyebilir; yeter ki bu savlar, içinde yer aldığımız, yaşadığımız, tavır takındığımız dünya durumlarına denk düşsün; salt retoriğin büyüsü gerekçelendirme ediminin üstünü örtmesin.

İoanna Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına Armağan*, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss. 83-84.

[2] a.g.e., s. 84.

[3] İoanna Kuçuradi, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ayraç Yayınları, Ankara 1997, s. 94.

[4] a.g.e., s. 97.

[5] İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 87

[6] Değer atfetme: " okur, yapıtla kendisi arasında kurduğu –gördüğü ya da gördüğünü sandığı– özel bir ilişkiden dolayı, onu beğenir veya beğenmez; sonra da bu duygusunu yapıta, 'değeri' olarak atfederek, onu güzel-çirkin, iyi-kötü ve bu gibi yüklemlerle niteler." (*Sanata Felsefeyle Bakmak*, s. 95). Değer atfetme, herhangi bir edebiyat yapıtında da karşılaşılan bir değerlendirme biçimi olabilir.

[7] Değer Biçme: "Daha çok eleştirmenlerin, ama doktriner okurların da değerlendirmeleri olarak karşımıza çıkan başka bir değerlendirme tarzı, bir yapıta, geçerli bir genel değer yargısına, çoğu zaman da moda bir akıma, okula, kurama göre değer biçme olarak karşımıza çıkar." (a.g.e., s. 96) Benzer durumlar yaşam gerçeklerini dile getiren yapıtlar içinde de yer alabilir.

[8] İoanna Kuçuradi, *Etik*, ss. 83-84.

[9] a.g.e., s. 89.

[10] a.g.e., ss. 89-90.

[11] a.g.e., s. 5.

[12] a.g.e., s. 3.

[13] a.g.e., s. 4.

[14] *Etik*'in başlangıç sayfasından.

FELSEFE EĞİTİMİ

Felsefenin eğitimle olan ilişkisi, herhangi bir bilgi dalının eğitimle olan ilişkisi gibi değildir bir bakıma. Bu durum, büyük ölçüde felsefenin sahip olduğu niteliklerden, özelliklerden kaynaklanmaktadır. Çünkü felsefe temelde tekil, bireysel, ilineksel olan ile genel, toplumsal ve daha üst düzeyde paylaşılabilir olan arasındaki ilişkilerin sorun olarak öne çıkarıldığı bir düşünme doğrultusudur. Varolanlar arasındaki bu türden ilişkilere –tekil/tümel, özsel, tözsel/ilineksel, bireysel/toplumsal/kamusal ilişkilere– dikkati çeken felsefe etkinliği ve bu etkinliğin taşıyıcısı olan filozoflar, eğitim konusuna özel bir ağırlık verirler. Felsefe tarihi böyle bir savın somut kanıtı durumundadır; çünkü "Tarih –Platonculuktan Hegelciliğe kadar– büyük felsefelerin hepsinin eğitim felsefeleri olduğunu, hem de felsefede amaç edinilen eğitimin felsefeleri olduğunu doğrular."[1]

Felsefe somut gerçeklik planında birbirine karşıt konumlarda yer alan bazı niteliklerin aşılabilmesinin yollarını gösterir. Çünkü insanın bir birey, bir kişi ve bir yurttaş olarak kendisiyle ve diğerleriyle kurduğu ilişkilerin birçok sorunu içeren yanları vardır. İşte bu sorunların çözümlenmesinde, gün ışığına çıkarılmasında felsefenin payı büyüktür. İnsanın salt canlı oluşunu aşabilmesinin nelere bağlı olduğu, bunun nasıl mümkün olduğu bu çözümleme sürecinin anlaşılmasıyla ilintilidir. İnsan; salt canlı oluşuna dayalı türsel niteliklerini eğitimle aşabilir; bu ise onun bir bakıma kendine yabancılaşmasıdır. "Her

eğitimde temel bir yabancılaşma ânı vardır."[2] Birey, eğitimle salt kendisine ilişkin olanın dışına çıkmaktadır. Yabancılaşma, temelde, eğitilecek olan birey için söz konusudur ve eğitim büyük ölçüde, bireyin kendisi olmayanla, tümel olanla, başkalarıyla paylaşılabilir olanla, ortak olanla karşılaşmasıdır. Bireye, kendisi olmayanların bir toplamı olarak verilenler, eğitimin öğeleri, parçaları, eğitim adı verilen bu bütünlüklü yapı, giderek kurumsal olanı meydana getirir; kurumsal olan, bu öğeleri içerir, taşır. Eğitimde, tam da felsefenin üstünde durduğu, bir bakıma varlığını borçlu olduğu tekil-tümel ilişkisi ön plana çıkar; çünkü burada somut olarak tekil olanla, bir bakıma soyut/kuramsal olan, tümel olan karşılaşır. Bu; felsefenin daha biçimsel olarak, her felsefede yer alan eğitimsel amacı daha somut olarak tekil-tümel ilişkisini kurduğuna işaret eder. Her bir felsefi düşünme yolu farklı yaklaşımlarla, bakış açılarıyla konuyu işlese bile böyle bir işleyişin varlığı, ortak olanı, biçimsel olanı ve ancak bu anlamda özsel olanı ortaya koyar.

Özellikle modernlikte, modern tutumların egemen olduğu ortamlarda, çevrelerde bu durum daha belirgin biçimde ortaya çıkar; çünkü modernlikte, eğitilecek olan özne ile onun içinde bulunduğu ya da karşılaştığı nesne durumları, birbirinden daha belirgin bir biçimde ayırt edilir. Bu ayırt etme işlemi kurumsal örgütlenmeyle daha da somutlaşır. Modernlikte tekil olanın, bireysel olanın sınırları tümel olanla, toplumsal olanla çizilir; bu da kurumlar aracılığıyla olur. Herhangi bir toplumda modern tutumların yaşama planında öne çıkması ile o toplumdaki kurumsallaşmaların oluşması ve artması arasında büyük bir koşutluk vardır. Tersinden giderek şöyle de denilebilir: Kurumsallaşma çabalarının olduğu her yerde modernlikten de söz edilebilir. Ancak, burada kurumsallaşma derken, en ortak olanı, en paylaşılabilir olanı ilke edinen kurumsallaşmalar an-

laşılmalıdır. Belli bir tekil özelliği, ilineği ölçü olarak alan bir yapı olsa olsa görünürde kurumsal niteliklidir. Asıl anlamında kurumsallaşma, değişik doğrultularda da olsa bir toplumun tüm üyelerini ve özellikle eğitim söz konusu olduğunda, onların gücül durumdaki yeteneklerini hesaba katan bir kurumsallaşmadır. Kurumsallaşma çoğaldıkça, paylaşılabilir olanların sayısı daha da çok artacaktır; bu bağlamda bireylerin kendilerini ifade edebilmeleri de daha üst boyutta gerçekleşecektir. İşte bütün bunlar, bireye genel olarak eğitim kurumunun açtığı ya da açacağı yollardır.

Felsefe, yapısı gereği, tümüyle eğiticidir; ama aynı zamanda bir bilgi dalıdır. Felsefi bilgiler başkalarına aktarılabilir, öğretilebilir. Bu iki yön şu deyişlerde somutluk kazanır: felsefi eğitim ve felsefe eğitimi. Birincisinin herhangi bir eğitim sürecinde felsefi tutumu, bakış açısını öne çıkaran bir yaklaşımı içerdiği daha baştan söylenebilir. Ancak, ikincisinde hangi soru bağlamları söz konusudur; işte bunları açık seçik bir biçimde ortaya koymak gerekir: "Genellikle felsefe eğitimi nedir?", "Böyle bir eğitim –eğer söz konusuysa– tarihsel boyutta ne gibi süreçlerden geçmiştir?", "Şimdi nasıldır?", "Gelecekte nasıl olmalıdır?" sorularıyla ele alınmalıdır. Kuşkusuz, bu sorular belli bir ortamdan soyutlanarak genel bir biçimde ele alınabilirler. Ama burada konuya özellikle Türkiye örneğinde yer verilecektir.

Genel olarak felsefe eğitimi, ilkin kurumsal nitelikli olmak üzere (burada kuşkusuz, lise ve üniversite düzeyi söz konusudur) öğretim kurumları içinde ve bunun yanı sıra yaygın bir biçimde verilen "bir tür eğitim"dir ve bu eğitimde büyük ölçüde felsefe bilgilerinin aktarılması, öğretilmesi amaçlanır. Bu çerçevede felsefe bilgilerinin ilgili kişilere nasıl, ne yolla aktarılacağı konusu büyük önem taşımaktadır. Bu konuda, belli bir bilgiler toplamını belli bir gruba öğretme, aktarma konusunda

ne denli bilinçli bir tavır takınılmaktadır sorusu üstünde uzun uzadıya durmak gerekmektedir. İçinde bulunduğumuz durum dikkate alındığında, önceleri konunun sorunlu yönlerinin pek de farkına varılmadığı, başlangıçta kurumlar açısından sadece iyi niyetli çabaların söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin öğretilmesinin amaçlandığı ilk yıllarda, üniversite düzeyi de içinde olmak üzere sadece aktarma işlemiyle yetinildiği gözlemlenmektedir. Felsefe yapma yolları üstüne düşünme zaman zaman kendini gösterse bile henüz bu yollar ince ve dar yollardır. Felsefe çok uzun bir süre –hatta belki günümüz için de bu böyledir– sıradan anlamıyla metafizikle, kozmolojiyle, bilim tarihiyle, psikolojiyle, parapsikolojiyle karıştırılmıştır ve karıştırılmaktadır. Felsefenin sınırları bir türlü çizilememektedir. Elbette bu sınırları katı bir tutumla belirlemek de doğru değildir. Ancak, sergilenen çalışmalarda, felsefenin bir bilme etkinliği olarak, ayrıca her türlü bilme etkinliğini elde edilmeleri bakımından gözden geçiren bir araştırma etkinliği olarak beslendiği kaynaklarla kendisi arasına bir uzaklık konulamamakta, örneğin, bilimle, genellikle sanatla ve özellikle de edebiyatla karıştırılmaktadır. Oysa bu alanlar olsa olsa bir yandan felsefeyi besleyen alanlardır, bir diğer yandan da felsefe, bu alanlara yönelen, onları ne'likleri –yaklaşımları, dile getirişleri– bakımından araştıran bir etkinliktir.

Türkiye'de Cumhuriyet öncesinde genellikle yaygın, hatta belirsiz bir biçimde var olan yarı felsefi çabalar, okullaşmanın istenilir düzeyde olmasa bile giderek artmaya başladığı yıllarda kendini biraz daha fazla belirgin bir biçimde gösteriyor. Örneğin, üniversite düzeyinde başlı başına bir felsefe bölümü olmamakla birlikte daha sonra felsefe bölümünün temel dersleri kabul edilebilecek bazı ders etkinlikleri belirmeye başlıyor; ancak, 1860'lı yıllardan 1933'e kadar üniversite yaşamının ol-

dukça çalkantılı olduğu (o zamanki adıyla Darülfünun birçok kez açılıp kapanıyor), hatta kurumsallaşmanın tam anlamıyla söz konusu olmadığı açıkça görülüyor.

Ortaöğretimde ise, liselerde felsefe dersi 1910 yılında ders programlarında yer almaya başlıyor. Bu ders lise üçüncü sınıfta, haftada üç saat olmak üzere okutuluyor.[3] Daha sonraki yıllarda saat sayısı sürekli olarak değiştiriliyor. 1935 yılında hazırlanan *Lise Filozofi Programı Kılavuzu*'nda[4] da görüldüğü gibi, felsefenin daha düzenli bir çerçeveye oturtulması amaçlanıyor. Daha sonraki zaman dilimlerinde yayımlanan "Talimatnameler"le uzunca bir süre bazı bölümlerde, örneğin liselerin "Fen" kolunda haftada üç saat –içinde doğrudan doğruya felsefe dersinin yer almadığı– sadece sosyoloji ve mantık derslerinin öğretiminin verildiği; "Edebiyat" kolunda ise haftada altı saatlik bir düzenlemeyle, iki saat felsefe, iki saat sosyoloji ve iki saat de mantık dersinin öğretiminin yapıldığı bir model uygulamaya konuluyor.

1976 yılından itibaren genel liselerde farklı programların benimsenmesiyle birlikte 3–6 modelinin dışına çıkılmaya başlanıyor. "Modern Fen ve Matematik Programı" uygulayan liselerde, Felsefe Grubu dersi, "Matematik ve Tabii Bilimler" kolunda 4 saat, "Edebiyat" kolunda da 7 saat olmak üzere yeniden düzenleniyor.[5]

1992 ve 1996 yıllarında yapılan değişikliklerle, kredili sistemin uygulandığı okullarda 2 ile 6 arasında değişen saatlerde felsefe dersinin programlarda yer aldığı görülüyor.[6]

1997 yılında yapılan son değişiklik, şimdiye değin yapılanların en köklü olanıdır. 1997 yılının Kasım ayında yapılan bir değişiklikle, hangi türden olursa olsun, tüm liselerin son sınıflarında bağımsız olmak üzere haftada iki saat felsefe dersinin okutulmasına karar verilmiştir. Alınan kararda şöyle denilmek-

tedir: "Felsefe dersinin, liseler ile mesleki ve teknik liselerin 11'inci, imam hatip liselerinin 12'inci sınıflarında, 1998-1999 Öğretim Yılından itibaren ortak genel kültür dersleri arasında, haftada iki saat okutulması"[7] kararlaştırılmıştır. Böylece, felsefe dersi Cumhuriyet döneminde ilk kez tüm ortaöğretim kurumlarında istisnasız olarak okutulmaya başlanmıştır.

Kuşkusuz, kararların alınması yetmiyor; uygulamanın sağlıklı olabilmesi, birçok etmenin bilinçli ve amaca uygun biçimde bir araya getirilmesine bağlıdır. Bu noktada nelerin dikkate alınması gerektiği üstünde durmak bir zorunluluk olarak görünüyor. İlkin hangi müfredat programı doğrultusunda bu derslerin okutulacağı konusu ele alınmalıdır.

Felsefe alanında şimdiye değin 1935, 1950, 1957, 1976, 1985 (2 kez), 1992 yıllarında yeni müfredat programlarının yayımlandığını görüyoruz. Bilindiği gibi ilk ve ortaöğretim düzeylerinde müfredat programı son derece belirleyicidir. Hatta ders kitapları bütünüyle bu programa bağlı olarak hazırlanmaktadır. Dikkat edilecek olursa, uzun süre aynı program uygulanmış; en büyük değişiklik de 1976 yılında yapılmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı, o yıla kadar yapmadığı bir şeyi yapmış; görünen yanıyla, programların hazırlanmasında üniversiteyle işbirliğine girişmiştir. Çünkü aralıklı olarak toplanan Milli Eğitim Şûralarında felsefe konusunun pek de gündeme gelmediği bilinmektedir. Sadece 1970 yılında toplanan Şûrada, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden, felsefe dersinin programını yeniden yapılandırma konusunda yardım istenmiş ve adı geçen bölüm bir rapor hazırlamıştır.[8] Ancak, daha sonra bu konuda herhangi bir gelişme kaydedilmemiştir. Bu defa ise, Ankara Üniversitesi'nden bir öğretim üyesinin yazdığı felsefe kitabının ana çizgileri, konu başlıkları yeni müfredat programı olarak kabul edilmiştir. Görünüşte; amaçlanan, istenen bir

şeyin hayata geçirildiği ileri sürülebilir; ancak, bu tarihten başlayarak belli bir bakış açısının –Türk-İslam sentezinin– artık, ortaöğretim kitaplarında yansıtılmaya başlandığı anlaşılmakta; ayrıca bu doğrultuda hazırlanan "kitap"la felsefe olan ile olmayanın birbirine karıştırıldığına ilişkin saptayış ve bunu dile getiren sav, iyice güçlenmektedir. Böylece, felsefe dersi gerçek anlamda felsefe dersi olmaktan çıkarılmış, bilim tarihi, hatta genel bir kültür tarihi dersi haline getirilmiştir. Kitapta yer alan bazı ifadelerin ne denli sakıncalı olduğu kısa bir süre sonra anlaşılmış, ilkin kitabın o sayfaları değiştirilmiş; bir yıl sonra da *Felsefeye Başlangıç* adlı bu kitabın okutulmasından vazgeçilmiştir. Buna karşın müfredat programı belirleyiciliğini sürdürmüştür. Çünkü daha sonraki yıllarda hazırlanan müfredat programlarının 1976 programını köklü bir biçimde aşamadığı anlaşılmaktadır. Şu sırada halen uygulanmakta olan müfredat programı son derece yoğundur. Belki iyi niyetle öğrenciye birçok bilginin verilmesi istenmektedir; ama bu denli yoğun bir müfredatın haftada iki saatlik bir derste hayata geçirilmesi mümkün değildir. Müfredat programları, son yıllarda üniversitelerden seçilen öğretim üyelerinin katkılarıyla hazırlanmakta; fakat son söz Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın olmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı yetkilileri böyle bir süreci işletirken özellikle 1970'li yıllardan beri bu konuya yönelik olarak yoğun biçimde yapılan eleştirileri neden dikkate almamaktadır? Neden bu program bu denli ağır ve karmaşıktır? Öğrencilere neyi düşünmesi ve bunu felsefece hangi yolla/yollarla düşünmesi konusunda ipucu vermeye çalışmak yerine felsefi bilgi yükünün altında ezilmelerine yol açmak ve –bu arada da bu denli ağır bir yükü taşıması için gerekli ön hazırlığı daha önceki yıllarda yapmadan– böyle bir bilgi yığınını anlamasını/kavramasını beklemek doğru değildir.

Bu konuda şöyle bir öneri üstüne düşünmek yol açıcı olabilir: mademki bu dersin tüm liselerde son sınıfta okutulması kararlaştırılmıştır;[9] konu alanına, felsefeye ilişkin genel bir çerçeve verilir ve ardından da ortaöğretim kurumunun türüne ve özel amaçlarına uygun olarak, felsefe programında bazı farklı düzenlemelere –esnekliklere– yer açılır. Aslında bir müfredat programı, temelde sadece genel çerçeveyi içermelidir.[10] Felsefe burada söz konusu olduğuna göre, yapısı gereği her şeyi konu edinebilen bu alanı, en ayırt edici yönleriyle öğrenciye tanıtma amaçlanmalı ve bu amacı somut bir biçimde göstermek üzere de yine seçimini bizzat dersi yürütecek öğretmenin yapacağı metinlerin "katkılı okuma yöntemiyle"[11] okutması sağlanmalıdır. Bu, aynı zamanda öğretmeni de bağımsız bir özne, sorumlulukları olan bir kişi olarak algılamak demektir. Çünkü bu noktada, okutulacak içeriğin belirlenmesi noktasında, şimdiye değin yapılan uygulama, öğretmeni âdeta etkisiz kılmaktadır. Ama yine de kimi felsefe öğretmenleri karşı karşıya kaldıkları sıkıntılı durumları aşmak üzere bir arayış içine girmektedirler. Birbirinden çok farklı liseler olduğuna göre, müfredat programı ilkin yalın çizgileriyle belirlenmeli, ardından da her lisenin özel amacına uygun ve öğrencinin ilgisini uyandırmaya ve canlı tutmaya yönelik olarak programlara çeşitli ekler yapılmalıdır.

1929-1998 yılları arasında yazılmış kitaplara bakıldığında, sorunların ne denli ağır olduğu fark edilmektedir. 1929 tarihli *Umumi Filozofi* başlıklı kitapta altbaşlık olarak felsefenin iki disiplinine yer veriliyor: "Epistemologie-Ontologie" Hatemi Senih imzasıyla kitabın başında yer alan yazıda, kitabın o zamana kadar yaşanan bazı sıkıntıları ortadan kaldırmayı amaçlayan bir yanı olduğu dile getiriliyor ve şöyle deniliyor: "Liselerimizin son sınıflarında okutulan filozofi dersi talebesini kitapsızlık müşkülatından kurtarmak maksadıyla bu ese-

ri yazmak istedik." Yapıt, yazarlara göre özgün nitelikli değil; tam tersine bir "iktibas"tır.[12] Adı geçen bu kitabı da kapsamak üzere tüm felsefe dersi kitapları, biraz önce de dile getirildiği gibi, son derece belirgin bir biçimde müfredat programına bağlı olarak yazılmaktadır. Uzun yıllar boyunca birkaç kitabın sürekli yayımlandığı, içeriklerde hemen hemen hiçbir değişikliğin yapılmadığı gözlenmektedir. En büyük değişiklik biraz önce de dile getirildiği gibi, 1976 yılında yapılmıştır ve halen kabul edilen müfredat programı çerçevesinde de konu başlıklarıyla, konuların işlenmesiyle ilgili sorunlar sürmektedir. Kitaplar çağın gereklerine uygun biçimde oluşturulmamaktadır. Görselliğin özellikle arttığı günümüzde, o yaştaki gençlerin imgelemini harekete geçirecek etmenlere kitaplarda hiç yer açılmamaktadır. Özellikle yardımcı kitaplar konusunda uzun süre son derece sınırlı listelerle yetinilmiş, hatta öğrencilere felsefe olmayana ilişkin sıradan kaynaklar sunulmuştur. Bakanlığın yayımladığı *Tebliğler Dergisi*'nde bu listeleri zaman zaman görmek olanaklıdır.

Felsefe dersi, başka konu alanlarıyla, bilimle, edebiyatla, genellikle sanatla, dil eğitimiyle, özellikle de anadil eğitimiyle beslenmesi gereken bir derstir. Yıllardır sürdürülen eleştirilere karşın bakanlık yetkilileri eleştirileri ciddiye almamaktadır. Felsefe dersinin liselerin son sınıfında olmasından dolayı karşılaştığı bir başka direnç daha vardır: Üniversiteye hazırlık telaşı içinde olan öğrenci, derse yeterince ilgi duymamaktadır.[13] Okutulan ders kitaplarının müfredata bağlı olarak içerdiği karmaşıklık da güdülenmenin azalmasına, hatta yok olmasına yol açmakta, yükseköğrenim olanaklarını elde etmeye yönelik çalışmalar, dersi iyice gözden çıkarmaktadır. Oysa iyi hazırlanmış bir program, iyi işlenen ders, öğrenciye diğer bilgilerini kullanmasında büyük ölçüde yardımcı olacaktır. Ancak, bu

nokta üstünde hiç mi hiç durulmamaktadır.

Programlar, kitaplar, yardımcı araçlar, malzemeler bir noktada herhangi bir ders için gerekli olan unsurlardır; fakat bütün bu araçların, malzemelerin anlamlı bir biçimde değerlendirilmesi büyük ölçüde öğretmene, eğiticiye, öğreticiye bağlıdır. Ülkemizde felsefe öğretmenleri, önceki yıllarda büyük ölçüde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı Yüksek Öğretmen Okulları'nda yetişmekteydi ve bu okullar üniversitelerle işbirliği içinde öğretmen adaylarını eğitmekteydiler. 1979 yılından itibaren bu okulların kapatılmasıyla ve zaman zaman Milli Eğitim Bakanlığı yetkilileriyle yapılan ortak çalışmalarda alınan kararlarla, edebiyat fakültelerinin ya da fen-edebiyat fakültelerinin, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nden mezun olanların öğretmenlik formasyonu derslerini de bu arada almaları koşuluyla "felsefe öğretmeni" olarak atanmaları mümkün olmuştur. Son yıllardaki bir uygulamayla, eğitim fakültelerindeki felsefe grubu öğretmenliği bölümlerinden mezun olanlar da (bunların sayısı henüz üçtür) yine felsefe öğretmeni olarak liselerde çalışmaktadırlar. Alınan son kararla –bu karar birçok kişinin tepkisini çekmiştir– lise alan öğretmenliği için "tezsiz yüksek lisans" yapma zorunluluğu getirilmiştir. YÖK'ün aldığı bu kararın son derece yerinde olduğunu düşünmekteyim. Çünkü sınırlı ders saatlerine dayalı ve hemen hemen hiç denecek kadar uygulamadan yoksun bir öğretmenlik formasyonunun, öğretmen adayını yeterince yetiştiremeyeceği ortada olan bir durumdur. Alınan bu kararla ilk kez, öğretmeni yetiştiren kurum ile işveren, istihdam eden kurum, sorunlara çözüm üretmek üzere bir araya gelmiştir. Verimi gelecek yıllarda alınabilecek bu kararın lise alan öğretmenliklerinin daha iyi bir duruma getirilmesi açısından çok büyük bir anlam taşıdığını düşünüyorum.[14]

Şu sırada liselerde çalışan felsefe öğretmenlerinin bilgilerinin tazelenmesi, özellikle öğretim alanındaki yeni yöntem ve öğretim tekniklerini öğrenmeleri için zaman zaman hizmetiçi eğitime tabi tutulmaları gerekmektedir. Bakanlık bu konuda üniversitelerden yardım alabilir ve ülkemizin felsefe alanında söz sahibi olan öğretim üyelerinin desteğiyle böyle bir çalışmayı hayata geçirebilir. Bu, aynı zamanda her iki aşamadaki öğretim elemanlarının yaptıkları çalışmalardan karşılıklı olarak haberdar olmalarını sağlayacaktır; somut bir iletişim ağı kurulabilecektir.

Bilindiği gibi ülkemizde 1939-1996 yılları arasında 15 Milli Eğitim Şûrası toplanmıştır. Ama bu şûralardan hiçbirinde felsefe konusu başlı başına ele alınmamıştır. Biraz önce de değindiğim gibi, sadece 1970 yılında toplanan şûrada İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden program hazırlama konusunda yardım istenmiş; ancak bu da hayata geçirilememiştir. Üstelik sonuncusu 1996 yılında gerçekleştirilen şûralara çağrılan felsefeci sayısı da 10'u geçmemektedir.[15]

Şimdiye değin ele aldığım konular, felsefe eğitiminin daha çok, resmi kurumlardaki yapısını dile getirmekte. Bu tür kurumların bir bölümünde, özel okullarda birbirinden çok farklı niteliklerde –ama çoğun aynı amaçları gözeterek– birtakım çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Bu tür bir yapılanmada ya da gelişmede Türkiye Felsefe Kurumu'nun 1992 yılından beri attığı somut adımları gözler önüne sermemiz gerekmektedir. 1992 yılından beri Türkiye Felsefe Kurumu, "Çocuklar İçin Felsefe" adı altında bir çalışma başlatmış ve bu çalışmaları da kendi bünyesi içinde kurumsallaştırmıştır. Şu sırada Çocuk Esirgeme Kurumu'na bağlı yetiştirme yurtlarında ilköğretim çağındaki çocuklara, onların anlayabilecekleri, değerlendirebilecekleri düzeyde felsefi bakış açısı kazandırılmaya çalışılmak-

tadır. Ayrıca bazı özel okullarımızda –bu arada özellikle Saint Benoît Lisesi'ni anmak gerekmektedir– felsefe konusunda çok çeşitli toplantılar düzenleyen felsefe kulüpleri ya da toplulukları kurulmaktadır. Geçtiğimiz yıl oluşturulan İstanbul Liseleri Felsefe Platformu haftalar boyu "özgürlük" kavramı bağlamında çeşitli çalışmalar düzenlemiştir.[16] Türkiye Felsefe Kurumu ayrıca Felsefe Olimpiyatları'na katılacak lise öğrencilerinin seçim işlerini üstlenmiş durumdadır. Bütün bu yollarla felsefe sadece üniversite duvarları arasında yapılan bir araştırma etkinliği olmaktan çıkarılmakta –antikçağda bir ölçüde gerçekleştirilen– asıl amacına uygun duruma gelmektedir. Bu amaç da insanları dönüştürmeye, değiştirmeye yönelik amaçtır.

Felsefenin öğrenilip öğrenilemeyeceği konusu yüzyıllardan beri filozofların da tartıştığı bir konudur; bu noktada Kant'ı anmamak mümkün değil; ona göre felsefe öğrenilemez: "Felsefe öğrenmek isteyen kimse felsefenin tüm dizgelerini aklın kullanımının bir tarihi olarak ve felsefi yeteneğinin deney nesneleri olarak düşünmek zorundadır."[17] Buradaki yeti özellikle yargıgücüyle ilgilidir ve öteden beri düşünmeyi keskinleştirmeyle yargıda bulunma gücü ya da yeteneği arasındaki ilişkinin önemine işaret edilmiştir: Önemli olan, kafaları –belki de doğanın çok ilginç işleyiş biçimleriyle kendini koruma ilkesine dayalı olarak– en kısa sürede unutulmak üzere edinilecek bilgilerle doldurmak değil, yargılama gücünü, yargıda bulunma gücünü en iyi biçimde kullanacak tarzda keskinleştirmektir. Verilmesi gereken asıl eğitimin yargıgücünü gerektiği gibi kullanmayı sağlayacak bir eğitim olduğunu Montaigne'den beri biliyoruz. İşte tam da bu konuda felsefe eğitimi işlevsel olabilir. Çünkü felsefe, tekil ve bireysel olanın tümel altında toplanmasının yollarının belirlenmesinden başka bir şey değildir. Var olan her şey bireyliği, tekilliği içinde vardır ve bu bireylik,

tekillik nasıl olup da diğer tekilliklerle, bireyliklerle bir araya gelebilmektedir? Asıl sorun buradadır. İşte neredeyse yalnızca felsefe böyle bir bilinç uyanışını içermekte ve düşünenleri bu konuda uyarmaktadır. Bütün bireylerin, tekil durumların bir araya gelebilmesi çok çeşitli biçimlerde, büyük ölçüde de dayatmalarla gerçekleştiriliyor; hatta bu dayatmalar bazen, ortada olan durumu bir türlü anlamak istemeyenler için genelin yararı adına zorunlu da görünüyor. Ancak, tek tek bilinçlerin keskinleştirilmesiyle, bireysel olanın herkese tam da kendine özgü oluşumu içinde yansıtılamayacağına ilişkin eğitimin –hiç ödün vermeden– bireylere verilmesiyle birlikte bir arada daha iyi yaşanabilir; işte bunun için felsefeye her zamankinden daha çok gereksinim var. Varlıksal bakımdan çeşitli bireysel niteliklere dayalı olarak ortaya çıkarılan ayırımcılıkları ancak evrensel nitelikli felsefe aşabilir. İnsani bireyin bir kişi ve yurttaş olarak kendisiyle; aynı zamanda diğer birey-kişi-yurttaşlarla ilişkileri, felsefi bakış açısıyla ve yine örnek oluşturmak üzere felsefi bilgilerle daha iyi bir duruma getirilebilir. Bu nedenle, felsefe eğitimi aynı zamanda "demokrasi" eğitiminin de vazgeçilmez bir parçasıdır.[18] Bunun farkına varan uluslararası kurumlar, kuruluşlar felsefe-demokrasi ilişkilerini ele alan yapılar oluşturmuşlardır. Bunun en iyi örneklerinden birini UNESCO vermektedir.[19] Felsefeye, sağlıklı yargıda bulunma gücünü verecek felsefe eğitimine, artan, yoğunlaşan ve karmaşıklaşan ilişkiler ortamında her zamankinden daha çok gereksinimimiz olduğunu düşünüyorum.

[1] Bernard Bourgeois, "Les fondements philosophiques de l'éducation", *Philosophie et démocratie en Europe, Commission nationale de la République de la Bulgarie pour l'UNESCO*, Sofya, 1998, s. 189.

[2] a.g.e., s. 190.

[3] Hasan Âli Yücel, *Türkiye'de Ortaöğretim*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 147.

[4] *Lise Filozofi Programı Kılavuzu, 1935-1936 Öğretim Yılı İçin*, Devlet Basımevi, İstanbul.

[5] Milli Eğitim Bakanlığı, *Tebliğler Dergisi*, 23.09.1976.

[6] a.g.e., sayı 2455, 17.06.1996.

[7] 19.11.1997 tarih ve 160 sayılı karar. Liselerin dört yıla çıkarılmasıyla birlikte felsefe dersi 11. sınıfta (Lise 3. sınıf) okutulmaya başlanmıştır.

[8] *Sekizinci Milli Eğitim Şûrası (28 Eylül-3 Ekim 1970), Esaslar, Raporlar, Kararlar*, (y.y.), 1971.

[9] Daha önce de belirtildiği gibi, felsefe dersi liselerde 3. sınıfta yer almaktadır.

[10] MEF Okulları için hazırlanan "Felsefe Programı" böyle bir bakış açısının ürünüdür.

[11] Bkz. Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1974, ss. 137-156.

[12] Bkz. bu kitapta: Betül Çotuksöken, "Cumhuriyet'in 75. Yılında Bir Öğretim Alanı Olarak Felsefeye Bakış"

[13] Dersin liselerin üçüncü sınıfına alınmasına karşın hâlâ bu derslerde çoğunlukla istenen verim yeterince alınamamaktadır. Bunda birçok farklı etkenin rol oynadığı bilinmektedir. Bu etkenlerin başında büyük ölçüde müfredat ve hazırlanan kitaplar gelmektedir. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, iyi yetişmiş öğretmenler bu zorlukları ustaca aşabilmektedirler.

[14] Ancak, bu da uygulamadan kaldırılmış ve bazı üniversitelere sadece pedagojik formasyon verme yetkisi tanınmıştır. Konu yeniden tartışılmalı ve daha çağdaş, etkili yöntemlerle felsefe öğretmenleri yetiştirilmelidir.

[15] Son yıllarda iki şura daha toplanmıştır. Ancak, onlarda da konu ele alınmamıştır. (2006-2010)

[16] İstanbul Liselerarası Felsefe Kulüpleri Platformu, çalışmalarını artan bir hızla sürdürmektedir.

[17] Kant, *Logique*, Fransızcaya Çeviren L. Guillermit, J. Vrin, 1965, s. 26.

[18] UNESCO Felsefe Biriminin yaptığı bir proje çalışması, tüm dünya ana-

karalarında "felsefe-demokrasi" ilişkisini ele almaya yöneliktir. Bu nedenle, UNESCO bünyesinde uluslararası düzeyde çeşitli toplantılar düzenlenmektedir. Bu toplantılardan bir tanesi de "Philosophie et démocratie en Europe" başlığı altında 1996 yılında Sofya'da (Bulgaristan) düzenlenmiş ve toplantıda sunulan çalışmalar kitap olarak da yayımlanmıştır. Bkz. 1. ve 2. dipnot.

[19] Bir önceki dipnotta da belirtildiği gibi, bu çerçevede UNESCO'nun çabalarıyla, FISP bünyesindeki "Teaching philosophy" çalışmaları (tam da bu başlık altında 1998 yılında bir kitap yayımlanmıştır: *Teaching Philosophy on The Eve of The Twenty-First Century*, Haz. David Evans-Ioanna Kuçuradi, International Federation of Philosophical Societies, Ankara, 1998) ve yine bu bağlamda özellikle, "Paris Felsefe Bildirgesi" anılabilir. UNESCO bu bağlamdaki çalışmalarına, 2012 yılında SOPHITHINK adı altında bir diğerini daha ekledi. Amaç, güney yarıkürede felsefe yoluyla eğitimi daha iyi bir duruma getirebilmek. Betül Çotuksöken de bu çalışmada üye olarak bulunmaktadır.

CUMHURİYETİN YETMİŞ BEŞİNCİ YILINDA BİR ÖĞRETİM ALANI OLARAK FELSEFEYE BAKIŞ

Özne ile nesne karşılıklı olarak var olan yapılardır. Biri varsa, öteki de var demektir. Bu saptama, özne olma olanağını içinde taşıyan her "insan" ve nesne haline getirilebilecek her "şey" için geçerlidir. Varoluşça anlam dünyası insan-özne tarafından yaratıldığına göre, insan-özne ancak herhangi bir şeyi, varolanı nesne yapabilir. Varlık düzlemi bağlamında varolanı "nesne" kılan insan-özne belirleyicidir. Çünkü bu yolla insan-özne varolanı seçikleştirmiştir/seçik hale getirmiştir; bu sırada da kendisi "özne" olmuştur; ayrıca kendisi, başka insanlara göre de seçikleşmiştir.

Herhangi bir varolanın, kendinde ne ise o olarak var olması, onun o düzeyde, o derecede, kendinde, kendi başına ne ise o olarak bilinebilmesini sağlamaz. Tek tek varolanların oluşturduğu dışdünya, "bilinebilirliği" bir bakıma olanak olarak kendinde taşır; ancak bu, onun hiçbir zaman tam da kendisiyle, tüm varoluşuyla örtüşür bir biçimde bilinebildiği anlamına gelmez. Bilme düzlemine taşınan varolanlar, aynı zamanda sürekli değişim, devinim içinde olduklarından, var olma düzlemi ile bilme düzlemi arasındaki boşluk hiçbir zaman giderilemez, yok edilemez. Bilgi artışının varlıksal tabanı felsefece ancak böyle açıklanabilir. Var olma düzlemi ile bilme düzlemi arasındaki bu boşluk, bu mesafe, bilme düzleminden bir adım öteye

gidildiğinde, dile getirme ya da başkalarına iletme düzlemine geçildiğinde daha da artar, büyür, genişler.

Yukarıda ortaya konulan bütün bu belirlemeleri en son noktadan bir tür geriye gidişle ele almak olanaklıdır. Dildeki tekil, bireysel, somut sunuş biçimlerinin ortak, toplumsal ve bir o kadar da soyut dil düzlemi aracılığıyla –büyük bir çeşitlilik içinde– yansımasına dikkat edildiğinde artık, dil düzlemi bizim birçok şeyi anlama çabamızda en önemli yapı olup çıkar ortaya.[1] Öyleyse her bir insan başarısını dilden, dildeki yansımalarından yola çıkarak değerlendirebiliriz. Böyle bir yaklaşımı benimsemede bir başka gerekçe de şudur: Ne türden olursa olsun, herhangi bir bilgi aynı zamanda bir dildir; ortak çizgileri daha çok olan ya da olmayan; kendisini olanaklı kılan yapılara göre, bireyselliği giderek artan ya da başka öznelerle daha da ortak kullanım içinde olan bir dildir. Burada kısaca da olsa, örneğin sözel ortamda gerçekleşen sanatın dili ile matematiğin dili arasındaki farka dikkat çekilebilir.[2]

Böyle bir yaklaşım, bu tarz bir değerlendirme bizi önünde sonunda şu noktaya da götürebilir: Bir özne olarak var olmak, varolanı dile dökmek, onu dilde var etmektir; insan da ancak böyle bir eylemde var olmaktadır. Özne, bilen ve dile getirendir. Özne, düşünme edimini sadece gerçekleştirdiğinde, özne olmanın ilk aşamasını gerçekleştiriyor demektir. Özne olma sürecinin tamamlanabilmesi için dile getirme, dillendirme ediminin de gerçekleştirilmesi gerekir. Felsefe tarihi bu süreçlerin işleyişine ilişkin belirlemelerle doludur. Felsefe tarihini oluşturan söylemlerin ortak-salt biçimi, var olma, düşünmebilme, dile getirme düzlemlerinin nasıl olduğunu göstermeye ilişkindir.[3]

Sözlü dil bağlamı da bir süre sonra yetmeyecektir; çünkü bu bağlam, öznenin bedeniyle sınırlıdır. Sözlü dil yazıya ta-

şınmadıkça, kaydedilmedikçe ne ölçüde kalıcı olabilir?[4] İnsan, somut varlığına zamansal olarak yapışık olan düşünmesini de[5] ancak yazma olanağıyla aşabilir; kendisini bu yolla zamanaşırı olarak var kılabilir. Toplumların genel düşünsel ikliminin bireye özgü böyle bir edim biçimini hayata geçirmede ne denli belirleyici olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Birey-öznelerin kurabildiği, yaşatabildiği ve sürdürebildiği kurumsallaştırma modellerinde hem birey-özne yaratıcılığını etkin kılar ve sürdürür hem de ona bu olanağı sağlayan örgütleniş biçimi var olmaya devam eder. Görüldüğü gibi ilişki yine karşılıklıdır.

Hiç kuşkusuz, öncesi de olmakla birlikte –ama öte yandan henüz tam anlamıyla gerçekleşmiş olmamakla birlikte– büyük ölçüde Cumhuriyet'le daha fazla, daha yoğun olarak, düşünen, kaydeden bir toplum olmaya, kısacası "yazı toplumu"[6] olmaya başladık. Okur-yazar ilişkisi içinde var olan düşüncelerin, somut düşünmelerin dışavurumu olarak var olan düşüncelerin sunuluş biçimleri çeşitlilik kazandı. Kendisini yazma yoluyla var kılmaya çalışan birey-öznelerin sayısı arttı. Ancak, çeşitli alanların, bilgi bağlamlarının ne durumda olduğu üstüne çok kapsamlı çalışmalar pek yapılmadı. Zaman zaman kişiler, zaman zaman kurumlar hesap verme çabalarına girdiler ama bunların yeterince geniş kapsamlı olduğunu söylemek henüz pek de kolay değil; ne olursa olsun yapılan çalışmaların yeni çalışmalar için son derece yol açıcı olduğu söylenebilir.[7]

Felsefe bağlamında durum ne? Henüz Türkiye'nin kültür yaşamının bu yönden kapsamlı bir haritası çıkarılmış değil; üstelik tam bir harita çıkarmak, bu açıdan yaşanan durumu tam da ne ise o olarak saptamak mümkün değil. Biraz önce "felsefece" yapılan değinmeler işte bu ileri sürüşün dayanağını oluşturuyor. Bununla birlikte, olup biteni "veri" durumuna getirerek, seçikleştirerek ortaya çıkarmak, başka türlü olandan

ayırt etmek, sınırlarını çizmek, dillendirmek, başka deyişle "var kılmak" mümkün gibi görünüyor. Olup biten ancak birey-öznenin çabalarıyla, bilinçli tutumuyla "veri" durumuna geldiğine göre, felsefe adı altında yapılanlar için nasıl bir sınır çizilebilir, neler denilebilir?

Felsefenin Türkiye'deki yetmiş beş yıllık serüvenini büyüteç altına aldığımızda neler görebiliriz ilk ağızda? Daha önceki değerlendirme yazılarında konu hemen tümüyle yükseköğretim çerçevesinde ve yapılan araştırmalar bağlamında değerlendirildi.[8] Bu arada yükseköğretimin kurumsal yanı, örgütlenişi ve ortaöğretimde durumun ne olduğu üstünde pek de durulmadı.[9]

Felsefe, ülkemizde 1973'ten –Cumhuriyet'in ellinci yılından– sonra sadece resmi kurumlarda yer bulmanın da ötesine geçti. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının ortak/yeni bir formu olarak beliren zamanın şimdiki ve gelecek boyutunun önem kazanışına koşut olarak, kuşkusuz, bireylerin taşıdığı, ama çoğun bireyi silikleştiren ya da daha somut bir deyişle toplum bireylerinin etkin oluşlarının önüne geçen kurumsallaşmanın aşılmasıyla, daha açık bir deyişle toplumun "sivilleşmesiyle" birlikte, bireylerin bilinçlenme ve kendilerini ifade etme doğrultuları çeşitlendi.[10] Bütün bu gelişmeler/değişmeler, farklı ifade biçimleri elbette özel çabalar sonucunda elde edildi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, özellikle felsefe alanında öğretim dünyasını henüz taşımaktan uzak, cılız, büyük ölçüde aktarmacı bir anlayışla kaleme alınmış yazılar söz konusuydu.[11] Ortaöğretim kurumlarında felsefenin Cumhuriyet öncesinde yer aldığını biliyoruz.[12] Ancak, belli bir kurumlaşmanın/kurumsallaşmanın başlaması Cumhuriyet'le birlikte olmuştur. Özellikle müfredat programlarının hazırlanması "iktibas" niteliğinde olsa da ders kitaplarının, hatta yardımcı ders kitaplarının hazırlanması Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleşmiştir.

Fakat uzun bir süre durgunluk dönemine girildiğini, belli bir müfredat programının uzun yıllar hiçbir şekilde yenilenmeden aynen uygulandığını görüyoruz.[13] Ancak, 1976 yılında belli bir görüş doğrultunda hazırlanan kitapla[14] birlikte benimsenen müfredat programının tam bir kırılma noktası oluşturduğunu söylemek olanaklı görünüyor. Art arda yapılan ama hâlâ istenilir düzeyde olmayan müfredat programları artık, liselerin felsefe alanındaki heyecanlı, coşkulu atılımlarını karşılayamıyor; gereksinimlere yanıt veremiyor. Günümüzün lise öğrencisi, felsefe alanında daha etkili olmanın yollarını arıyor.[15] Bu türden girişimlere zaman zaman üniversite öğretim üyeleri ve sivil girişim olarak değerlendirilebilecek kurumlar katkı sağlıyor.[16]

Ortaöğretim çerçevesinde son yılların en önemli kararı 1997 yılında alındı ve tüm ortaöğretim kurumlarının son sınıflarına felsefe, bağımsız bir ders olarak konuldu.[17] Fakat tüm ortaöğretim kurumlarında aynı müfredat programının uygulanması çok büyük sorunlar yaratacak ve öğrencilerin büyük bir bölümü felsefe dersinden amaçlanan yararı elde edemeyecektir; özellikle meslek liselerinde ağır sorunlar yaşanacak gibi görünmektedir. Bu ders genç zihinler için anlamlı bir duruma getirilmedikçe umulan yarar sağlanamayacaktır. Oysa bu derse ilişkin müfredat programında genel, ortak bir çerçeveye yer verildikten sonra her bir okul/lise türü için özel durumları göz önünde bulundurmak üzere dersi ilginç kılacak ek bir program hazırlanabilir. Ama göründüğü kadarıyla böyle bir yaklaşım hiç mi hiç gündeme getirilmiyor. Üniversitelerden, farklı görüşler üretebilecek araştırmacılardan bu konuda herhangi bir talepte bulunulmuyor.[18]

Felsefe konusunda özellikle yükseköğretim bağlamında yapılan çalışmalar daha çok, bir araştırma alanı ya da konusu olarak felsefeyle ilgili; oysa ben burada konuyu daha çok, ku-

rumsallaşma çerçevesinde ele alacağım ve sadece birkaç noktaya değineceğim.

Bilindiği gibi Albert Malche'in 29 Mayıs 1932 tarihli raporu doğrultusunda yapılan değişikliklerle 1933 yılında yeniden örgütlenen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, Felsefe Bölümü de yer almıştır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü yeniden örgütlendiği bu yıllardan başlayarak yabancı öğretim üyelerinin ve filozofların da içinde yer aldığı bir öğretici kadroya sahip olmuştur. Ülkemizde felsefe alanında açılan ikinci yükseköğretim kurumu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne bağlı olarak 1936'da kurulan felsefe bölümüdür.

1969 yılına kadar sadece iki felsefe bölümü mevcuttur ve bu bölümlerde çalışan elemanlar, toplumu hangi bakımlardan, ne ölçüde dönüştürebilmektedirler ve dönüştürme isteklerine, karar verme yetkisini elinde bulunduranlar ne ölçüde kulak vermektedirler?[19] Kuşkusuz, böyle bir soru birçok başka alan için de sorulabilir.

Felsefe bölümlerinin sayıca artışı 1990'dan sonrasına rastlamaktadır.[20] Yükseköğretimi her yönüyle örgütlemeyi üstlenmiş bir kurum için "Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı bir felsefe bölümü açarken ne gibi ölçütlere göre hareket etmektedir?" sorusu, durum gözden geçirildiğinde büyük önem taşımaktadır. Yetkililere başvurulduğunda, temel ölçütün öğretim üyesi sayısı olduğu söylenmektedir. Ama sadece bu ölçüt göz önünde bulundurularak şu anda öğretim etkinliğini sürdüren ya da henüz kuruluş aşamasında olan bölümler gözlendiğinde çok büyük dengesizliklerin yaşandığı görülmektedir. Çünkü henüz kuruluş aşamasında olan –henüz öğrenci almayan, ama öğretim üyesi olan– bölüm olabildiği gibi,[21] hiçbir öğretim elemanı olmayan, buna karşılık, örneğin iki yıldan beri öğrenci alan bölüm de vardır.[22] Yetkililere derslerin kimler tarafından

verildiği sorulduğunda, diğer fakültelerden destek aldıklarını söylemektedirler.[23] Burada şöyle bir soru geliyor akla hemen: Neden hiçbir mesleğin yedek elemanı yokken öğretmenlik mesleğinin "yedek" bir kadrosu vardır ve neden birçok alanın dersi o alanda yetkili kişilerce verilirken felsefe için bu söz konusu değildir? Tam da yeri gelmişken bir başka noktaya daha dikkat çekmek istiyorum: Bazı bölümlerde o alanın uzmanı olan öğretim elemanı yokken, bazı üniversitelerimizde felsefe alanında "Doçent" ya da "Profesör" unvanına sahip kişilerin sadece "servis dersleri" vererek, neredeyse "yersiz yurtsuz" denecek bir biçimde çalışmaları, durumun ne denli aykırı/tuhaf/garip olduğunu iyice gösteriyor sanırım. Neden bu sorunlar üstünde durulmuyor? Şimdilik şu kadarını söylemekle yetinmek istiyorum: Kaynakların ussal bir biçimde kullanılamaması. Ama bu saptama aslında sonuca ilişkin saptama gibi görünüyor. Bütün bu olan bitenin arkasında henüz birey-özne, yurttaş-özne aşamasına yükselememe var; bilgiyi ölçüt almama var. Özellikle bu nokta üstünde her birimizin uzun uzun düşünmesi gerekiyor.

Birçok başka sorunun yanında, öğrenci sayılarına baktığımızda, öğretim üyesi sayısı ile öğrenci sayısı arasında belli bir oranın dikkate alınmadığı da açık bir biçimde görülmektedir.[24]

Yükseköğretimde felsefenin ilahiyat fakültelerinde de, hatta hiçbir felsefe bölümünde olmadığı kadarıyla ayrıntılı bir biçimde örgütlendiğine tanık oluyoruz.[25] Felsefi bilgiyle donatılmış din adamlarının yetiştirilmesi son derece olumlu bir istem; ancak bütün bu kararlar alınırken felsefe bölümlerine ne ölçüde danışıldığı konusu da gündeme getirilmeli. Ayrıca neden doğa bilimlerinin, insan bilimlerinin, sanatın, tekniğin öğretildiği fakültelerde felsefeyle ilgili bir kurumlaşma modeline rastlamıyoruz?[26]

Dile gelen bütün bu soru ve sorunlar[27] karşısında, son yetmiş beş yılın sağlıklı, duygusal olmaktan uzak bir değerlendirmesini yapmamız gerekiyor. Kuşkusuz, Türkiye bu son yetmiş beş yıla çok şey sığdırdı; ama ülkeyi her yönden, özellikle eğitim-öğretim yönünden ileriye götürme çabalarının da önünde zaman zaman setler oluştu/oluşturuldu ve günümüzde öyle bir durum ortaya çıktı ki, bu setleri göremeyenlerin sayısı arttı. Yine de umudu elden bırakmıyoruz ve daha ussal, daha planlı olmak için vargücümüzle çalışmayı ilke edinmemiz gerektiğine inanıyoruz. Böyle bir çalışma gücünü de taşıyacak olanlar kişilerdir: birey-özneler, yurttaş-öznelerdir. Çünkü ancak onlar sorunları teşhis edebilir ve çözüm yolları önerebilirler. Daha iyi bir duruma geçmede bütün bu dile getirilenler gerekli koşul bir bakıma, siyasal erki ve en alt yönetim biriminden en üst yönetim birimine kadar alınan kararları uygulama yetkisini elinde bulunduranların da birey, kişi ve yurttaş olmaları ise özlenen, istenen duruma erişmenin yeterli koşulunu içeriyor. Ancak böyle insanlar kör istemlerinin (çıkarlarının) ötesine geçebilirler; kendi bireysel/bencil eksenlerinin dışına çıkabilir ve Cumhuriyeti de taşıyabilirler.

[1] Burada benimsenen felsefi tutum, düşünme ile dil düzlemini bilinçli olarak birbirinden ayırmayı amaçlıyor. Böyle bir tutum, terim ile onun ardındaki kavramsal yapıyı birbirinden ayırıyor. Burada sözel ortamda iletilir olan dil ile yazılı ortama sokulan dil de birbirinden ayrı olarak görülüyor.

[2] Mantıkçı pozitivizmin dil tasarımı ile doğal dili felsefenin dili olarak yeniden yapılandıranların tasarımı arasındaki ayrımı düşünmek burada yol açıcı olabilir. Ancak, bu iki farklı yaklaşım uç noktalarda felsefenin dilini bir yandan salt mantıksal yapıların denetlenişi olarak görmeye; öte yandan da yine felsefenin dilini salt "retorik" olarak algılamaya kadar gi-

debilir. Felsefe tarihi, felsefenin ne'liği konusunda bu iki aşırı yaklaşımın savaştığı bir tarihtir de aynı zamanda.

[3] Felsefenin tarihi bir "başkaldırılar tarihi" olarak düşünülebilir: salt varlıkla ilgili söylemlere başkaldırı; salt düşünmeyle ilgili söylemlere başkaldırı; yüzyılımızdaki felsefenin en belirgin özelliği olarak dil düzlemini öne çıkarma çabaları. Tam da bu noktada mantıkçı pozitivistlerle dilbilimsel yaklaşımı benimseyenler ortak bir alan, bir ara kesit oluşturuyorlar.

[4] Her türlü oluşumu, durumu konulaştıran birey-özne, dikey ve yatay kültürel ilişkilerin ortak zemin oluşturmasıyla diğer birey-öznelere her yönden eklemlenir: olumlu/olumsuz anlamda; anlaşma/çatışma anlamında. Birey-toplum geriliminde –bunlar da birbirlerini var eden oluşumlardır; biri varsa öteki de vardır– toplumdan hareket edildiğinde, toplumun özellikle kurumsal yönden örgütlenişi, kurumsallaşması, ilişkilerin, düz/olağan toplumsal ilişkilerin de ötesine geçip çeşitli ölçütlerle karmaşık, kurumsal/kamusal ilişkiler düzlemine yükselişi/çıkışı ya da daha yalın bir deyişle, kamusal ilişkilerin oluşması ve bu ilişkilerin niteliği, toplumların yönetiliş biçimleriyle bağlantılıdır. Bireylerin topluma karşılık; yurttaşların kamu alanına karşılık geldiği örgütleniş biçiminde artık temel öğe, birey-özne/yurttaş-öznedir. Bu bağlamda neredeyse, ortak taban olarak tasarımlanan "insan"ın çok ötesine gidilmiştir; böyle bir durumda ancak karmaşık ilişkiler ortamı doğabilir. Kendi doğal/olağan/sıradan oluşumunun ötesine geçen insan; birey-özne, yurttaş-özne olarak kendine yeni alanlar açar: kendisini, düşünmesiyle, dile getirmesiyle, yapıp etmeleriyle ifade edebilir.

[5] Somut varlığını, bir yere bağlılığını ilk aşma yolu yine de düşünmedir. İmgelemin çalışması böyle bir durumu en yalın biçimde açıklar. Düşünme, yatay (ancak içerik olarak dikey) kültürel ortamı aşar; buna karşılık yazı yoluyla insan (birey-özne) dikey kültürel ortama, kendinden sonrasına da kendini taşıma olanağını elde eder.

[6] Tarih teriminin çift anlamlı yapısı bunu belirgince ortaya koyuyor: Birinci anlamda tarih, insanla, bir bakıma henüz özne olduğunu bilmeyen, bunun farkında olmayan insanla başlıyor; oysa ikinci anlamda tarih, insanın yazısıyla başlıyor. Tarihin her yönüyle yazı olarak kurulması hiç de kolay değil. Bu, her birey-özneden özel bir çaba istiyor. Dile getirmenin

ne denli temel bir yön olduğu bu yolla da bir kez daha ortaya konulabilir.

[7] En kapsamlı hesap verme çabası, Cumhuriyet'in ellinci yılında yapıldı ve ellinci yıl vesilesiyle hazırlanan kitapları içeren bir kaynakça hazırlandı. (*Cumhuriyetimizin 50. Yılı Bibliyografyası ve Ellinci Yılla İlgili Çalışmalar*, Haz. Leman Şenalp, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975.)

[8] Bu tür hesap verme çabaları ya tek tek kişilerce, ya kamu kurumlarınca ya da sivil toplum kuruluşlarınca (STK) veyahut da gönüllü kuruluşlarca gerçekleştirildi. Tüm bu çalışmaların ortak yanı, bir araştırma alanı olarak felsefenin durumunun ne olduğuna eğilmek oldu. Bu satırların yazarı da daha önceki değerlendirme yazılarında konuyu daha çok bu yönüyle ele aldı.

[9] Bir önceki notta da dile getirildiği gibi, felsefe sadece bir araştırma alanı olarak değerlendirildi. Bu bağlamda çok kapsamlı bir çalışmanın yapıldığı ileri sürülemez. İstanbul Üniversitesi Araştırma Fonu'nun her alanda yapılan araştırmaları desteklemesinden güç alarak, 1996 yılı Eylül ayında İstanbul Üniversitesi Araştırma Fonu Sekreterliği'ne "Türkiye'de Felsefe" konulu bir proje sunuldu; projenin kabul edilmesi üzerine 1996 Aralık ayında çalışmalara başlandı. Oldukça geniş kapsamlı olan bu çalışmada konu, Türkiye'de ortaöğretim ve yükseköğretim bağlamında ele alınıyor. 2000 yılında tamamlanacak olan çalışmada, konu yükseköğretim çerçevesinde işlenirken, felsefe alanında özellikle üniversite düzeyindeki örgütlenmeye özel bir önem veriliyor. Çünkü kurumların taşıdığı özellikler her türlü çalışmaya –içeriksel yapıya da– yansıyor. Ayrıca, Türkiye Felsefe Kurumu bu türden çalışmaları her zaman ya örgütledi ya da destekledi. Betül Çotuksöken'in *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* başlıklı çalışması (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001) anılabilir. Yine 2004 yılında kurumun düzenlediği etkinlikle, 2011 yılında UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Felsefe İhtisas Komitesi'nin yaptığı çalışma konuyu mercek altına almaktadır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği "Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği" başlıklı çalışma da (2010) önemli, dikkate değer çalışmalar arasındadır.

[10] Cumhuriyet'in ilk yıllarında da özellikle felsefe alanında sivil örgütler oluşturma çabalarının olduğunu biliyoruz (Bkz. Arslan Kaynardağ, *Bizde*

Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumunun Tarihi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994). Sonuçsuz kalan birçok çabadan sonra 1974 yılında kurulan ve halen ulusal/uluslararası boyutta son derece önemli çalışmalar gerçekleştiren Türkiye Felsefe Kurumu'nu ve daha sonra kurulan Türk Felsefe Derneği'ni gösterebiliriz. Bunların dışında, bazı dergi çevrelerinde, "Özgür Üniversite" adı altında oluşturulan "alternatif üniversite" modellerinde de felsefenin yer yer kurumsallaştığına tanık oluyoruz.

[11] 1929 tarihli *Umumi Filozofi* başlıklı kitapta (Hatemi Senih-Zekeriya Kadri) altbaşlık olarak felsefenin iki temel disiplinine yer veriliyor: Epistemologie-Ontologie. Hatemi Senih imzasıyla kitabın başında yer alan "Başlarken" başlıklı yazı, kitabın o zamana kadar söz konusu olan kitap sorununu çözmeye çalıştığını dile getiriyor ve şu ifade dikkati çekiyor: "Liselerimizin son sınıflarında okutulan filozofi dersi talebesini kitapsızlık müşkülâtından kurtarmak maksadile bu eseri yazmak istedik." Kitapta, genel felsefenin tüm konularına yer verildiği ve ayrıca bu konuların o sıralarda uygulanmakta olan müfredat programıyla da uyum içinde olduğu ileri sürülüyor. Ancak, sözü edilen müfredatın ne olduğuna ilişkin sağlıklı kayıtlar yok. Yapıt, yazarlara göre özgün nitelikli değil; Hatemi Senih'in ifadesiyle "iktibas"tır. Daha önceki "Felsefe Eğitimi" başlıklı yazıda da bu noktaya dikkat çekilmişti.

[12] Bkz. Hasan Âli Yücel, *Türkiye'de Ortaöğretim*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994.

[13] Cumhuriyet döneminin yayımlanmış ilk müfredat programı 1935 tarihini taşımaktadır. Daha sonraları da sırasıyla 1950, 1957, 1976, 1985 (iki kez), 1992 tarihlerinde müfredat programları yayımlanıyor. Açıkça görüldüğü gibi, 1935'ten 1950'ye kadar aynı program uygulanıyor.

[14] Müfredat programlarında en büyük değişiklik 1976 yılında yapılıyor; bu, Türkiye'nin düşünsel (hatta siyasal) iklimi yönünden de tam bir kırılma noktasına işaret ediyor. "Türk-İslam sentezi" doğrultusunda yapılan değişikliklerle felsefe dersi bir bakıma salt felsefe dersi olmaktan çıkarılarak, bilim tarihi, hatta genel bir kültür tarihi dersi haline getiriliyor. Prof. Dr. Mübahat Küyel'in hazırladığı kitabın içeriği, dersin müfredatı olarak kabul ediliyor. (Böyle bir yaklaşım sadece felsefe ders kitabı için söz

konusu değil, hemen hemen tüm kitaplar büyük ölçüde üniversitelerde görevli öğretim üyelerine yazdırılıyor; ama bir süre sonra, hatta çok kısa aralıklarla bu kitapların okutulmasından vazgeçiliyor. Belki bu, biçimsel olarak üniversitenin ortaöğretime katkısı diye düşünülebilir; ama yapılan her işin olumlu olmadığı da düşünenlerce kolaylıkla kavranabiliyor.) Bu kitabın içeriği, ufak tefek değişikliklerle daha sonrası için de âdeta bir "prototip" oluşturuyor. Belirlenen müfredat programları doğrultusunda yazılan kitaplara ilişkin eleştiri yazıları bu bağlamda büyük önem taşıyor. Tüm eleştirilere karşın uygulama çerçevesinde yapılması gereken hâlâ yapılmış ve sağlıklı bir tutum benimsenmiş değil.

[15] Ortaöğretim kurumları içinde özel okulların başlattığı "felsefe hareketi" birkaç yıldan beri önemli çalışmalar gerçekleştirmekte. Özellikle Türkiye Felsefe Kurumu'ndan da destek alan çalışmalar yapılıyor. 1997-1998 öğretim yılında İstanbul'da çok sayıda özel okulun ve birkaç devlet okulunun (Anadolu Lisesi) katıldığı "Felsefe Seminerleri Dizisi" gerçekleştirildi. Bu konudaki atılımların öncüsü durumundaki okul ise Saint-Benoît Lisesi'dir; bu okulda görevli olan felsefe öğretmenlerinin özel çabası diğer okullara da örnek olacak düzeydedir.

[16] Kimi öğretim üyeleri bu çalışmalara kişisel boyutta destek vermektedir. Daha ağır hareket eden devlet kurumlarını da bu bağlamda, üniversite düzeyinde örneğin, "Felsefe Kulüpleri" harekete geçirmektedir. Üniversitelerde oluşturulan Felsefe Kulüpleri, Felsefe Toplulukları son yıllarda öğrenciler arasında felsefi düzlemde büyük bir hareketlilik yaratmıştır. Geçtiğimiz Mart ayında İstanbul Üniversitesi Öğrenci Kültür Merkezi Felsefe Kulübü geniş kapsamlı bir Öğrenci Kongresi düzenlemiştir (25-28 Mart 1998). Yine "Felsefe Olimpiyatı"na katılacak öğrencileri seçmek üzere Türkiye Felsefe Kurumu'nun gerçekleştirdiği çalışmalar; çocuk esirgeme kurumlarındaki öğrencilerle yapılan felsefe çalışmaları, geleceğin Türkiyesi'nde mutlaka olumlu dönüşümler sağlayacaktır; birey-öznelerin, yurttaş-öznelerin sayısı daha çok artacaktır. Üniversitelerde bu türden etkinlikler, özellikle öğrenci inisiyatifi olarak artan bir hızla sürüyor; çok sayıda toplantı düzenleniyor.

[17] 19.11.1997 tarihinde alınan karar gereğince felsefe dersi 1998-1999 Öğretim Yılı'ndan itibaren, genel liselerle mesleki ve teknik liselerin

11'inci, imam hatip liselerinin 12'nci sınıflarında ortak genel kültür dersleri arasında, haftada iki saat zorunlu olarak okutulacaktır. Müfredat programı ve bu derslerde hangi kitapların izleneceği konusu çok önemlidir. Ancak, bu çerçevede yapılan eleştirilere Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu hâlâ kulak vermemektedir.

[18] 14. dipnotta da işaret edildiği gibi üniversitelerin işe karışması her zaman iyi sonuç vermiyor; ancak, üniversitelerde farklı doğrultularda konuya bakanların görüşlerinin de dikkate alınması gerekmiyor mu? Sağlıklı politikalar üretmeyi amaçlayan bir bakanlık, farklı görüşleri de dikkate alma konusunda duyarlı olmalıdır ve her zaman gerekçelere dayalı olarak düşünenlerden yararlanmayı bilmelidir.

[19] Örneğin, aralıklı olarak toplanan Milli Eğitim Şûralarında (ilk şûra 1939'da, sonuncusu da 1996'da toplanmıştır) felsefenin yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Şimdiye kadar toplanan şûralara çağrılan felsefecilerin (öğretim üyelerinin) sayısı 10'u geçmemektedir. Sadece bir kez (Sekizinci Milli Eğitim Şûrası, 28 Eylül-3 Ekim 1970) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden birçok ders programının, bu arada felsefe dersi programının da yeniden yapılandırılması için yardım istenmiştir. Ama bunun da hayata geçirilmediği çok açık bir biçimde ortadadır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinin kültür yaşamımıza en büyük katkısı, Türkçe felsefe terimlerini türetme yönünden olmuştur. Türk Dil Kurumu'nun 1980 öncesinde özerk bir nitelik taşıdığı dönemlerde, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görevli öğretim üyeleri (başta Prof. Dr. Macit Gökberk, Prof. Dr. Bedia Akarsu, Prof. Dr. Nermi Uygur olmak üzere) bu kurumla işbirliği içersinde önemli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.

[20] Uzun bir aralıktan (1936'dan) sonra 1969 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü açılmıştır. Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü 1975'te, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü ise 1979'da açılmıştır. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü 1982'de, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü de 1983'te açılmıştır. 1990-1998 arasında ise birçok felsefe bölümünün açıldığını görüyoruz: Gazi Üniversitesi ile Uludağ Üniversitesi felsefe bölümleri 1990'da; Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü 1993'te; Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü de 1996'da açılmıştır. İlk kez bir vakıf üniversitesi de felsefe bölümü açmıştır: Yeditepe Üniversitesi

Felsefe Bölümü (1997). Görüldüğü gibi ülkemizde eğitim-öğretim hizmeti veren 12 felsefe bölümü vardır (bu yazının kaleme alındığı tarihte durum buydu; ancak şu anda –2001 yılında– Türkiye'de 18 felsefe bölümü vardır). Açılmasına karar verilen (bunlardan bazılarının kuruluş çalışmalarına başlanmıştır) 10 felsefe bölümü vardır. 2012 yılının sonu itibariyle üniversitelerimizde 67 felsefe öğretim programı vardır. Bu sayıya, ikinci öğretim ve açıköğretim programları da dahildir.

[21] Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü. (1998'den sonra öğrenci almaya başlamıştır.)

[22] Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[23] Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığı'ndan alınan bilgilere göre, dersler hukuk ve eğitim fakültelerinde görevli öğretim üyeleri tarafından verilmektedir.

[24] 1998 yılı verilerine göre, Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bir öğretim üyesine 66.6 öğrenci düşerken, Boğaziçi Üniversitesi'nde bir öğretim üyesine 13.3 öğrenci düşmektedir. Dicle Üniversitesi'ndeki durumu ise hesaplamak mümkün değil gibi görünmektedir. Çünkü bu bölümde felsefe alanında uzmanlığı olan öğretim elemanı yoktur.

[25] Herhangi bir felsefe bölümünün örgütleniş biçimi ile ilahiyat fakültelerinde yer alan felsefe ve dinbilimleri bölümlerinin örgütleniş biçimlerini karşılaştırmak burada bir fikir verebilir:

Herhangi bir felsefe bölümünün örgütleniş biçimi:

Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı
Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

Herhangi bir (ilahiyat fakültesine bağlı) felsefe ve din bilimleri bölümünün örgütleniş biçimi (Türkiye'de ilahiyat fakültelerine bağlı olarak bu biçimde örgütlenmiş 22 bölüm vardır):

Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
İlkçağ Felsefesi Tarihi Anabilim Dalı
Yeniçağ Felsefesi Tarihi Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Tarihi Bilim Dalı

Türk Düşünce Tarihi Bilim Dalı
İslam Ahlakı Bilim Dalı
Din Felsefesi Anabilim Dalı
Mantık Anabilim Dalı
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Dinler Tarihi Bilim Dalı
Mukayeseli Dinler Bilim Dalı
Din Fenomenolojisi Bilim Dalı
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Din Eğitimi Bilim Dalı
Din Eğitimi Tarihi Bilim Dalı.

[26] Kişisel çabalar sonucu bazı kurumlarda felsefe derslerinin verildiğine tanık oluyoruz; ama henüz böyle bir yapılanmanın yaygınlaştığı, kurumlaştığı söylenemez.

[27] Yazının başında ortaya konulan felsefi doğrultuya göre, bir şeyin tam anlamıyla varlık kazanabilmesi o şeyin dile getirilmesiyle, başka öznelerin dikkatine özellikle "yazı" aracılığıyla sunulmasıyla ilişkilidir. Şöyle bir saptama burada bizi iyice uyarıyor sanırım: "Yalnızca böyle yazmak değil, böyle yazıları yaşamak, okumak da var. Bu anlamda bir yazma –ile– okuma yaşamak. Yazı'nın da bu yönü üzerinde dinler, bilimler, felsefeler binyıllardır kafa yormakta. Dilediğimiz aşamalara pek erişemediysek de, azçok bilincindeyiz bu yazının." Nermi Uygur, *Salkımlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 327

FELSEFE: ÖZNE-SÖYLEM

İNSANIN ÖZNEYE DÖNÜŞMESİNİN KOŞULLARI

İnsan, kuşkusuz doğaya aittir
ve nesnel bir bilginin nesnesidir ama
aynı zamanda da özne ve öznelliktir.[1]

İnsan herhangi bir canlı gibi herhangi bir şeye yönelir. Yönelmek, her canlı gibi insanın da tüm eylemlerinin ortak bileşenidir, temel biçimidir. Her canlı gibi insan da tüm yönelimlerini ilkin doğal gereksinimlerini karşılamak üzere gerçekleştirir. Üstelik yönelimler, kazanılan deneyimlerle giderek çeşitlenir. İnsan; kendisi ile kendisi olmayana yönelimi sonucu edindiği bilgilerin kendisinde bıraktığı tortularla yeni yönelimlerini belirler; yönelimlerini gerçekleştirme süreci içinde, onlar arasında zaman zaman seçimler de yapar.

Farkında olsun ya da olmasın insan, temeli yönelme olan ana edimlerini (düşünmek, bilmek-eylemek)[2] bir özne[3] olarak, kendisi olarak gerçekleştirir. İnsan, özne olma durumunu hemen her zaman yaşar; ama bu durumu sorun olarak görmez, bu durumun kendisi üstüne düşünmez; başka bir deyişle, özne olma durumuna onu anlamak üzere yönelmez.

İnsanın bir özne olarak kendisine, özne olma durumuna yönelmesi, özneye dönüşmesinin koşullarını araştırması, felsefe tarihinde, varolana ilişkin yöneliminin araştırılmasından sonraya rastlamaktadır.

İnsanın belli bir âna, belli bir noktaya kadar herhangi bir varolan olması, başka bir deyişle, varolanlardan biri olması durumunu her şeyden önce belirginleştirmek büyük bir önem taşımaktadır. İnsan, bir yandan kendisini "kendisi" kılarken, "özne" olurken, bu süreci yaşarken; öte yandan varolanı da "kendisi olmayan" kılmakta, onu "nesne"[4] yapmaktadır. Böylece, felsefi çözümlemede belli bir varolan olarak insan özne olurken, varolan olarak her türlü yapı, durum, ilişki, ilişki bağlamları nesne olmaktadır. Kısaca, insanın özne olarak özel bir konum elde etmesi, varolanın nesne olarak özel bir konum elde etmesi ya da böyle bir konuma taşınması bir karşılıklılık ilişkisi içinde gerçekleşmektedir.

Özne olmakla birlikte henüz bunun bilincinde olmayan insan, varolanı nesne kılmayı çözümleme işine girişmekte; hatta başlangıçlarda, sanki olabilirmiş, gerçekleşebilirmiş gibi, varolanın yalın bir biçimde peşine düşmekte, "varolanı varolan olarak" kavramayı, anlamayı amaçlamaktadır. Böyle bir yaklaşım, "varolanın tam da ne ise o olarak bilinebileceği" savını beraberinde getirmektedir. İşte böyle bir sav hesaba katılarak insanın varolanla karşılaşması ve o anda da kendisinin özne, ötekinin de nesne kılınması, hep ideal, olması gereken boyutlarda söz konusu edilmiştir. Gerekli tüm koşulların yerine getirilmesiyle, özne-nesne birlikteliğinin ürünü olarak sonunda kesin bilgiye varılacağı düşünülmüştür. Klasik bilgi anlayışının temelinde işte böyle bir yaklaşım vardır.

Platon için de, Aristoteles için de asıl olan, "noesis" ile "eidos"un karşılaşmasıdır. "Noesis"; "psukhè"nin[5] bir edimi olarak ve onun asıl, kendine özgü dışavurumu olarak, nesnenin asıl taşıyıcı yönüne, onu o yapan yöne, "eidos"a yönelecektir. Artık, bu noktada yapıca aynı olanlar buluşacaklardır; daha baştan sanki birbirini anlamak, birbirlerine ulaşmak,

birbirlerini bulmak üzere örgütlenmiş olan bu yapılar, doğal olarak bilgiyi elde edeceklerdir. Zorunlu olarak bilgi dolayımında buluşan özne ve nesne –böyle adlarla anılışlarını zaten bu dolayıma borçludurlar– birbirlerine göre bir üstünlüğe sahip değildir. Gerek özne, gerek nesne –özellikle Platoncu söylemde– kuşkusuz, daha üst boyuttaki yapıya –idealar dünyasına– bağlıdırlar; bağlı olmak zorundadırlar. Onların her ikisi de varlıkça bağımsız olmayıp her türlü etkin ve edilgin bağlamda, şu ya da bu biçimde kendilerini aşan yapılarca belirlenmekte, hatta denetlenmektedir.

Özne ile nesneyi varlıkça ya da asıl edimleri bakımından, işlevleri bakımından aşan bir üst yapıya bağlama, yüzyıllar boyu felsefi söylemde kendine yandaş bulmuştur. Varolanı belirginleştirmeyi, varolanı –adı henüz konulmamakla birlikte ister istemez– nesne kılmayı amaçlayan ilk yönelimler, giderek başka türden, özellikle dilde sunulan yapılarla da beslenerek, daha üst, hatta en üst düzeyde var olma edimini gerçekleştiren tek varlığa her bakımdan bağlanmışlardır. Böylece, yine her türlü varolanı ve nesneyi her bakımdan kendinde ve kendisi aracılığıyla kuşatan "mutlak varlık" ve tam da ona karşılık gelmek üzere, "mutlak özne" kavramları oluşmuştur. Ortaçağdaki zorunlu/mutlak varlık ile her şeyi bilen, her şeye gücü yeten varlık/özne kavrayışlarını böyle anlamak gerekmektedir.

Ancak, bütün bu saptamalar, bizi sonunda kolaycılığa, her şeyi neredeyse tekbiçimli olarak açıklayan düşünme modellerine götürmemelidir. Başka türden oluşumlar da hesaba katılmalıdır. Örneğin, Augustinus, "sen" (Tanrı, başka bir özne)[6] üzerinden kendini kavramaya çalışırken, gerçekleştirdiği yönelimde, insanın, kendisini yine kendisine özgü bir tarzda kavramanın yolunu da açmayı denemiştir. Üstelik son derece farklı bir düşünme yoluyla bilmenin anlamsal katlarını zorla-

mış, nesne tarzı bilmenin temelinin her şeyden önce özne tarzı bilmeyle döşenmesinin gerekliliğini göstermiştir. Burada söz konusu edilen, "memoria sui"dir. Bu, varolanı nesne kılmaya yönelik "cogitare obiectum"un temelinde yer alan ve her türlü dışa yönelmenin, bunun sonucu olarak da dışsal nitelikli bilmenin temeli konusunda uyarıcı olmuştur.

Böylece, insanın özne, varolanın nesne yapılabilirliğinin farklı yolları kendini göstermeye başlamıştır. Düşünme, anlama, kavrama ve giderek de bilme bağlamındaki yönelmelerin gerçekleştirilebilir farklı biçimleri belirginleşmeye, daha doğrusu, yönelimler çeşitlenmeye başlamıştır. Bu çeşitlenmelere bir sınır konulabilir mi? Daha açık bir anlatımla, insanın özne olmasının yolları ya da türleri nelerdir? Buna karşılık, varolanı nesne kılmanın yolları ya da türleri nelerdir diye de sorulabilir. Bu iki soru doğrultusu, temelde benimsenen yaklaşımın iki yönlü dışavurumundan başka bir şey değildir. Burada titizlikle üstünde durulan, her türlü bilmeyi ve eylemeyi özne-nesne geriliminde yakalamak, birini ötekinde eritmemek, bağımsızlıklarını ortadan kaldırmamaktır.

İnsanın özne olarak kendisini kendisiyle sınırlama istemleri felsefe tarihinde bir yandan empirik özne tasarımlarını öne çıkarırken, kaygan zeminde kalmak istemeyenler de çok daha nesnel biçimde paylaşılabilir olan özneyi, varlıkça elbette ayrı olan her bir öznenin paylaşabileceği ortak zemini öne çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü onlara göre, nesnel bilgiye ulaşabilmek için çok daha üst boyutta paylaşılabilir bir temele, ortak yapılara, formlara gereksinim vardır. Hiç kuşkusuz, böyle bir yaklaşıma artık, varolanların ne ise o olarak bilinebilirliği de eşlik edemeyecektir; ne türden olursa olsun, "intentio obliqua" kaçınılmaz olacaktır.

Renaissance'ta insan özneleşirken, doğa da nesneleşmiştir.

Ortaçağdaki çekinik insan öznesinin yerine, mutlak özneye göre konumlanan öznenin yerine Renaissance'ta başat insan öznesi geçmiştir. Nesne kılınan dünyaya, doğaya karşılık insanın özne kılınması, son derece önemli bir kırılma noktasıdır. Bundan böyle hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. İnsan kendisini, özellikle bilen yönünü içermek üzere, üstelik bir eylem öznesi olarak yeniden kurarken, doğayı da dönüştürme istemleri eşliğinde nesne yapma çabasına girmektedir. Artık, Francis Bacon'ın *Novum organum*'u ve René Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sı bu dönüşümün birer manifestosu olarak görülmelidir.

Her türlü bilgisel yönelim için sağlam bir dayanak noktası arama çabası içinde olan Descartes, bu sağlam kalkış noktasını "düşünen şey"de[7] (özne) bulacak ve onu "yer kaplayan"dan (nesne) kesin bir biçimde ayıracaktır. Descartes'ın bilgisel kaygılar eşliğinde kurduğu öznesi ile eylem öznesi yöntem düşüncesi bakımından birbirinden farklı konumlandırılmaktadır. Başka bir deyişle yöntem, bilmenin öznesine hemen şimdi uygulanırken, eylem öznesi için daha rahat bir yaklaşım biçimi seçilmektedir. Bilgi bağlamında sağlam hareket noktası devrimci bir atılımla somutlaştırılırken, eylem bağlamında yaşamın ertelenemezliği, içinde yaşanan "o an" ölçü alınmakta ve diğer öznelerle bağlantısı içinde eylemin öznesi toplumsallığını, tarihselliğini, kültürelliğini korumaktadır. Bilgi için sergilenen kesin tutum, yaşama dünyasında yumuşatılmakta, daha doğrusu geciktirilmektedir.[8]

İdealist tutumların çeşitli yollarla nesneyi öznede eritmelerinin sonunda gelinen nokta, yeni açılımların da hazırlayıcısı olmuştur. Immanuel Kant'ın felsefi kaygısı her şeyden önce kendisini her türlü idealizmden ayrı tutmaya yöneliktir.[9] Bireysel özneyi, empirik özneyi aşmanın yollarını arayan Kant,

transandantal özne[10] ve bu temele dayalı transandantal felsefe[11] tasarımıyla özellikle bilimsel bilgiyi sağlam temellere oturtmayı amaçlamıştır. Eyleyen özneyi de erekselliğin[12] sınırları içine taşıyan Kant, her durumda özneyi nesnelliğin yapıcısı olarak algılamıştır. Kant'ın salt anlama yetisinin kavramları, özellikle bilimsel bilginin en alt düzeyde herkesçe paylaşılabilen ortakkatıdır;[13] bunlar bilginin olmazsa olmaz koşullarıdır; nesneyi kuracak olan bunlardır.

Öznenin toplumsal, tarihsel çerçeveye oturtulması hiç kuşkusuz, tarihselliğe ilişkin bilincin gelişmesiyle, doğa bilimlerinin yanı sıra insan ve toplum bilimlerinin oluşturulması çabasıyla, "theoria-praxis"[14] birlikteliğine ilişkin bilincin uyanışıyla mümkün olabilmiştir. İnsan bir toplum, tarih ve kültür varlığı olarak kendisini kurarken, her türlü bilme edimine, düşünselliğinin kurucu öğeleri olan tasarımlara, imgelere, kavramlara sahip bir varlık olarak katılır. Tasarımların oluşması yatay/dikey doğrultularda somutlaşan kültür içinde gerçekleşirken, eşzamanlı olarak dışavurumu da dilde gerçekleşir. Bir ortam olarak dil, bireyde özelleşir, öznelleşir, özneleşir.[15] Öznenin tarihsel, toplumsal, kültürel konumu ortalama dilsel öğelerin seçilip kullanılmasında yer yer belirleyicidir.

Buradaki "yer yer belirleyicidir" deyişinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Ayrıca, "tarihsellik" de mekanik bir ilişkiler alanı olarak anlaşılmamalıdır. "Tarihsel özne" denildiğinde asıl söylenmek istenen, özne olarak her bir insanın içinde bulunduğu, gerçekleştirdiği ilişkilerin yalın bir biçimde yansıması değildir. Tam da bir türlü çözümlenemeyen, sergilenemeyen ilişkiler bütününün taşıyıcısı olarak insan öznesi, seçimlerini çok yakınındaki ya da en yakınındaki tarihsel, kültürel ortamdan yapar da, yapmayabilir de. Öznenin tarihsel bir özne olarak zihinsel donanımını sağlayan kavramları hiç umulmadık bi-

çimde gerçekleşen ilişkiler sağlayabilir; bunlar zamandizinsel nitelikli, tekdüze, mekanik ilişkiler değildir. Bunun nedeni, insanın özne olarak, en yakınında olana, hatta zamandaşına, zamanın bir ve aynı dilimini paylaştığı diğer öznelere bağlı kalmasının gerekmeyişindendir. Çevresini dünya kılan, yaşama alanı kılan, kültür dünyasının sayısız olanağıyla bire bir/somut ilişkileri yaşamanın ötesine geçebilen insan bir yönüyle kendisi olmayı da başarabilir; yeter ki özgür seçimlerine dayalı yönelimlerinin farkına varabilsin ve hatta bunları gerçekleştirebilsin; bireysel özne oluşunu her an duyumsasın ve bunu bizzat yaşasın.

Tarihsel özneyi konumlandırmada ve çözümlemede iki boyutun varlığını hesaba katmak bir zorunluluk olarak belirmektedir: Kavramlar varlığı olarak özne, kavramlarını dil düzeneğiyle dışavuran özne. Dil bağlamının toplumdan topluma değişirliği antikçağdan beri bilinmekte; ancak ortak, soyut, toplumsal dil ortamından pay alan ya da bu ortama katılan her bireyin, dili somutlaştırma sürecinde farklı bir tutumdan yana olduğu, dilin olanaklarını yönelimleri doğrultusunda hayata geçirdiği de yüzyılımızda keşfedilmiş bulunmaktadır. Kavramların bir bakıma olmasa bile büyük ölçüde tasarımların farklılığı, bireyden bireye, özneden özneye değişirliği de yeniçağdan beri bilinmektedir.

Bir başka felsefe yapma yolunda, özellikle insanı belirleme çabalarında hümanizmanın ve özellikle antropolojinin tutumu da her bir öznenin bir insan olarak sahip olduğu ortakkatları açığa çıkarmaya yöneliktir. Antropolojik kökenli tüm görüşler bu kez, her bir öznenin ilineksel konumunun temelindeki ortak bileşenlerin peşine düşmektedirler.

Bireysel öznenin zihinsel ve dilsel konumunu bir noktaya kadar belirleyen tüm ilişkiler yatay ve dikey kültür ilişkilerinde

somutlaşmaktadır. Bireysel özne, bir kültür varlığı olarak, özellikle dil ürünleri aracılığıyla yaşadığı zaman diliminin ötesine geçebilmektedir. Ama durum, bıçak sırtı gibidir: Artzamanlı, eşzamanlı ilişkilerin ve bunların belirlediği ilineksel yapıların toplamı olarak özne, bireysel özne burada kaybolma, yitip gitme tehlikesini de yaşayabilir. Her şey belirsizleşebilir; iletişimin uç noktalara gittiği bir ortamda özne, kendi bireysel oluşunu farkında olmayarak göz ardı edebilir; kolektif ortamda, toplumsallığın belirsiz ortamında, neredeyse toplumsallığın büyülü ortamında kaybolup gidebilir.[16] Herkesin içinde devindiği, yer aldığı belirsiz nesne ortamında bireysel özne "herhangi biri"ne dönüşebilir; giderek neredeyse düzleşir; "herhangi biri" olur. Ancak öte yandan da bireyselliğin toplumsal alanda hangi boyutta hayata geçirileceği konusunda birçok zorluk yaşanıyor. Burada ortaya çıkan sorun, bireysel özneyi "düzleştirmeden", kendisi olmasını sağlamak ile birey bağlamında kendi içine kapanmak arasındaki gerilimde beliriyor. Bir yandan, iletişim teknolojilerinin dayatmasıyla ortadan kalkan bireysel özne; öte yandan, giderek içe kapanma yoluyla keskinleştirdiği ilineksel yön ya da yönleriyle bu defa, "cemaat" içinde yine kendisi olmaktan çıkıyor; yine "düzleşiyor"; hatta düzleştiriliyor. Bireysel özneye düşen, kendine yönelik bilinci her zaman saklı tutmak; bu konu üstüne her zaman düşünmektir; diğer bir deyişle, tetikte olmaktır. Bireysel özne, ortak olarak paylaştığı formları yaşama pratiğine nasıl yansıttığını, nasıl hayata geçirdiğini hep düşünmelidir.

[1] Alaine Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 230.

[2] Burada çok yalın bir biçimde gösterilen "bilmek" ve "eylemek" edimleri

özne insana ilişkin en temel nitelikli edimleri imlemekte ve bu edimlerden her birinin son derece önemli sorunları içerdiğini hesaba katmak gerekmektedir. Konu, bir bakıma öteden beri "theoria-praxis" gerilimi çerçevesinde ele alındığı gibi, "konuşma edimleri" ya da "söz edimleri" ile de bağlantılandırılabilir. Felsefe tarihinde bu konuda çok geniş bir literatürün olduğu bilinmekte, özellikle günümüzde birçok filozof birçok sorunun çözümünü bu kavram dolayımında ele almaktadır.

[3] "Öz": Nefs, zat, kendisi, benlik. (*Tarama Sözlüğü*, cilt 5, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1971, s. 3153.)

"Özne": "Cümlede yüklemin belirttiği işi yapan veya bir oluşa konu olan öğe. Krş. Gramerce özne, mantıkça özne.

*iye, kılan: Gram. İst. 1934 // subjekt: Banguoğlu 1940, 43 // fail: Banguoğlu 1940; Ergin 1958, 689; Eraslan 1980 // öznek: Gram. Ter. 1940 // yüklet: Elöve 1941, 781 // özne: Fel. ve Gram. Ter. 1942; TS 1945, 1955, 1959, 1966, 1969, 1974, 1983; Emre 1945, 284; Dlb. Ter. 1949; Hatiboğlu 1969, 1982; Dilaçar 1971, 100; ML 1970, III, 106-3; 1972, IX, 790-3; Saraç 1976, 1243; Gencan 1979, 87; Vardar 1980, 1988; Bilgegil 1982, 20; Özön 1986 // yüklenik: Dilb. Ter. 1949; Dilaçar 1971, 100 // işleyici: Mansuroğlu 1958 // kimse: Banguoğlu 1974, 410, 520." Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 121. "'Özne': Cümlede yüklemin bildirdiği eylemi yapan, değişime uğrayan, belli bir durumda bulunan kimse ya da şeyi anlatan tümce öğesi. Esk. fail." (Yusuf Çotuksöken, *Türkçe Dil ve Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Papatya Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 170.) " özne genelde 'bir etkinliği (eylemi ya da işi) kendi istenciyle gerçekleştiren, bir durumu denetleyen' öğedir. Ya da özne, kendi istenci dışında bir sürece yol açan, başından bir şey geçen, bir değişim sürecine uğrayan, belli bir durumda bulanan öğe olabilir." (Fatma Erkman-Akerson-Şeyda Ozil, *Türkçede Niteleme, Sıfat İşlevli Yan Tümceler*, Simurg, İstanbul, 1998, s. 75). Kuşkusuz, bu belirlemelerde söz konusu olan, mantık ve dilbilgisi bağlamındaki öznedir; burada ise özne, varlıksal çerçevede, yapıp eden bir varlık olarak, insan olarak düşünülmektedir.

[4] "'nesne': Şey", *Tarama Sözlüğü*, cilt 5, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1971, s. 2839.

[5] Aristoteles, devinimin ve duyumlamanın ilkesi olarak görülen ruha ilişkin görüşleri eleştirdikten sonra ruhu tanımlama işine girişir: "(ruh) o, form yani, belirli nitelikteki bir cismin ne'liği anlamında bir tözdür." (Aristote, *De l'âme*, Hazırlayan ve Çeviren Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959, 412 b10.)

[6] Burada özellikle Augustinus'un *İtiraflar* adlı yapıtı anılmalıdır.

[7] "Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim", *Méditations et principes. Œuvres de Descartes* içinde, Haz. Charles Adam-Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1904, s. 27.

[8] Descartes, yaşama ilkelerini de şöyle belirler: " ülkemin yasalarına ve âdetlerine uymaktı." *Discours de la méthode. Œuvres de Descartes* içinde, Haz. Charles Adam-Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1902, ss. 22-23. "İkinci ilkem, eylemlerimde olabildiğim kadar çok sağlam ve kararlı olmaktı ve en kuşkulu sanılan, bir kez karar verdiğimde, pek güvenilir görüşlermiş gibi sürekli olarak izlemekti." (a.g.e., s. 24). "Üçüncü ilkem her zaman talihten çok kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok arzularımı değiştirmeye; ayrıca genel olarak düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tümüyle elimizde olmadığına; öyle ki dışımızda olan şeylerle ilgili olarak elimizden geleni yaptıktan sonra, bizim açımızdan başarmamızın mutlak olarak imkânsız olduğu şeylerin varlığına inanma alışkanlığını edinmekti." (a.g.e., s. 25) "Nihayet, bu ahlakın sonucu olarak, insanların bu yaşamdaki çeşitli uğraşlarını –başkalarının yaptığı işler hakkında hiçbir şey söylemeksizin– en iyisini seçmeye çalışarak, gözden geçirmeyi düşündüm; bulunduğum yerde yaptığım işi sürdürmekten yani, kendime buyurduğum yöntemi izleyerek, hakikatin bilgisinde ilerleyebildiğim kadar ilerlemekten ve bütün yaşamımı aklımı geliştirmekle geçirmekten daha iyisini yapamayacağımı düşündüm." (a.g.e., s. 27)

[9] "İdealism, düşünen varlıklardan başka hiçbir varlık olmadığı; görüde algıladığımıza inandığımız diğer şeylerin, sadece, düşünen varlıklarda olan ve aslında kendilerinin dışında bulunan hiçbir nesnede karşılıkları olmayan tasarımlar olduğu savıdır. Buna karşılık ben diyorum ki: şeyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların

kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görünüşlerini, yani duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz." (Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çeviren İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 38.)

[10] Kant'ın transandantal felsefesinin ortaya koyduğu özne tasarımıdır bu; kuramsal bilme bakımından her bireyin paylaştığı ortak taban.

[11] Transandantal felsefenin ilgisi bilinene değil, bilenin bilme koşullarına yöneliktir. Kant, genel olarak nesnelerden çok nesnelere ilişkin a priori kavramlarımızla uğraşan her bilgiye transandantal adını veriyorum" der. "Bu türden [yani *a priori* – B.Ç.] kavramların bir dizgesine transandantal felsefe denecektir." (Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Çeviren A. Tremesaygues-B. Pacaud, PUF, Paris, 1950, s. 46.) Transandantal felsefe burada artık, bir bilim fikridir; salt aklın eleştirisi böyle bir felsefenin planını mimari bir biçimde, birtakım ilkeler aracılığıyla kurar. Bunlar öyle ilkelerdir ki, bu yapının tüm bölümlerinin yetkinliğini ve sağlamlağını güvence altına alır. (a.g.e., s. 47). Bu bilim, başka bir deyişle transandantal felsefe, ilkin bir öğretisini, ikinci olarak da salt aklın yöntem kuramını içerecektir. (a.g.e., ss. 48-49)

[12] Bu erekselliği Kant, uygar toplumda hayata geçirmeyi amaçlar. (Bkz. Ülker Gökberk'in "Sunuş" yazısı: Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 30.)

[13] "Onun bütün kaygısı, bu a priori'yi bulmak ve temellendirmektir. *Kritik der reinen Vernunf*'ta (*Salt Aklın Eleştirisi*) 'Bilgide a priori nereye dek uzanır?' *Kritik der praktischen Vernunf*'ta (*Pratik Aklın Eleştirisi*) 'Ahlak alanında usa uygun düşünen [makul] kişideki a priori'nin, bu düzenleyici öğenin sınırları nerede bulunur?', *Kritik der Urteilskraft*'ta (*Yargı Gücünün Eleştirisi*) 'Güzel üzerindeki yargılarımızda *a priori* nereye dek ulaşır?' soruları, bu üç ana-yapıtın temel sorunlarını ortaya koyarlar." (a.g.e., s. 62)

[14] Burada şu ifadeler son derece zihin açıcı görünmektedir: "Descartes'tan beri yeniçağ felsefesinin yaptığı şey şu olmuştur: Bir teorik bilinçten ve bu teorik bilinçte içerilmiş duyum-algı-tasarım bağıntısından yola çıkmak ve bunların eylemle bağıntısını paranteze alarak, nedensellik ilkesine göre, bilinçte verili fenomenleri anlaşılır kılmak. Oysa Dilthey'a göre

bilincin dış dünyayla ilişkisi, ne'liği gereği teorik değil, pratik bir ilişkidir. Teorik tasanmlamada 'orada' olduğu düşünülen şey, bizim eylem ve sınırlama ikiliği içinde deneyimlediğimiz gerçeklikle hiç de örtüşmez, hiç de aynı apaçıklıkta değildir: 'Kendisine gerçeklik yüklediğimiz olgu, bizim eyleyen yaşamımızla bir bağıntı içindedir. Olgu, etki ve tepki bağıntısı içinde kavranır. Bu bağıntı içinde kendimiz bir parça oluruz ve olgu, bu Kendi'den bu bağıntı içinde ayırt edilen bir elemandır.'" (Manfred Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınlan, Ankara, 1995, s. 73.) Tüm yaşama felsefelerini bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Günümüzde bu türden doğrultulann ne denli öne çıktığı bilinmektedir.

[15] Ferdinand de Saussure'ün bu çerçevede ortaya attığı görüşler, dil bağlamında bireysel özne olmayı ve öznelliği belirginleştirmeyi sağlayan açılımların çağdaş doğrultularıdır.

[16] Krş. Betül Çotuksöken, "İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Yokoluşu", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 223-233.

AVRUPA: ÖZNENİN DOĞUM YERİ

Geçmiş ta uzaklarda, mazide değil,
buracıkta, benim içimdedir;
geçmiş benim yani, benim yaşamımdır.[1]

Foucault, "Özne ve İktidar" başlıklı yazısında Kant'ın "Aydınlanma" konusundaki belirlemelerinin önemine değinir; Kant'ın düşünsel konumlanışını Descartes'ınkiyle karşılaştırır ve özellikle "Aydınlanma Nedir?" yazısı çerçevesinde anlamlı olabilecek bir değerlendirme yapar. "(Kant) '*Aufklärer* olarak, Aydınlanma'nın bir parçası olarak biz neyiz?' sorusunu soruyordu. Bunu şu Kartezyen soruyla karşılaştırın: Ben kimim? Biricik; ama evrensel ve tarihsel olmayan bir özne olarak ben kimim? Ben, Descartes'a göre herhangi bir anda ve herhangi bir yerdeki herkes demektir. Oysa Kant, kendi sorusunda bundan başka bir şeyi kastetmektedir. Tarihin çok kesin bir ânında biz neyiz? Kant'ın bu sorusu hem bizim hem de yaşadığımız çağın bir analizi olarak ortaya çıkmaktadır."[2]

Yukarıda yer alan, "Kant'ın düşünsel konumlanışı özellikle 'Aydınlanma Nedir?' yazısı çerçevesinde anlamlı olabilecek bir değerlendirme(dir)" anlatımında da belirtildiği gibi, Foucault'nun yaklaşımı belli bir çekinceyle karşılanabilir, hatta karşılanmalıdır. Çünkü Kant'ın, bilgi kuramına ilişkin görüşlerinin yer aldığı yapıtlarında[3] tarihsel olanın ötesine geçen "transandantal özne"yi öne çıkardığı bilinmektedir. Bu özne de bilen varlığın başka bilen varlıklarla paylaştığı ortak yönleri

imlemektedir. Kant'ın yeni özne tasarımı, algı yargısını[4] üretmekle yetinmeyen, deney yargısını[5] üreten öznedir. Ama aynı zamanda –bir bakıma– mutlak özneye[6] göre konumlandırılan empirik özne[7] de değildir. Kant'ın özne tasarımında söz konusu olan, gerçeğe ilişkin izlenimlerin hepsinden önce gelen ve nesne tarafından uyarılmayı/uyarılabilmeyi sağlayan temeldir.[8]

Öte yandan Descartes'ın "düşünen şey" (*res cogitans*) dediği de genellikle sanılanın tersine, somut insanı imlemektedir.[9] Bütün filozofların olup bitenlerden, daha belirgin bir deyişle –düşünen her insan gibi– yerel ya da tekil olandan yola çıkmakla birlikte, yerelin/tekilin içinde sıkışıp kalmadıkları da bir gerçektir. Tam da bu noktada filozofların; düşünmenin ve dilin işleyişini, düşünen, bilgi üreten diğer insanlardan daha bilinçli bir biçimde kavradıkları, hatta temel işlerinin/işlevlerinin böyle bir etkinlik olduğu ileri sürülebilir. Düşünme ve dilin; kavramlar, adlar aracılığıyla, yerelin/tekilin içine tümüyle yerleşmekten düşüneni-dile getireni alıkoyduğu/kurtardığı herkesin deneyimlediği bir durumdur. Öyleyse özne de tekil/bireysel/yerel olarak, şimdi ve burada var olmakla birlikte bilinebilmek/anlaşılabilmek için genelin/evrenselin içine sokulmak durumundadır; bir başka deyişle düşünülmek, dile getirilmek, kendi dışına çıkarılmayı gerektirir.

"Ben kimim?", "Ben neyim?", "Biz kimiz?", "Biz neyiz?" sorusunun sorulduğu her ortamda "ben"/"biz", olduğu durumun dışına çıkarılmıştır ya da bu soru dolayımında anlaşılacak olan "ben"in/"biz"in dışına çıkma konusunda –örtük ya da açık– bir istem söz konusudur. Kendi dışına çıkma, kendine belli bir uzaklıktan bakabilme becerisini gösterebilmekle bağlantılıdır. Kendisi ile kendisi olmayan/başkası arasındaki ayrımı görebilme, varlıksal-düşünsel-dilsel olan arasındaki sınırlara "yönelme" demektir aynı zamanda. Özne, etkin ya da edimci olmanın

alt düzeyi/sınırı olarak kendini gösteren "yönelme"yi gerçekleştirme ânında var olur. Salt oluşsal/varlıksal gerçekliği ya da doğal durumu içinde öznenin tarihsel olduğu da açıktır. Ancak, "yaşama öznesi"nin yerini "bilgi/bilme öznesi" aldığında, ortak paydaların peşine düşme bir gereklilik olarak ortaya çıkar ve sonunda da birbirinden farklı özne tasarımlarına ulaşılır.

Bilmenin, en önemli sorunsalı oluşturduğu ortamlarda bilen ile bilinenin ayrıştırılması farklı özne tasarımları üretmenin güdüleyicisidir. Bilgi kuramsal yaklaşımların egemen olduğu düşünme ortamlarında bu türden belirlemelerin hızla çoğaldığı bilinmektedir. Ancak, öteden beri yeryüzünün bir bölgesinde –farkına varılsın ya da varılmasın–[10] özne-nesne ayrıştırmasının farklı düzlemlerde, farklı gerekçelerle, farklı amaçlar için söz konusu edildiği de gerçeğin bir başka yüzü olarak kendini göstermektedir. Bu yeryüzü bölgesinin adı "Avrupa"dır. Öznenin doğduğu ve bu doğuşu bilinçli olarak ayrımsadığı yerde felsefenin tarihi ve aynı zamanda Avrupa'nın da –düşünsel– tarihi başlamıştır. Kendisi olmayana yönelen ve bu bağlamda kendisini var eden özne/Avrupa/Avrupalı, varoluşunun/tarihinin her döneminde kendini kimliği/ne'liği bakımından sürekli olarak sorgulamıştır.

Remi Brague'ın dikkati çektiği gibi "Biz kimiz?" sorusu yine gündemdedir: "Genel olarak şöyle sorulur: biz kimiz? Şöyle de cevap verilir: Yunanlıyız, Romalıyız ya da Yahudiyiz yahut da Hıristiyanız. Ya da bu anlamda hepsinden Biraz. Öyleyse belki bütün bu yanıtlar verilmiştir ve hiçbiri de yanlış değildir. Ben bunları sadece biraz daha düzene sokmayı öneriyorum. Peki hangi sınıflandırma ilkesine göre? İlk yaklaşımda en uygun olanı kuşkusuz şu soruyu sormaktır: kendi malımız olarak neyimiz var? Bu kesinlikle insancıllık denen insanlık değil: barbar denen Doğulu ile Yunanlılaştırılmış Batılı buna ortak

olarak sahiptir. Aynı şekilde Yunanlılık da söz konusu değil: çünkü Müslüman dünya da onun mirasçısı. Yahudilik de söz konusu değil, çünkü Yahudilik de çok eski bir zamanda Akdenizin sınırlarının dışında vardı."[11]

Öznenin aşama aşama keşfedilişi, Avrupa'nın oluşmasına da denk düşüyor büyük ölçüde. Örneğin, ortaçağ yüzyılları özneyi mutlak özneye göre konumlandırırken, özellikle keşifler çağı olarak beliren Renaissance ve sonrası özneyi anlama yetisi bağlamında ele alıyor. Önceki dönem, bir başka deyişle ortaçağ temelde –ister istemez– çokparçalı oluşumun dilsel/kültürel birlik biçiminde kurulmasına tanıklık ederken; sonraki –Renaissance– tam tersi bir işleyişle, büyük ölçüde insan zihninin keşfedilmesine, insanın farklı bir özne olarak kurulmasına – sonradan yeniden bir birlik oluşturmak üzere parçalı oluşun yaşatılmasına– olanak tanıyan bir zaman dilimi olarak beliriyor. Avrupa'nın ve Avrupalının ne olduğu öteden beri Avrupalı özneyi meşgul ediyor. Avrupa'yı özellikle kültür Avrupasının özneleri sorunlaştırıyor/sorguluyor. Öznenin doğum yeri olan Avrupa; kendini kendisi olmayan üzerinden kurarken, kendisi olmayanı belirlerken[12] aslında kendi varoluşunu hep bir süreklilik içinde gözden geçiriyor; kendini yeniden kuruyor. Bu bağlamdaki işleyiş de zaman zaman birleşme, birlik oluşturma, zaman zaman da parçalanma/ayrışma olarak gerçekleşiyor.[13]

Kültür Avrupasının özneyi bilgi öznesi olarak kurmasının somut sonucu bilimsel düşünüş biçiminde de kendini göstermiştir. Ama özne kendi doğallığı içinde hiçbir zaman salt bilgi öznesi olmamıştır. Tarihsel özne saptamasına ağırlık verilmesiyle birlikte bu gerçek iyice anlaşılmıştır. Ancak, kendine ilişkin yönelimin sınırlarını toplumsallık-tarihsellik-kültürellik içinde çizmeye başlamasıyla birlikte, öznenin "sorumluluğu" da iyice artmıştır. "Birey" oluşu öne çıkarma türünden bir yö-

nelimle; aklını kullanma istemiyle kendisi olan ve "bu dünya"[14] ekseninde kurulan Avrupa, öznenin doğum yeri olarak kendisine ve kendisi olmayana karşı sorumludur.

Yapısı gereği tarihi, kültürü, toplumu yaratmakla yetinmeyen, onun üstüne düşünen/dile getiren (okuma yoluyla/yazma yoluyla) özne olarak Avrupalı, salt yaşanır olana yönelip onun âdeta büyüsünü bozduğu için kendinden ve var olan her şeyden sorumludur. Çünkü kolayca fark edileceği gibi, bir şeyleri yerinden etmenin, sorunlu kılmanın aynı zamanda sorumluluk da getirdiği açıktır.

Bireysel özne nasıl ki ancak kendisi olmayanla, başka bir bireysel özneyle ya da nesne ile "kendisi" olabiliyorsa, dolayısıyla –bilinçli– varlığını ona borçluysa, tıpkı bunun gibi Avrupa da varlığını kendisi olmayana borçludur. Avrupa'nın hem borçlu olduğunu hem de biraz önce dile getirildiği gibi sorumlu olduğunu duyumsaması gerekmektedir. Bu sorumluluğun, olup bitendeki bazı yönleri, durumları "sorunlu" olarak görmede ilkin yaşama geçtiği de bilinmektedir. Kendisini ve kendi olağanlığı içinde sürüp giden yaşamı "sorunlu" olarak gören, kendisinden başlayarak her şeyden, gördüklerinden de "sorumlu"dur aynı zamanda. Avrupa da tıpkı bireysel özne gibi, bir kez daha kendisine yönelme, kendi üzerine kıvrılma (reflexio) sorumluluğunu duyumsamalıdır. Dünyaya açılan, dünyanın başka bölgelerine yönelen Avrupa, tüm dünyadan sorumludur; çünkü dünyanın öteki bölgelerine kendi ekseninin dışına çıkmakla ulaşmıştır; açılışını dünyaya borçludur.[15]

Günümüzde özellikle kurmaya çalıştığı "birlik"le bu sorumluluğunun sınırlarını bir bakıma daha da genişletmiştir. Avrupalı olmanın artık sadece Avrupa'da doğmakla bir tutulamayacağının anlaşıldığı[16] ve kültürlerarasılığın iyice boyutlandığı günümüzde, diyaloğa işaret etmek büyük önem taşımak-

tadır.[17] Avrupa bu bağlamda diyaloğu genişletmelidir. Dışlayıcı değil, tam tersine, kendisini de daha uzun erimli olarak var etmek istiyorsa, birliğini duvarlar içine hapsetmemeli,[18] yeni evrensel ölçütler geliştirerek kendisi olmayanla kendini hep yeniden kurmanın yollarını aramalıdır.

Avrupa sorumlu bir özne olarak sorumluluklarını, borçlu olduklarını daha iyi anlamaya çalışarak yerine getirmek durumundadır. Siyasal-ekonomik birlik oluş kültürel anlamdaki birlik oluşa sorumluluk ve borçlarını, "işte böyle bir özne, sorumlu ve borçlu bir özne olduğunu" unutturabilir. Burada kültür Avrupasının, "kendini kendisi kılan değerleri"ni daha iyi bir biçimde ayrımsaması son derece önemli görünmektedir. Gündelik olanı sadece algılayan Avrupa'nın yerini, ortak yaşama kültürünü her türlü kışkırtıcılıktan[19] uzak bir biçimde gerçekleştiren Avrupa almalıdır.

Avrupa'nın etkin bir özne olarak eylem planında benimsemesi gereken ölçütler neler olabilir? Söz konusu ölçütler ister istemez antropolojik olmak durumundadır. Burada Otfried Höffe'nin "transsendental ilgi" kavramı bize ışık tutabilir. Otfried Höffe, "Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları" başlıklı yazısında "transsendental ilgi" kavramıyla tüm insanların paylaştıkları özgül ayrımları imler gibi görünmektedir. Özne olduğunun bilincinde olan her insan, öteki insanla, bireysel özneyle paylaştığı yönlerin farkına varmalıdır. "Transsendental ilgiler" canlılıkla, dil-akıl varlığı olmakla ve işbirliği yapabilmekle açık kılınabilir.[20] Her üç özgül ayrım da öznenin "edimci" olmasıyla özetlenebilir.

"Transsendental ilgiler" konusunda duyarlılığını koruyan kültürlerarası diyalogta amaç, tekbiçimliliğe değil, evrensel olana ulaşmaktır. Bunu da ancak, kendini ve kendisi olmayanı tümel kavrayışlar bağlamında çerçevelendirebilen –bireysel

öznenin ürünü– felsefi düşünüş başarabilir. Felsefi düşünüşün taşıyıcısı; bireyselliği içinde toplumsal, tarihsel, kültürel nitelikli öznedir. Bu özne de ilkin Avrupa'da doğmuş ve buradan, özgül ayrımlarıyla ilgisi içinde dünyanın her tarafına yayılmış –ya da benzerlerine ulaşmış– evrenselliği savunan felsefi aydınlanmanın temsilcisi olmuştur.

[1] Ortega y Gasset, "Sistem Olarak Tarih", *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Derleyen ve Çeviren Neyyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 113.

[2] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar, Çeviren Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 68.

[3] Kant; *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, *Gelecekle Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da ve *Mantık*'ta ağırlıklı olarak bilgi konusunu işlemektedir.

[4] "[Deneysel yargıların – B.Ç.] sadece öznel geçerli olanlarını sırf ALGI YARGILARI diye adlandırıyorum. [Bunlar – B.Ç.] saf anlama yetisi kavramlarını değil; sadece düşünen bir öznede algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler." Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çeviren İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, § 18, s. 48.

[5] "... her ne kadar bütün deney yargıları deneysel iseler de, yani temellerini duyuların dolaysız algısında buluyorlarsa da, buna karşılık tüm deneysel yargılar bundan dolayı deney yargıları olmuyor; deneysel olanın ve genellikle duyusal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyla a priori olarak saf anlama yetisinde bulan özel kavramların eklenmesi gerekir; her algı ilk önce bunların altına konur, sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir.

"Deneysel yargılar, nesnel geçerliğe sahip oldukları zaman, DENEY YARGILARI'dır. [Deney yargıları – B.Ç.] her zaman duyusal görünün tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlar şart koşarlar; işte bu kavramlar deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlarlar." (Immanuel Kant, a.g.e., § 18, s. 48)

[6] Mutlak özne en yetkin (*ens perfectissimum*), en gerçek (*ens realissimum*) varlık olarak tasarımlanan, en yüce iyi (*summum bonum*) diye nitelenen Tanrı'dır. Böyle bir tasarımlama biçimi, her şeyin Tanrı'ya göre (*secundum Deum*) konumlandırıldığı var olma, düşünme, dile getirme ortamlarında söz konusudur.

[7] Genel olarak akılcılık, deneycilik bağlamında tasarımlanan özne.

[8] "Demek oluyor ki benim görümün nesnenin gerçekliğinden önce gelmesi ve *a priori* bilgi olarak gerçekleşmesi sadece bir tek şekilde olanaklıdır: eğer benim öznemde tüm gerçek izlenimlerinden önce gelen ve nesneler tarafından uyarılmamı sağlayan duyusallığın biçiminden başka hiçbir şey içermezse." (Immanuel Kant, a.g.e., § 9, s. 31)

[9] "Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim." (René Descartes, *Méditations et principes*, Œuvres de Descartes içinde, Haz. Charles Adam-Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1904, s. 27.)

[10] Her ne kadar "özne" kavramı ağırlıklı olarak yeniçağda ele alınmaya başlanmışsa da antikçağda Aristoteles'ten (*hypokeimenon*) beri farklı bağlamlarda üzerinde düşünüldüğünü ileri sürmek olanaklıdır.

[11] Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 32-33.

[12] Burada her türlü belirleme söz konusudur. Avrupa doğal, toplumsal, tarihsel ve kültürel yapısı/sınırları üzerinde sürekli olarak düşünmektedir.

[13] Bkz. bu kitapta, Betül Çotuksöken, "Felsefe Açısından 'Avrupa' ve 'Birlik' Kavramları", Avrupa bağlamında "bölünme" kavramı için bkz. Remi Brague, a.g.e., ss. 19-25.

[14] Nermi Uygur, *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 31-78.

[15] "Sorumlu" ve "borçlu" olma kavramlarını Martin Heidegger'in *Tekniğe İlişkin Soruşturma* metnine borçluyum. (Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.)

[16] "Avrupa bir kültürdür. İmdi, kültür kendisi üzerine bir çalışmadır, kendisi aracılığıyla kendini biçimlendirmedir, bireyi aşanı özümseme

çabasıdır. Dolayısıyla, kültür miras olarak devralınamaz. Tam tersine, insanların tek tek onu fethetmesi gerekir. Avrupalı olarak doğulamaz ama öyle olmak için çaba harcanabilir." (Remi Brague, a.g.e., s. 146). Yine Brague'a göre: "Avrupa sürekli bir kendini-Avrupalılaştırma hareketinden başka bir şey değildir. Avrupalılaşma, Avrupa'ya ilişkin bir harekettir; hatta bu, Avrupa'yı Avrupa olarak kuran harekettir. Avrupa, Avrupalılaşmadan önce yoktur. Avrupa, Avrupalılaşmanın sonucudur, onun nedeni değildir." (a.g.e., s. 145) Bu da Avrupa'nın tıpkı bir özne/edimci gibi davrandığını göstermektedir. "'Avrupalı' denen mekânın ('Avrupalı' sayılan) sakinleri için tehlike, Avrupalılıklarını kazanılacak değil de baştan elde edilmiş, artık bir serüven olarak değil de konumunun bir kazancı olarak, evrensel bir çağrı olarak değil de bir bölgeselcilik olarak düşünmektir." (a.g.e., s. 147)

[17] Çağımızın birçok filozofu "kültürlerarası diyaloğu" bireylerin/toplumların birbirini anlamasının yolu olarak görmekte ve değerlendirmektedir.

[18] "Avrupa kültürü gerçekten, hiçbir zaman 'benimki' olamaz; çünkü o, yabancı bir kaynağa götüren ve bitmeyecek olan yoldan başka bir şey değildir. Öyleyse, W.R. Gibbons'un 'bizim güzel Batı uygarlığımız' sözüne katılamayız. Fakat yanlışın nerede olduğunu kesinlikle belirlemek gerekir: bu uygarlığın 'güzel', hatta 'hayranlığa değer' olduğunu söylemek doğrudur; yanlış olan şey ise onun 'bizimki' olduğuna inanmaktır. Kültür üzüntü, sıkıntı çekmeden sahip olunmuş bir köken değildir, ancak bilek gücüyle kazanılmış bir amaçtır." (Remi Brague, a.g.e., s. 134) Benim, bizim olan her şey iyidir anlayışı, kendini belli bir doğrultuya hapsetmekten başka bir şey değildir; asıl yanlış olan da işte budur: "Öğrenmemiz gereken ilk şey, bizim sorunlarımız ile azgelişmiş dünyadaki sorunların ortaklaşa çözülmesi gerektiğidir. Eğer kendimizi duvarların gerisine hapsetmekte ısrar edersek, hem içeriden hem de dışarıdan gelen saldırganların elinde can vereceğiz. Değişen ortama ayak uydurma yeteneğini yitiren bütün toplulukların başına geldiği gibi, böyle bir durumda Avrupalılar ve yarattıkları uygarlık da yok olacaktır." (Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Çeviren Nurettin Elhüseyni, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 190)

[19] Burada özellikle kimlik tartışmaları içine sıkıştırılmış, aynı zamanda

kendi bireysel ekseni dışına bir türlü çıkamayan insanlar dikkate alınmalıdır.

[20] Otfried Höffe, "Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları", *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Haz. İoanna Kuçuradi-Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 156. "İşbirliği" kavramı birçok insani olguyu açıklayacak niteliktedir. Ayrıca konu Vehbi Hacıkadiroğlu'nun *Özgürlük Ahlakı* (1990) ve *İnsan Felsefesi* (1997) başlıklı yapıtlarında ayrıntılı olarak işlenmektedir.

ÖZNE OLARAK MİMAR

Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*'nde "Özne, bireyin edimci olarak davranması ve edimci olarak kabul görme istencidir,"[1] der. Ancak, bu istençli durumu giderek artan bir biçimde baştan beri yaşayan insan, bu "durum"un üstüne ayrıntılı bir biçimde düşünmemiştir. Başka bir deyişle insanın kendisini bir özne olarak keşfetmesi pek de kolay olmamıştır. Bu bağlamda insanın henüz tamamlanmamış bir süreç içinde olduğu ileri sürülebilir.

İnsan önceleri kendine yönelirken betimsel bir tutumu benimsemiş ve özne oluşunu nesnellik çerçevesi içinde oldukça silik biçimde serimlemiştir. Kavram gerçekçiliği bağlamında nesneyi nesne kılan ile düşüneni kendisi kılanın, daha teknik bir deyişle "eidos" ile "noesis"in birlikteliği içinde özne ele alınmış ve büyük ölçüde bilme edimlerinin "olağan" taşıyıcısı olarak görülmüştür. Her bir birey uç boyutta bir ortaklık içinde sergilenmiştir. Özne ile nesnenin birbirlerini karşılıklı olarak var kılması biçiminde beliren ilişkisinde/ilişkilerinde nesnellik, asıl ölçütü oluşturmuştur. İnsanın bilgi öznesi olarak, varolanı/bilineni/nesneyi bilmesinin kendisine ve nesneye bağlı koşulları üzerinde; evrensel, nesnel doğrultular üzerinde durulmuştur. Bu bağlamdaki arayışların ya da belirleme çabalarının 17 ve 18. yüzyılda özne-nesne farklılaşması içinde tam anlamıyla somut bir biçime kavuştuğunu, bilen varlık olarak insanla, insan türüyle ilgili ortak paydaların öne çıkarılmaya çalışıldığını görüyoruz. Descartes'la birlikte başlayan bu belirlemelerin Kant'ın

transandantal öznesinde en olgun biçimine ulaştığı görülür.

Gerçekten de her bir insanın bilen varlık olarak diğer insanlarla, türdeşleriyle birlikte bilme sürecinin temel, ortak niteliklerini paylaştığı ileri sürülebilir. Ancak, ortak/salt kavramların içeriği, bilen varlığın bilme edimlerinin biçimsel yanının, çerçeveye ilişkin yanının yöneldiği içerik, bir başka deyişle, tarihsel olanı, bir defalık olanı imlemez mi? Her bir insan özne olarak bir defalık olanın, tarihsel olanın içinde yaşamaz mı?

Bilen varlık olarak ya da bilgi öznesi olarak insanın, her tür ortak belirlenimine, değişmezliğine karşılık içeriğin, toplumsal, tarihsel, kültürel niteliğiyle kendini gösterdiği, herkesçe bilinen bir gerçeklik durumudur. İnsanlar arasındaki ilişkilerin çoğalmasıyla ve çeşitlenmesiyle birlikte öznenin edilginlik içinde varlığını sürdüren ve kendisini salt bilgi öznesi olarak kuran bir varlık olmadığı anlaşılmıştır. Özne daha önce de dile getirildiği gibi bir edimcidir; kendisi bunun farkındadır ve hatta başkalarının da bunu fark etmesini istemektedir.

Öznenin, etkin olduğunu fark etmesinin ve ettirmesinin önkoşulu ise kendisi ile yöneliminin konusu olan varolan (nesne) arasına koyacağı uzaklıkla, ama temelde birbirini karşılıklı var kılma ilişkileriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu iki öğenin de çözümleme edimlerinin –belirgin bir biçimde– konusu olması gerekmektedir. Her ikisinin farklı, kendilerine özgü, ancak karşılıklı ilişki içindeki konumları açıkça sergilenmelidir. Bu, aynı zamanda felsefi bakış açısının gereğidir. Özne ile nesnenin gerilimli birlikteliklerini tarihsellik bağlamında konumlandırma çabası insan dünyasındaki birçok şeyi anlamamızı sağlayabilir. Örneğin, gerçek anlamda bir edimci olarak kendini algılayan mimarın dışdünyaya, henüz açık seçik bir biçimde yaratılmamış olan olası mekâna yönelimi ile daha önceki mekân yaratımlarına yönelimi üzerinde düşünebiliriz. Mi-

mar, bir özne olarak bu yönelmeleri bir "hesaplaşma etkinliği" olarak algılayabilir ve salt kendisinin tasarımları ile zamandaşlarının ve önceki zaman diliminde yaşamış olanların tasarımları arasındaki benzerlikleri/farklılıkları, amaç koymaları ortak kavramlar aracılığıyla düşünebilir; onları yeniden kurabilir.

Mimarın bulunduğu noktayı, kendisinin[2] ya da filozofun elden geldiğince, tüm öğeleriyle bir durum olarak saptaması,[3] bu saptayışa bağlı olarak nesneleştirmesi, yeniden konumlandırması (çözümlemesi, anlamlandırması, değerlendirmesi, eleştirmesi) gerekmektedir. Mimarın dışdünyası, mekân yaratma işlemlerinin içinde gerçekleşeceği herhangi bir yer olabileceği gibi, başka mimarların söylemi ve onların bir araya gelmesi sonucunda oluşan mimarlık dilidir de aynı zamanda.[4] Kendi başına var olan herhangi bir yer, mimarın tasarımıyla, düşünme ediminin yönelimi sonucu "mekân" haline gelmiştir. Bu son nokta mimarın söyleminden başka bir şey değildir. Ancak, bu söylem oluşurken, salt kendi oluşum sürecini bir imlem olarak algılamaz. Öteki mimarların söylemlerini de belli bir dışdünya durumu olarak hesaba katar. Öyleyse bir özne olarak mimarın her şeyden önce kendi düşünme (genel bir yapı), tasarımlama (salt kendine ait olanı düşünme) süreçleri üstüne yeniden düşünmesi gerekmektedir. Kendisini yeniden konumlandırması, dışdünya (olası mekân ve yaratılmış mekânlar)-düşünme (kendi tasarımlama gücü ve diğer mimarların tasarımlama biçimleri)-dil (mimarlık dili) arasındaki bağlantılar üstünde bir özne olarak durması bir zorunluluktur.

Mimarın bir özne olarak duruş biçimi ne tür özellikler gösterir? Bu noktayı biraz daha ayrıntılandırmak büyük önem taşımaktadır. Herhangi bir mimarın duruş biçiminin ortak formları yatay ve dikey kültürel, tarihsel, toplumsal ilişkiler içinde beliren, bir bakıma nesnel koşullar denebilecek koşullar

toplamını oluşturmaktadır; öte yandan da mimar kendi dışdünyasını (çiftanlamlı dışdünya) tüm öğeleriyle belirleyecek ve onlar üstünden ilkin eleştirel, ardından da yaratıcı düşünme (tasarlama) edimlerini gerçekleştirerek, ilkin örtük, ardından da açık seçik bir biçimde mimarlık dilinde yerini alacak olan kendi öznel dilini, yani söylemini oluşturacak, yaratacaktır.

Mimar burada dile getirilenleri kendi doğallığı içinde gerçekleştiriyor olabilir; ancak, yeninin oluşabilmesi, kendi yaptığının bir yenilik içerebilmesi için edimlerinin her biri üstünde uzun uzadıya düşünmelidir.

Mimarın çiftanlamlı dışdünyası ile kendisi yerine, kendisi adına düşünen bir özne olarak kendi dilini, söylemini oluşturma sürecinde amaç koyan bir varlık olduğunu unutmaması gereği büyük önem kazanmaktadır. "Amaç koyma ve gerçekleştirme bilincin kategorisi"dir.[5] Amaç koyan bir varlık olarak mimar, günümüzde oldukça incelikli bir biçimde ayrıştırılan insan gereksinimlerini, amaç koymaya ilişkin bilinciyle bir koşutluk içinde değerlendirmek durumundadır.

Mimar yaptığı işin etkin bir öznesi olarak, kendi dışdünyasını oluşturan tüm öğeleri, başkalarının (başka mimarların) dışdünya-düşünme-dil ilişkilerini nasıl kurduğunu dikkatli bir biçimde incelemek zorundadır. Bunlar bir bakıma, tüm yaratma sürecinin kendi iç dinamiğidir; bu, hem yatay hem de dikey eksende belirir. Öte yandan Heidegger'in dediği gibi, "Amaçların izlendiği ve araçların kullanıldığı her yerde, araçsallığın hüküm sürdüğü her yerde, nedensellik hâkimdir."[6]

Nedensellik aklımıza hemen Aristoteles'in dört neden öğretisini getirir. Heidegger de Aristoteles'in bu konudaki belirlemelerini ayrıntılı bir biçimde yorumlar. Bilindiği gibi Aristoteles neden öğretisini en ayrıntılı biçimde *Metafizik*'inde ele alır.[7] Sonraları ortaçağ terminolojisindeki adlandırmayla daha

da yaygınlaşan bu belirlemeler, *causa materialis* (maddesel/özdeksel neden), *causa formalis* (biçimsel neden), *causa efficiens* (etkin, faal neden),[8] *causa finalis*'tir (ereksel neden).[9]

Heidegger *Tekniğe İlişkin Soruşturma*[10] başlıklı çalışmasında şu belirlemeleri yapar: "Yüzyıllardır felsefe, dört neden olduğunu öğretir: 1. *causa materialis* (maddi neden), örneğin kendisinden bir gümüş kâsenin yapıldığı malzeme, madde; 2. *causa formalis* (formel neden), maddenin içine girdiği form, şekil; 3. *causa finalis* (ereksel neden), amaç, örneğin gerekli olan kâsenin formuna ve maddesine göre belirlendiği kurban âyini; 4. *causa efficiens* (etki neden, fâil neden), bu tamamlanmış gerçek kâse olan etkiyi meydana getiren, gümüş ustası."[11] Heidegger'e göre neden, " başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey anlamına gelir. Dört neden, başka bir şeyden sorumlu olmanın hepsi birbirine ait tarzlarıdır."[12] Örneğin, kendisinden gümüş kâsenin yapıldığı gümüş, gümüşe verilen biçim, kullanım bağlamına ilişkin sınırlamanın ilk iki sorumluluğa eklemlenen sorumluluğu ve, "Nihayet, bitmiş sadaka toplama kâsesinin önümüzdeki kullanıma hazır durmasından bir dördüncüsü de birlikte sorumludur: Gümüş ustası. Fakat bu, işbaşındaki gümüş ustasının bitmiş sadaka toplama kâsesini sanki o bir yapıp-etmenin etkisiymiş gibi meydana getirdiği için değildir; gümüş ustası causa efficiens değildir."[13] Ancak, bu noktada Aristoteles'in *Metafizik*'inde yer alan " mesleği ev yapmak olan bir mimarla fiilen bir ev yapan mimarda olduğu gibi"[14] deyişini dikkate almak mümkündür. Gerçekten mekân yaratan, örneğin bir ev yapan mimar, yaptığı işten sorumlu biri gibi görünmektedir, tıpkı Heidegger'in gümüş ustası gibi. Heidegger'e göre: "Gümüş ustası dikkatli bir biçimde düşünüp taşınır ve sorumlu ve borçlu olmanın yukarıda anılan üç tarzını[15] biraraya getirir. Dikkatlice düşünüp taşınmak (*überlegen*),

Grekçede *legein*, *logos* demektir. *Legein*, *apophainesthai*'da, yani görünüşe-çıkma/çıkarmada kök salar. Gümüş ustası, sadaka toplama kâsesinin ortaya çıkmasının ve kendinde kalmasının ilk hareket noktasını kendisinden aldığı ve muhafaza ettiği şey olarak, birlikte sorumludur. Sorumlu olmanın yukarıda anılan üç tarzı, onların sadaka toplama kâsesinin üretilmesi için görünüşe çıkıp rol oynamalarının nedenliğinde ve nasıllığında, gümüş ustasının düşünüp taşınmasına borçludurlar."[16]

"Gümüş ustası" deyimi yerine, kolaylıkla anlaşılacağı gibi, "mimar"ı koyabiliriz. Mimar, düşünüp taşınandır;[17] diğer nedenleri belli bir amaç için birleştirendir. "Belli bir amaç için" deyişi "bir x" değişkeni gibi düşünülebilir. Bu da bizi yeniden, insan gereksinimleri kavramına götürebilir. Ayrıca günümüz dünyasında tüm gereksinimlerin tasarımlanan ve neredeyse sonsuz bir biçimde somutluk kazanan mekânda gerçekleştiği de kolayca bulgulanacak bir noktadır. Bu, aynı zamanda kuşatıcı ve özgüllüğü/özgünlüğü içinde tasarımlanan, yaratılan tüm mekânların olanağı olarak temelde var olan dışdünyanın/dünyanın kendisidir. Bu noktada dünya kendini tekillik içindeki mekânlar topluluğu olarak açmaktadır. Mimar, düşünüp taşınan özne olarak dünyayı mekân haline getirmektedir.

Mimar yaptığı işin "şimdi ve burada"sının tüm öğelerine yönelir. Böyle bir yönelimin çerçevesini artık, çağımızın onsuz olunmaz bir gereği olarak beliren disiplinlerarası çalışma çizer. Disiplinlerarası çalışmayı konuya bakış biçimi gerekli kıldığı gibi, daha art alanda yer alan konunun çokyönlülüğü de gerektirir. Mimar, disiplinlerarası bir çalışmanın edimcisi, öznesi olduğunu daha baştan bilmelidir. Bu, onu eleştirme ve yaratma sürecinde daha etkin yapacaktır.

Düşünüp taşınan mimar, oluşturacağı mekânın kullanıcılarını, edimcilerini, diğer öznelerini de hesaba katmak zo-

rundadır. Mimarın düşünme, tasarımlama sürecinde bir araya getirdiği her öğe, insan ile insan olmayanın, doğa-kültür ortaklığı içinde bütünleşmesidir. Özne olarak mimar ya da mimar özne, aynı zamanda yaptığı işi her ikisinin olanaklarına da "borçlu"dur ve yine onlardan "sorumlu"dur. Mimar, doğayı da, kültürü de "şimdi ve buradan" hareketle tarihselliği içinde "kavramak", onu "çerçevelemek", onun üzerinde "yayılmak", onu yeniden "yazmak" zorundadır. Mimarlık adını alan ve düşünüp taşınan bir özne olarak mimarın gerçekleştirdiği bu etkinlikte, doğanın bir parçası olan "yer" bir sanat, teknik[18] olarak aynı zamanda somutlaşan bir biçimsellik içinde çerçevelenmekte, ölçülüp biçilmekte, yeniden oluşturulmaktadır. Başka bir deyişle, düşünüp taşınmanın, ölçüp biçmenin belirleyiciliği, sanatsal yaratımla örtüşmektedir. Bu örtüşme, sıradan bir yerin insan bağlamına çekilmesi, insanlaştırılmasıdır; insan için bir mekânın düzenlenmesi, hatta yaratılmasıdır. Bu düzenleme, yaratma, yeniden başa dönecek olursak, tasarımlamanın, imgelemin bireysel dilde yazılmasıdır. Bu; aşama aşama sözlü, yazılı, nesnesel bir söylemdir. Bu noktadan sonrası ise, ötekinin, düşünüp taşınan başka kişilerin, tasarımlama, değerlendirme güçlerinin kısaca, yargıda bulunma güçlerinin önüne konulmuştur. Ama aynı zamanda, yaratılanlar edimsel olarak mimar olmayanların, ancak mimarla her zaman içli dışlı olanların, herkesin, her birimizin yargılama gücünün de önüne konulmuştur. Mimar, bir özne olarak, yerin, kendini bir mekân olarak açmasını sağlayan bir edimcidir, sınırlayan, sorumlu ve borçlu olan bir edimcidir.

[1] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 232.

[2] Mimarın bizzat işbaşında bulunan biri olarak (tarihsel özne olarak, işin içinde biri olarak) saptamalarda bulunması büyük önem taşımaktadır.

[3] Olup bitenin "bir durum" ve buna ilaveten "sorun içeren bir durum" olarak saptanması, üst düzeyli bir bilinci imlemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İoanna Kuçuradi, *Etik* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998), *İnsan ve Değerleri* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998).

[4] Burada Popper'in diliyle söyleyecek olursak, birinci dünya ile üçüncü dünya iç içe girmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karl R. Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

[5] Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998 s. 37. "Amaç koyma ve gerçekleştirme" izleği Aristoteles'ten beri felsefede önemli bir yer tutmaktadır; özellikle de Kant'ın belirlemeleriyle her türlü antropolojik bakış açısında etkilidir.

[6] Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 46.

[7] Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, 1013 a, 1. dipnot, s. 236.

[8] "Efficiens-entis: etkili, yeterli, ehliyetli, üretken, etkin, faal; efficio-icere, yapmak, etmek, ifa etmek, bitirmek, tamamlamak, başarmak; neden olmak, yol açmak, hasıl olmak; (sayılar) toplamak; (toprak) ürün vermek; (kuram) ispat etmek, ispat etmeye çalışmak." (Dr. Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, s. 195).

[9] "Fin/is -is: sınır, kenar; arazi, ülke; sınır, hudut; son; ölüm; en yüksek nokta, doruk; hedef, amaç." a.g.e., s. 242. Ereksel neden yeniçağdan itibaren, mekanist dünya tasarımı çerçevesinde önemini yitirmiştir. Ancak, tümüyle insan dünyasına aktarılmıştır denebilir. Yukarıdaki bağlamda (5. dipnot) artık ele alınır olmuştur. Heidegger'e göre de daha çok, "sınır" anlamını taşımaktadır.

[10] Martin Heidegger, a.g.e.

[11] a.g.e., ss. 46-47

[12] a.g.e., ss. 47-48.

[13] a.g.e., ss. 48-49.

[14] Aristoteles, a.g.e., 1014 a.

[15] "Gümüş, kendisinden gümüş kâsenin yapıldığı şeydir. Bu madde (*hyle*) olarak gümüş, kâseden birlikte-sorumludur (*mitschuld*). Kâse kendisinden oluştuğu gümüşe borçludur, yani medyumdur. Fakat kurban etme âyinlerinde kullanılan sadaka toplama kâsesi, yalnızca gümüşe borçlu olmakla kalmaz. Bir kâse olarak gümüşe borçlu olan şey, bir bilezik veya yüzük görünümünde değil, bir kâse görünümünde görünür. Bu yüzden sadaka toplama kâsesi, aynı zamanda kâse olmaklık görünümüne (*eidos*) de borçludur. Hem görünümün kâse olarak içerisine sokulduğu gümüş hem de gümüşün içerisinde göründüğü görünüm, kendi tarzlarında, sadaka toplama kâsesinden birlikte sorumludurlar.

"Fakat yine de, sadaka toplama kâsesinden her şeyden önce sorumlu olan bir üçüncü şey geriye kalır. Bu üçüncü şey, öncelikle kâseyi dinsel kutsama ve sadaka toplama alanı içerisinde sınırlayan şeydir. Bu üçüncü şeyle kâse, sadaka toplama kâsesi olarak sınırlanmış olur. Sınır çizmek, [bir] şeyin etrafını çevirmektir. Şey, bu sınırlarla durup kalmaz; dahası, bu sınırlardan hareketle o, üretildikten sonra ne olacaksa o olmaya başlar. Etrafı çeviren, tamamlayan şey, bu anlamda Grekçede *telos* diye adlandırılır ki, bu sözcük çoğu kez 'amaç' veya 'erek' olarak çevrilir ve bu yüzden yanlış anlaşılmış olur. *Telos*, madde olarak ve görünüm olarak sadaka toplama kâsesinden birlikte-sorumlu olan şeylerden sorumludur." (Martin Heidegger, a.g.e., s. 48). (*Telos*'un sınır anlamı için bkz. –Latince fin/is– 9. dipnot) Görüldüğü gibi, madde (*hyle, materia*), biçim (*eidos, forma*), sınır (*telos, fin/is*) birlikte-sorumlu oluşun üç tarzıdır.

[16] Martin Heidegger, a.g.e., s. 49.

[17] Aristoteles'in "yurttaş" (*polites*) anlayışıyla karşılaştırabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz Aristoteles, *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik*; İoanna Kuçuradi, "Sivil Toplum Kuruluşları: Kavramlar", *Üç Sempozyum Sivil Toplum Kuruluşları*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1998, s. 28.

[18] Burada tüm anlamları içinde *techne* (beceri, maharet, sanat, uygulamalı bilim) düşünülmelidir. F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York University Press, New York, 1967, ss. 190-191.

DÜŞÜNME VE DİL BAĞLAMINDA AYDINLANMACI ÖZNE

İnsan ilkin kendisi olmayanı, daha sonra da kendisini, farklı yönleriyle keşfetti. "Farklı yönler" deyimi neyi imliyor? Burada söz konusu edilen farklılık, düşünme ve dil dolayımıdır. Aynı zamanda düşünme ve dil –dolayım olmasının ötesinde– var olmanın düzanlamının yanı sıra başka bir türde "var olma"yı imlemektedir.

Düşünme ve dille var olan; bunlara bağlı olarak da düşünme ve dile getirme edimlerinin öneminin farkına varılmasıyla ancak bilinen özne, kendisinin ne ise o olarak varoluşunu aşmanın, ötesine geçmenin, kendisi olmayana ulaşmanın yine bu iki dolayımla (düşünme ve dil) mümkün olduğunun da ayırdındadır.

Düşünme (bilinç, bellek) ve dilin (söylem) gerçekleşme ortamı olarak özne –özne bunlardan başka bir şey değildir bir bakıma– bilinciyle (belleğiyle) ve bizzat kendisinin gerçekleştirdiği söylemiyle –yine– kendini aşmaktadır. Bu "aşma" durumu ve aynı zamanda eylemi, "şimdi ve burada" olana ilişkindir; özne ancak düşünme ve dille "şimdi ve burada" olanı aşabilir.

Özne, düşünme ve dilin kendisine sağladığı/sağlayacağı olanakları, olağanlığı içinde değil de neredeyse sürekli olarak "yönlendirme" edimiyle somutlaştırır. Çünkü düşünme ve dil edimleri en temel yönelimler olarak ortaya çıkarlar. Özne; öyleyse, yönelen; temel yönelmeleri/yönelimleri çerçevesinde her türlü yönelimini belirleyen, kendi kendini ya da kendisi olma-

yanı da yönlendirebilen/yönlendiren bir varlık olarak belirir. Bu bağlamda, her tür edimin temelinde de düşünme ve dil edimleri vardır diyebiliriz.

Düşünmenin her türlü edimselliğiyle kendini kurması, tümüyle kendine dayalı olması anlamına gelebilir mi? Bu noktada bir bakıma bilinç-bellek özdeşliğini temele alarak "tarihsel" nitelemesini hesaba katmak gerekmektedir. Bilinç-bellek doğrudan düşünme ve buna bağlı olarak dil dolayımında var olduğuna göre, özne bunlar aracılığıyla tarihselliğini de kazanır. Her iki edimsellik alanıyla (düşünme ve dil) özne şimdide var olur ama yine bu edimsellikler aracılığıyla, bir yandan şimdinin öncesi olarak geçmişe, öte yandan şimdinin sonrası olarak da geleceğe "yayılır"

Geçmiş, zihinsel ve dilsel olarak yaşatılır; gelecek, zihinsel ve dilsel olarak kurulur. Bunları kendi olağanlığı içinde gerçekleştiren de bireysel öznedir. Var olmanın dayanağı olarak karşılıklılık ilişkisi içinde bireysel özneyi kuran bu edimler, çoğun bir arada var olmakla birlikte, bilinmeleri, keşfedilmeleri aynı zaman dilimi içinde gerçekleşmemiştir. Düşünme edimlerinin yapıca ve işlevce belirlenişleri yeniçağa denk düşerken, dil edimlerinin yapıca ve işlevce belirlenişleri büyük ölçüde çağımıza denk düşmektedir.[1] Bu bağlamda ruhbilimin ve dilbilimin konuya olan katkıları da gözden ırak tutulmamalıdır.

Yeniçağ filozofları için düşünme edimleri temel sorunsalı oluştururken, çağımız filozofları için temel sorunsalı dilsel edimler oluşturmaktadır. Öyle ki imbilim de hesaba katılacak olursa, her şeye bir tür dil, im, im dizgesi olarak bakmak da artık olanaklı hale gelmektedir. Bu durumda da her şey dilsel kategorilerle belirlenmekte; her şey, okuma-yazma karşılıklılığı içinde yeni bir "okuma"nın konusu olmaktadır. Bu durumda bir yandan, Descartes'ı, Bacon'ı, Locke'u, Hume'u ve özellikle

Kant'ı düşünme edimlerini merkeze alarak bireysel özneyi kurmaya çabalayan filozoflar olarak; Wittgenstein ve Frege başta olmak üzere birçok çağdaş filozofu da dil edimlerini temele alma yoluyla söylemlerini oluşturmaya çalışan filozoflar olarak görmek olanaklıdır. Özellikle günümüzde bilim dallarının birbirine destek vermesi dikkate alınacak olursa, örneğin, dilbilimde elde edilen başarılar, birçok filozofun yolunu açmıştır.

Dilbilimde ortaya konulan görüşler, felsefi söylemlerin yeniden "okunması"nda da yardımcı olabilirler. Felsefi söylemleri bu bağlamda yeniden okuyabilmemizi sağlayanların başında kuşkusuz, Ferdinand de Saussure gelmektedir; onun fark ettiği ve daha sonraları da birçok dilbilimcinin geliştirdiği, önemini vurguladığı dil-söz ayrımı ve bu ayrımın "söz edimleri" kuramına (John L. Austin, John R. Searle) yansıyışı, bize yeni bir "okuma" fırsatı verebilir. Bu yolla, felsefi söylemin nasıl bir "söz edimi" olduğunu araştırabiliriz.[2]

Dil ile söz arasındaki temel ayrım, her dilbilimcinin üstünde durduğu bir ayrımdır. Bu ayrım, yapı ile yapının işlevsel kılınması arasındaki ayrım gibidir ya da gücül olan (*dynamis*) ile edimsel olan (*energeia*) arasındaki ayrım gibidir. John Lyons'a göre, temel ayrım, bir dizge (dilbilgisel kurallar kümesi ile bir sözcük hazinesi içeren) ile dizgenin (kullanımının) ürünleri arasında yer almaktadır."[3]

Bu belirlemenin yanı sıra insanın belli bir niteliğinin, "olan" ile "olması gereken"/"yapılması gereken" arasında ayrım yapan bir varlık oluşunun da hesaba katılmasıyla ve bunun dile yansımasıyla yeni bir okuma edimi gerçekleştirilebilir. Gerçekten de insan, amaç koyan ve bunu diline "olması gerek"/"yapılması gerek" biçimi altında –dilsel bir kategoriyle– yansıtan varlıktır; "olması gerek"/"yapılması gerek" aynı zamanda salt insan dünyasına özgü bir varlık kipidir (*modus*). Salt insana özgü olanı

dile getiren bu belirleme, insani bireyi özne, üstelik Aydınlanmacı özne yapabilir.[4]

Dilde, "olması gerek"/"yapılması gerek" biçiminde beliren deyişler, söz edimi kuramı açısından ele alındığında, bu deyişlerin, "etkisöz edimiyle" bağlantılı olduğunu görmek olanaklıdır. Çünkü etkisöz "Konuşucunun dinleyici üzerinde dolaylı biçimde bir etki yapmasını sağlayan bildiri"dir.[5] Olan ile olması gereken/yapılması gereken arasındaki ayrımı anlama yetisinin, aklın modern kullanımıyla[6] birleştiren kişi, örneğin filozof, söz edimleri kuramı açısından ilkin düzsöz edimini[7] gerçekleştirmekle birlikte, giderek gücül olarak etkisöz edimini gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Başlangıçta ya da her dönemde felsefi söylem de bu türden söz edimleriyle kurulmaktaydı/kurulmaktadır; filozof, düzsöz ediminin öznesiydi/öznesidir. Böyle bir belirleme, dünyayı yorumlama ile onu olması gerekene/yapılması gereken doğru dönüştürme istemlerine de karşılık gelmektedir.[8]

Dilbilimcilerin söz edimi kuramı olarak ortaya koyduğu düşüncelerde yerini bulan bir diğer söz edimi ise edimsöz edimidir. Düzsöz edimi bağlamında da dile getirildiği gibi, söz edimlerinin bu türünde de dil dışı olana yer vardır. Çünkü edimsöz ediminde söz "Konuşucuyla dinleyici arasındaki ilişkiyi etkileyen bir olgu niteliğine bürün"müştür.[9] O halde, düzsöz edimi salt sözel olandan oluşurken, edimsöz edimi ve etkisöz edimi, dil dışı olanı da içermektedir.[10] Bu belirlemeler, felsefe tarihinden alınan iki örnek tümceyle somutlaştırılacaktır. Her iki tümce de Kant'a aittir.

Özneyi özellikle düşünme edimleri dolayımında kuran Kant'ın, kuramsal yaklaşımlarının uzantısı olarak beliren yazılarından "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazısında bir buyrum (emir) tümcesi yer alır: "Anlama yetini kendin kullanmak cesa-

retini göster!"[11] Bu buyrum tümcesi Aydınlanma'nın temel istemini dile getirmektedir. Çünkü insanlar akıllarını hep başkalarına emanet etmişlerdir; kendi kendilerinin kılavuzu olmayıp hep başkalarının kılavuzluğuna güvenmişlerdir. İnsanların anlama yetisinin, aklın bu türden kullanımı sonucunda oluşturdukları söylem de söz edimleri kuramı açısından bakıldığında, zorunlu olarak büyük ölçüde, düzsöz edimi niteliğine sahip olmuştur; başka bir deyişle, katışıksız "doğal dil bağlamı" ya da doğal dilin yalın bir kullanımı olmuştur. Oysa insanın "kendisi" olabilmesi için anlama yetisini, aklını bizzat kendisinin kullanması gerekmektedir; bu da onu salt düzsöz edimi bağlamında bırakmayacak, edimsöz ve ardından da etkisöz bağlamına götürecektir. Aynı zamanda Kant'a göre aklın özellikle "kamusal kullanımı", bilgili kişinin bilgiye dayalı olarak aklını etkin kılmasıyla bağlantılıdır; yoksa özel koşullarından dolayı aklını kullanması edimiyle ilişkili değil. Kant'ın burada evrensel olanı amaçladığı dikkati çekmektedir. Bu belirleme, özel, bireysel olanın bağlayıcılığından herkesin hesaba katılabileceği bir ortama geçmeyi, böyle bir ortamı oluşturma çabasının önemini dile getirmeyi içermektedir. Kant'ın bilgi kuramı bağlamında bilen özneyi kurması, ardından onunla büyük ölçüde bağlantılı ve daha verimli olarak, eyleyen özneyi kurmasını da sağlar ve ayrıca onu büyük ölçüde belirler. Bilen varlık olarak insani birey –aynı zamanda transandantal öznenin somut temsilcisi– kişi olarak nasıl eyleyecektir? Eylemenin ilkesi onu –kişiyi– tümüyle etkin kılmayı amaçlar; bu amaç da yine bir buyrum tümcesinde dile getirilir: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin."[12] Bu belirleme de temelde aklın bir bakıma kamusal kullanımıyla ilgilidir ve aynı zamanda pozitif özgürlüğü dile getirmektedir.

Kant'ın oluşturduğu buyrum tümceleri salt düzsöz edimi ya da içi boş kalıplar olarak da görülemez.[13] Yukarıda yer alan buyrum tümcelerinde –örtük olarak– düşünmesi ve dili aracılığıyla tarihsel özne de olabilen insani bireyin, kişinin aynı zamanda bir eylem varlığı olduğu/olması gerektiğinin savlandığı da söylenebilir. Anlama yetisini, aklını kullanma cesaretini gösterebilecek olan insan, aynı zamanda eyleminin ilkesini "kendisi" –üstelik geneli düşünerek, hesaba katarak– belirleyebilecek insan olacaktır; böyle bir insan da olanı olduğu gibi kabul eden insan olmayacak, dönüştürmeyi amaçlayabilecek ya da amaçlayacaktır.[14] Bu dönüştürme kuşkusuz, kendini ilkin edimsöz ve etkisöz bağlamında dışlaştıracaktır.

Günümüz açısından bu belirlemeler nasıl verimlendirilebilir ya da başka bir deyişle, günümüz için bu dile getirişlerin anlamı nedir? Düzsözü gerçekleştirmekle yetinmeyen kişi ne yapabilir? Burada anımsamamız ya da gündemimize almamız gereken kavram, "sivil itaatsizlik" kavramı olabilir. Bu kavramı kısaca belirlemek oldukça zor görünüyor; ancak, kavramın etik olan ile hukuksal, toplumsal ve siyasal olanın kesiştiği alanda yer aldığı öne sürülebilir. Sivil itaatsizliği somutlaştıran ve bu nedenle "sivil itaatsiz" olarak değerlendirilen kişi, her şeyden önce bütün düşünme edimlerini kamusal bağlamda kullanan ve ardından da düzsöz edimiyle yetinmeyen, edimsöz ve etkisöz edimlerinde bulunan kişidir.

Sivil itaatsizliğin bir kavram olarak sınırlarının çizilmesinde şu belirlemeler oldukça anlamlı görünmektedir: "Sivil itaatsizlik yasal protesto biçimlerine karşı bir hukuki normun çiğnenmesiyle; bencil ve olağan hukuk ihlallerine karşı dikkate ve saygıya değer bir ahlaki-siyasi motivasyonla işlenmesiyle; gizlice işlenen kriminel fiillere karşı kamuya açık olmasıyla; geleneksel, klasik direnme hakkı, devrim, ihtilal, hükümet darbesine

karşı duruma göre kamuya açıklığı ve şiddetsizliği ile; siyasi teröre ve dinsel fanatizme karşı, protesto edilen devlet ediminin haksızlığının diğer üçüncü kişilerce de görülebilir, anlaşılabilir ve yine kendisinin kabagüçten arınmış olmasıyla; ileri sürülebilecek samimiyetsizlik iddialarına karşı edimin sonuçlarına katlanmaya hazır bulunmak tutumuyla temelde ayrılmaktadır."[15]

Sivil itaatsizliğin daha çok ne olmadığı sorusuna yanıt veren sınırlara ilişkin ipuçlarını dikkate alarak, "Sivil itaatsizlik durumunu yaşama geçiren özne, nasıl bir öznedir?" sorusunu sorabiliriz. Bu belirlemeler ışığında sivil itaatsiz kişi, insana saygıyı, insanın olanaklarını geliştirmeyi, etik ve kamusal olanı dikkate alan; şiddetten, kaba kuvvetten ve her türlü fanatizmden arınmış olmaya önem veren; aynı zamanda gerçekleştirdiği edimin sonuçlarına katlanmaya hazır olan kişidir. Bütün bu belirlemeler, aklını kullanma cesaretini gösterebilen/gösteren; aklın kamusal kullanımı (bilgiye dayalı kullanım) ile özel kullanımı arasındaki mesafeyi tümüyle ortadan kaldıramasa bile bunu elden geldiğince azaltan kişinin salt düzsöz edimiyle yetinmeyişini/yetinmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda da ancak dönüştürücü etkisöz edimini gerçekleştiren özne günümüz dünyasının gerçek aydını olabilir.[16]

[1] Ancak, burada düşünmeye, dile birliktelikleri bağlamında ya da ayrı ayrı önem yükleyen, işleyişlerini anlamlı kılmaya çalışan etkinlikleri, felsefi çabaları yok saymak mümkün değildir. Hatta bu çabalar bir zincirin halkaları gibi birbirine eklemlenebilir; bazı halkaların da belirleyici olduğu hesaba katılabilir. Herakleitos, Parmenides, Platon, Aristoteles, Augustinus, Abælardus örneklerinde olduğu gibi.

[2] Her bir filozofun düşüncelerinin toplamı olan söylemi, bireysel özne olarak onun ürünüdür. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000.

[3] John Lyons, *Linguistics Semantics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 20.

[4] Burada yapabilir denmektedir, çünkü her insani birey kendinde gücül olarak bulunanı edimsel duruma geçirememektedir. Ancak, kimi insani bireyler, kişiler bunu başarabilmektedir.

[5] *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Prof. Dr. Berke Vardar, Nükhet Güz, Erdim Öztokat, Osman Senemoğlu, Emel Sözer, ABC Yayınevi, İstanbul-Ankara-İzmir, 1988, s. 100.

[6] "Aklın kullanımı" konusu pek çok tartışmaya yol açabilecek bir konudur. Aklını kendi düzeyinde olan ya da olmayan bir başka varlığın kılavuzluğunda kullanmak da kimilerince (örneğin, birçok ortaçağ filozofuna göre) aklı ya da aklını kullanmak sayıldığına göre, aklın modern kullanımını ötekilerden ayırmak bir zorunluluktur. Ana çizgileriyle, aklın kendi kendine dayanması biçiminde dile getirilen kullanımı, modernlikte (*modernité*) ve daha belirgin olarak Aydınlanmacı tutumda somutlaşır.

[7] Düzsöz: "Dilbilgisine uygun olarak ve bir sözlük aracılığıyla dilin gerçekleşmiş biçimi; edimsöz ve etkisöze karşıt olarak dil dışı olgulardan soyutlanmış söz." *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 90.

[8] Tam da burada gözden kaçırılmaması gereken durum, felsefi söylemin her döneminde dünyayı dönüştürmek üzere özellikle söylemlerini oluşturan filozofların varlığıdır. Bunun en iyi örneğini aslında ütopya yazarları vermektedir. Ayrıca burada Marx'ın "On Birinci Tez"i de anımsanabilir.

[9] *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 92.

[10] Burada örtülü biçimde de olsa ileri sürülen sav, felsefi söylemin düzsöz edimi olmaktan artık çıkarılması, edimsözel ya da etkisözel bir edim haline dönüştürülmesidir. 24 Mayıs 1999'da Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde verilen "Dilin Gerçekleşmesi Olarak Söylem ve Felsefe" (Betül Çotuksöken) başlıklı konferansta bu konu işlenmiş ve felsefi söylem bir "etkisöz edimi" olarak betimlenmiştir. Söz konusu konferans metni bu kitapta yer almaktadır.

[11] Metinde geçen "entendement" sözcüğü anlama yetisi olarak çevrilmiştir. Immanuel Kant, *La philosophic de l'histoire* (*Opuscules*), Çeviren ve Giriş Stephan Piobetta, Aubier, Paris, 1947, s. 83. Bazı metinlerde sözcük "akıl" olarak da çevrilmektedir. Bkz. Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çe-

viren Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213.

[12] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çeviren İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 35.

[13] İçi boş olmak ile biçimsel olan arasındaki ayrım burada büyük önem taşımaktadır. Çünkü biçimsel olan, bu bağlamda, olası bütün eylemlerin ortak bileşenini/bileşenlerini imlemektedir; oysa içi boş olan, hiçbir şeyi imlememektedir.

[14] "Olması gerek"in/"yapılması gerek"in uzağına düşen, aklın sadece özel kullanımını gerçekleştiren kimsedir; böyle biri örneğin memur olarak, din görevlisi vb. olarak sadece geçerlikte olan bazı iş kurallarının buyruğu altında davranır. Bu davranışların ardında olması gereken /yapılması gereken ortak etik ilkeleri önemsemez. Oysa aklın kamusal kullanımında esas olan, bu ilkelerdir; bilgidir, bilgisel/evrensel olandır. Bu noktayı hukuk açısından verimlendirecek olursak, pozitif hukuk ile doğal hukuk arasındaki henüz aşılamaz/aşılmaz görünen mesafeye ulaşırız.

[15] Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996, s. 113. Yapılan bu belirlemelerde yazar, Gisela Raupach-Strey'in "Wiederstand und ziviler Ungehorsam, ein Beitrag zur Klärung der Begriffe" (*Widerstandsrecht in der Demotratie* içinde) başlıklı makalesine dayanmaktadır.

[16] Öte yandan ancak bu özneler pozitif hukuku doğal hukuk örüntüleriyle yeniden kurmayı amaçlayabilirler; büyük ölçüde doğal hukukla örtüşen etiğin pozitif hukukun öncesinde, temelinde yer aldığını/yer alması gerektiğini açık bir biçimde görebilirler.

FELSEFE AÇISINDAN SÖYLEM VE METİN

Herhangi bir zihinsel etkinliğin temelinde belli bir tür özne-nesne ilişkisi vardır. Bir zihinsel etkinliğin gerçekleşmesi demek, farkına varılsın ya da varılmasın, düşünen ve düşünülenin ayrı ayrı var olması demektir. Düşünen özne, düşündüklerini başka öznelere bildirmese bile, salt kendi düşünme dünyasının sınırları içinde kapalı kalsa bile düşündüklerini tasarımlamanın, imgelemenin sınırlarının dışına çıkarır büyük ölçüde. İşte bu andan itibaren dilsel süreç dışavurumsal bir biçimde başlamıştır denebilir. Bu oluşum çözümlendiğinde temelde var olma/var edilme, düşünme/düşünülme, dile getirme/dile getirilme olgusuyla karşılaşılır. Varolan; düşünen, dile getiren öznedir; var edilen, düşünülen ve dile getirilen de nesnedir. Öyleyse böyle bir sürecin temelinde özne-nesne gerilimi ya da farklılaşması vardır. Bu türden bir çözümleme bizi özne ile nesnenin birbirlerini karşılıklı olarak var kıldıkları sonucuna da götürür: biri varsa öteki de vardır. İnsan; düşünme ve dile getirme yetileriyle varolanı nesne kılarken, kendisini de özne haline getirmiş demektir aslında.

İnsanın düşünme yetisinin ne olduğunun tam anlamıyla bir sorun olarak algılanması yeniçağ başlarına rastlarken, dile getirme bakımından durumunun ne olduğu ancak yüzyılımızda köklü bir biçimde sorgulanır olmuştur. Fakat böyle bir sonuca karşı çıkılabilir ve öteden beri bu iki bağlamın da dikkatle

incelendiği söylenebilir. Konuya özellikle sorunlaştırma açısından bakınca, önceki zaman kesitlerinde yer alan düşünme ve dile getirme edimlerine ilişkin değerlendirmelerin var olma edimleri dolayımında ele alındığı, asıl ölçütün var olma edimlerinin anlaşılmasıyla büyük ölçüde bağlantılı olduğu görülür. Tüm antikçağ ve ortaçağ filozofları böyle bir sonuca varmanın tanıkları durumundadır. Filozofların çoğu *modus essendi* bağlamında söylemlerini oluştururken, pek az sayıda filozof da *modus significandi* dolayımında felsefi görüşlerini ortaya koyarlar. Yeniçağ başlarında düşünme yetisinin insanların en ortak, en paylaşılabilir özniteliği olduğu keşfedilirken (Descartes), yüzyılımızın başında da dil yetisinin yine insanlarca en paylaşılabilir ya da en ortak öznitelik olduğu keşfedilmiştir (Ferdinand de Saussure). Bundan böyle insanı özellikle bir özne olarak anlamanın yeni yolları söz konusu olmuştur. Daha genel bir deyişle insan gerçeğini dilden yola çıkarak anlama çabaları ön plana çıkmıştır; daha önceleri pek az rastlanan bu türden düşünme çabaları, artık daha büyük ölçüde kendilerini göstermeye başlamıştır.

Aslında felsefe dünyasında, düşünmenin işleyişi, hatta büyük ölçüde dile bağlı olarak işleyişi öteden beri ele alınıyordu; böyle bir savı destekleyecek en iyi örnek Aristoteles'tir. Ancak, biraz önce de dile getirildiği gibi, felsefi kaygı burada da temelde varlık bağlamına ilişkindi. Belli bir dönemden sonra ise felsefi kaygılar doğrudan düşünme ve dil çerçevesinde belirmeye başladı. Düşünen özne artık doğrudan doğruya dili, dil varlığını konulaştırıyordu. Öte yandan, bu yeni yaklaşımla birlikte insanın türselliği, toplumsallığı ve bireyselliği de yine dil bağlamında açıklanıyordu; insan gerçeği yeni kavramlarla açıklığa kavuşturulmak isteniyordu. İnsan türüne karşılık dil yetisi, topluma karşılık dil, bireye karşılık da söz, sözce, söylem, söz

edimi, sözceleme üstünde duruluyordu. Bu kavramların varoluşsal temeline ilişkin bir başka belirleme de şu olabilir: Bütün bunlar giderek daha yetkin bir biçimde edimselleşen oluşumlardır. Çünkü tür, önünde sonunda tek bir insanda somutlaştığına göre, bir tümel olarak insan türüne karşılık gelmek üzere ancak düşünme ve dil yetisinden söz edilebilir; bir bakıma toplum için de benzer değerlendirme geçerlidir. Ama tek insan ya da birey, başka bir deyişle düşünmesi ve somut diliyle özneleşen bir varlık olarak tek insan, temelde hem dil yetisini hem de dili gerçekleştiren, bunlara varlık kazandıran yapıdır; dil yetisini ve dili söz ya da söylem olarak edimselleştiren varlıktır.

Dil yetisi, dil, söz ya da söylem gibi kavramlarla iş gören bilgisel bir etkinlik olarak dilbilim, neredeyse giderek temel bir bilim olma durumunu kazanmıştır. Başlangıçta bir bakıma dilbilimin öncülüğünde olmakla birlikte özellikle im kavramı dolayımında her türlü gerçekliğe bakan imbilim çalışmalarıyla ancak felsefenin sahip olabileceği bir genellik ya da genelleştirme durumu ortaya çıkmıştır. Dilbilimin bakış açısıyla felsefenin bakış açısı birçok noktada örtüşmeye başlamıştır ya da başka bir deyişle özellikle imbilim, felsefe de içinde olmak üzere birçok bilgisel etkinliğin işleyişinde etkili olmuştur.

"Gelinen bu nokta neden felsefe için önemlidir?" diye sorulabilir. Felsefeye ilişkin belli bir tasarım, böyle bir soruyu ancak haklı kılabilir. Eğer felsefe dışdünya ya da ne türden olursa olsun nesne alanı ile düşünme ve dil arasındaki ilişkilerin ne türden olduğunun hesabının verilmesine ilişkin bir çaba ise, dilbilimin durumu, bu bilimsel etkinlikte elde edilen sonuçlar felsefeyi yakından ilgilendirecektir.

Felsefe de bir tür bilgisel etkinlik olduğuna göre, aynı zamanda bir dildir; hatta öznenin ürünü olduğuna göre bir söylemdir. Burada beliren sorun ve bu bağlamda ortaya ko-

nulacak düşünceler araştırmacıdan, özellikle felsefe ve söylem terimleri/kavramları çerçevesinde düşünmesini istemektedir. Öyleyse konu, felsefenin bir söylem olması türünden bir kalkış noktasına dayalı olacak, söylem ve metin terimleri/kavramları felsefe açısından ele alınacaktır. Aynı zamanda "söylem" ile "metin" terimlerinin/kavramlarının imleme bakımından bir ve aynı şeyler olup olmadıkları tartışılacaktır.[1] Böyle bir felsefi tartışmada dilbilimin bakış açısının da göz ardı edilemeyeceği ortaya konulacaktır.

Ferdinand de Saussure'ün terimcesinde (terminoloji) "söz" olarak geçen, bireye ilişkin dilsel yapı, Emile Benveniste'de "söylem" terimiyle karşılanmaktadır. Emile Benveniste'e göre, gerçeklik dil düzleminde yeniden yaratılır. "Konuşan kişi söylemiyle olayı ve olaya ilişkin deneyimini yeniden oluşturur. Dinleyen kişi de önce söylemi algılar ve bu söylem aracılığıyla olay yeniden oluşur."[2] Burada söylemin asıl taşıyıcısı konuşan özne, hitap ettiği de dinleyen öznedir. "Ben-sen" ilişkisi bu bağlamda, bireyin, öznenin gerçekleştirdiği söylem edimiyle kurulur ve bu yolla soyut, toplumsal dil, bireysellik aracılığıyla somutlaşır. Söz evreni bireyselliğin evrenidir; salt biçim olan dil bu olanağı sağlar. Emile Benveniste'e göre: "Dil herkesin ortaklaşa paylaştığı bir dizgedir; söylem hem bir bildiri içerir, hem de etki aracıdır. Bu anlamda, dil içinde ve dil aracılığıyla gerçekleşmelerine karşın, sözün aldığı biçimler her kullanımda tekildir."[3] Söylemdeki her şey de biçem olarak yansır. Bu noktada artık, söylem gelişigüzel dilsel bir araç değil; anlambilimsel yönü özellikle ağır basan bir olgudur; söylemin oluşumunu sağlayan dil dizgesidir ve buna bağlı olarak da ardında zihinsel, başka bir deyişle kavramsal boyut vardır. Ancak, dil dizgesini özne, bu dizgenin kendine sağlayacağı olanaklar içinde özgür bir biçimde kullanır.

Emile Benveniste'e göre söylemin onsuz olunmaz koşulları kişi ve zamandır. Üretilen söylemde ben, sen, o adıllarının belirleyiciğini öne çıkaran Emile Benveniste zamanı da fiziksel,[4] süredizimsel[5] ve dilsel zaman olarak üç kavram altında ele alır. Fiziksel zaman dışındaki son iki zaman kavrayışının ya da zamanın bu biçimde kavramlaştırılmasının insanbilimsel zaman kavrayışına da denk düştüğü ileri sürülebilir. Burada ortaya konulması gereken şudur: "Süredizimsel zamana oranla dilsel zaman ne tür özellikler sunar? bir olayı süredizimsel zamana yerleştirmek ve aynı olayı dilsel zaman içine katmak ayrı şeylerdir. İnsanın zaman deneyimi dille ortaya çıkar ve dilsel zaman da bize göre süredizimsel zamana ve fiziksel zamana indirgenemez."[6] Böyle bir belirlemenin sonucu olarak da dilsel zaman söz edimine[7] bağlı olacak ve söyleme göre tanımlanıp düzenlenecektir.[8] Ben gerçekliği de artık bu noktada söylem düzlemine indirgenecektir.[9] " ben 'ben' dilsel edimini içeren söylem edimini gerçekleştiren bir bireydir."[10]

Emile Benveniste'in belirlemeleri felsefe açısından nasıl yorumlanabilir? "Ben" hakkında dile getirilenler, dilin bir söylem olarak taşıyıcısı olan özneye ilişkindir. Burada belki şu fark ortaya konulabilir: "Ben", dilsel zamanın somut taşıyıcısıyken, "özne", tarihsel bir varlık olarak, süredizimsel zamanın da taşıyıcısı olarak kendini sürekli bir biçimde var eder. Salt dilbilimsel planda işlevsel olan ben kavramı, felsefe planına geçildiğinde dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkileri irdeleyen "ben" haline gelir; dolayısıyla felsefe, insanın bir özne olarak kuruluşu üstünde durur. İşte söylemi üreten de bu öznedir.

Günümüzde dilbilim çalışmalarında söylem ve metin konusuna ayrıntılı olarak yer verilmektedir. Her iki terim de hem bu alanın bir öğesi durumundadır hem de bu terimler her türlü bilgisel yapının ortak terimi/kavramı durumundadır. Böyle

bir yargı felsefe için de söz konusudur. Emile Benveniste'in bakış açısını çıkış noktası olarak aldıktan sonra her iki terime ilişkin tanım denemelerine göz atmak yerinde olacaktır.

Söylem terimi köken olarak Yunanca "logos"a, Latince "discursus"a dayanıyor.[11] Antikçağda terim, özellikle retorik ve mantık bağlamında kullanılıyor. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*'ne göre söylem: "1. Söz; dilin sözlü ya da yazılı gerçekleşmesi, konuşan bireyin kullanımı. 2. Sözce; bir ya da birçok tümceden oluşan, başı ve sonu olan bildiri. 3. Tümce sınırlarını aşan, tümcelerin birbirine bağlanması açısından ele alınan sözce."[12] Bir başka sözlüğe göre ise söylem: "Tek bir tümceden daha geniş olup özellikle konuşulan dilin sürekli olarak genişlemesini göstermek üzere dilbilim alanında kullanılan terim; fakat bu geniş kavrayış içinde birçok farklı uygulaması oluşabilir. En genel anlamında söylem, dilbilimde baştan kuramsal bir konumu olan davranışsal bir BİRLİK'tir: söylem, bilinebilir herhangi bir olayı kuran sözcelerin topluluğudur."[13] Günümüzde dilbilimin yanı sıra "söylem çözümlemesi" denilen etkinlik de terimle doğrudan doğruya uğraşmaktadır.[14]

Metin terimi/kavramı için ortaya konulan tanım denemelerine gelince: "Dilbilimde, inceleme konusu olan düzlemdeki sözceler bütünü. 2. Kimi kuramlarda F. de Saussure'ün sözü ya da söylem; konuşucunun edimli kıldığı dil (E. Benveniste)."[15] "Yazılı Bir Ortam Olarak Dil: Metin" başlıklı yazısında Janos S. Petöfi konuya ilkin şu sorularla yaklaşır: "Metin denilen şey (i) fizik nitelikli imbilimsel bir nesne mi ya da bağıntısal (nitelikli) imbilimsel bir nesne mi (yani imleyen-imlenen bağıntısının kendini göstermesi mi)? (ii) Tek ortamlı ya da çok ortamlı bir nesne mi? (iii) Bir im dizgesinin öğesi olan bir nesne mi ya da böyle bir dizgenin uygulama alanına ilişkin bir nesne mi? (iv) Tümüyle özerk im nesnesi mi, yoksa kısmen özerk bir

im nesnesi mi? Son olarak bu sorulara (i)-(iv) verilen yanıtlar bağlamında, metinselliğin ölçütleri konusunda neler söylenebilir?"[16] Burada iki soru ayırt edilmektedir. Metin bir yandan imbilimsel bir nesne, bir im nesnesi olarak sorgulanmaktadır; öte yandan da bu sorgulanışla bağlantılı olarak, metinselliğin ölçütlerinin neler olabileceği üstünde durulmaktadır.

Janos S. Petöfi bu sorulara şu yanıtları vermektedir: "(i) Bir metin elle yazılmış ya da basılmış fiziksel görüntüsüyle başat olarak sözel, bağıntısal bir im nesnesidir; (ii) başat olarak sözel bağıntısal bir im nesnesi olan metinde sözlüksel öğeler, başat anlam-taşıyıcı öğelerdir; her ne kadar elle yazılmış ya da basılmış fiziksel görüntüler metin oluşturmanın temel öğeleriyse de olası sesçil görüntüler de dikkate alınmalıdır; (iii) metinler, dil dizgesinin değil, dil kullanımının öğeleridir; (iv) tümüyle özerk metinler ile kısmen özerk metinler arasında fark vardır; (v) aşağıdaki beklentileri karşılaması halinde başat olarak sözel bağıntısal im nesnesi, metinsellik ölçütlerini sağlar: verilmiş ya da varsayılan bildirişim durumunda bu nesne, olgu durumlarının birbirine bağlı (ve bütünlüklü) düzenlenişini açıklar ve verilmiş ya da varsayılan bildirişim işlevini gerçekleştirir; bu nesnenin bağlantılı ve bütüncül sözel bir kuruluşu söz konusudur; burada, bağlantılı ve bütüncül oluşu, verilen nesnenin türüne göre değişebilir."[17] Böylece metin –dışdünyanın gerçekliğini ya da salt bağlantıları imlemek üzere– imbilimsel bir nesne olarak ağırlıklı bir biçimde sözeldir. Metindeki sözlüksel öğeler anlamın taşıyıcılarıdır; ama metin aynı zamanda sesçil de olabilir. Metin, dil dizgesinin kullanılması, edimselleştirilmesi halinde ancak ortaya çıkabilir; imbilimsel bir nesne olarak metin, olgu durumlarını yansıtır. Felsefi bir deyişle, metin ne türden olursa olsun varlık düzlemini yansıtır. Fakat konuya bir dilbilimci olarak eğilen Janos S. Petöfi, düşünsel yönü tam

anlamıyla hesaba katmamış gibi görünmektedir.

Genel eğilim, söylem dendiğinde sözlü ortamın, metin dendiğinde de yazılı ortamın dikkate alındığına ilişkindir.[18] Söylem daha önce de dile getirildiği gibi öznenin ilkin konuşma düzleminde ortaya koyduğu bir ürün; yazıya da dökülebilen söylem, bu yolla öznenin somut varlığını aşabiliyor. Ancak, böyle bir durumda söylemle metin özdeştir sonucuna varılabilir. Bu, seçeneklerden biri; bir diğer seçenekse her ikisini de ayrı yapılar olarak değerlendirmek; ama bu durumda ölçütler ortaya koymak çok zor. Bir başka yol da şu olabilir: Bireysel dil olarak söylem ilk aşamadır; ancak, her söylem metinsel parçalardan oluşur. Bütün bir söylemin, kendi iç tutarlılığını taşıyan metinler toplamından meydana geldiği ileri sürülebilir. Özellikle felsefe bağlamında bu durumu değerlendirmek mümkün görünüyor. Çünkü filozofların söylemleri birçok metinden oluşur. Burada söylemin ölçütü olarak dilsel dışavurumun dışında kavramsal arka plan, söylemin kimi dilbilimcilerin de dediği gibi anlama, anlamsal olana ilişkin derin yapısı dikkate alınıyor.

Öyleyse söylem ile metnin birbirinden farklı yapılar olduğunu ileri sürmek mümkündür: Söylem ilkin somut olarak oluşur; sonradan yazılı hale gelir. Söylemi özne oluşturur; söylem, derin yapısı olan bir kuruluştur; bu derin kuruluş söylemin kavramsal (zihinsel) yanını ortaya koyar; dışdünyanın söylemde ancak imleme alanı olarak yeri vardır. Metin ise, öznesinden büyük ölçüde uzaklaşmış bir yapıdır. Daha dar kapsamlı, maddeleşmiş, yazılı dil bağlamı içinde kalınmak koşuluyla kendisine yaklaşılan bir yapıdır. Söylem daha çok, anlamsal yapıyı yansıtırken, metinde görsel özellikler, fiziksel özellikler daha çok dikkati çekmektedir; söylemi taşıyan metin, günümüzde sanal ortamların da vazgeçilmez aracı durumundadır.

Bu iki terimi/kavramı salt dilbilim bağlamında ele alan

çalışma doğrultularının bir sonucu olarak ortaya çıkan "metindilbilim"le "söylem çözümlemesi" de böyle bir yaklaşıma destek vermektedir. Söylem çözümlemesinde dilsel olanın dışına da çıkılmaktadır; bunun nedeni, imlenenlerin dereceli olarak söylemde yer alıyor olmasıdır. Oysa metindilbilim, dilbilimin bir parçasıdır. Felsefe özellikle söz konusu olduğunda, söylemin bu derin yapısı iyice dikkati çekmektedir. Söylemler, bir öznenin bütünlüklü düşünsel-dilsel ürünleri olarak her zaman farklı yöntemlerle çözümlenmeye yatkın, hatta çözümlenmesi gereken yapılardır. Bu konuda derinleşmek başka türden çalışmaların görevi olmakla birlikte, hiç olmazsa şimdilik, felsefi söylemin ortak yapısal özelliklerine bakmakta yarar vardır. Tam da burada söz edimi, sözeylem terimi/kavramı[19] yardımcı olacaktır. Felsefi söylemde yer alan sözeylemler genel ve biçimsel olarak savlayıcı, daha alt düzeyde ise betimleyici, açıklayıcı, kanıtlayıcı bir yapı içerirler. Bu özellikler felsefi söylemde yer alan dilsel yapının genel, biçimsel özellikleridir; felsefi söylemin içerik olarak imledikleri ise büyük ölçüde ya da çoğun arka plan/art alan göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Bunun nedeni de felsefi söylemin tarihsel öznenin ürünü olmasıdır.

[1] Bu noktada ortaya atılan görüşler ana çizgileriyle şöyle belirtilebilir: Kimi dilbilimciler metni daha çok, fiziksel bir ürün ya da sonuç olarak görmektedirler; söylemi ise etkin, dinamik bir açıklama ve yorumlama süreci olarak değerlendirmektedirler. Kimilerine göre, metin daha yüzeysel bir yapı içerir; buna karşılık söylem ise derin yapı içerir. Başka bir bakış açısına göre ise metin soyut bir yapı olarak, öznesinden kopmuş bir yapı olarak görülmektedir; söylem ise metne karşıt olarak öznesine bağlı, somutluğu öne çıkan bir dil ortamı olarak ele alınmaktadır. Bu çalışma çerçevesinde de sonuncu yaklaşım büyük ölçüde benimsenecektir. [Bu

konuda David Crystal'in *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (Blackwell, Oxford, 1992, s. 350) adlı çalışmasına bakılabilir.]

[2] Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çeviren Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 30.

[3] a.g.e., s. 99.

[4] "Dünyanın fiziksel zamanı tekdüze, sonsuz, çizgisel, istendiği biçimde bölümlenebilen bir süreklilik niteliği taşır." (a.g.e., s. 130.)

[5] "Süredizimsel zamanda, 'zaman' dediğimiz, birer ayrık parça olan olayların dizi olarak düzenlendiği sürekliliktir." (a.g.e., s. 131.)

[6] a.g.e., s. 133.

[7] Söz edimi: *acte de parole, speech act.*

[8] Emile Benveniste, a.g.e., s. 133.

[9] a.g.e., s. 174.

[10] a.g.e., s. 174.

[11] Dr. Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 180.

[12] *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Prof. Dr. Berke Vardar-Nüket Güz-Erdim Öztokat-Osman Senemoğlu-Emel Sözer, ABC Kitabevi, İstanbul-Ankara-İzmir, 1988, s. 188.

[13] *Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Haz. David Crystal, Blackwell, Oxford, 1992, s. 106.

[14] *Söylem Üzerine*, Haz. Prof. Dr. Ahmet Kocaman, Hitit Yayınevi, Ankara, 1996, s. 2.

[15] *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 42. Ayrıca John Lyons'ın şu görüşleri de dikkat çekicidir: "Günlük İngilizcede 'sözce' sözcüğü genel olarak konuşulan dili ('söylem' ve 'karşılıklı konuşma'yı) göstermek üzere kullanılır. Metin sözcüğü ise, tersine, genel olarak yazılı dili göstermek üzere kullanılır", *Linguistics Semantics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 34.

[16] Janos S. Petöfi, "Language as a Written Medium: Text", *An Encyclopaedia of Language*, Haz. N.E. Collinge, Routledge, Londra-New York, 1990, s. 207.

[17] a.g.e., s. 209.

[18] Bu konuda ayrıca bkz. Mustafa Aksan-Yeşim Aksan, "Metin Kavramı

ve Tanımlar", *Dilbilim Araştırmaları 1991*, Hitit Yayınevi, Ankara, 1991, ss. 90-104.

[19] "Filozof John L. Austin'in (1911-60) çalışmasından [*How to do Things with Words?*, Oxford University Press, Londra, 1962, Türkçe çeviri: *Söylemek ve Yapmak, Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri*, Çeviren R. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009 – B.Ç.] türetilmiş olan ve şimdi ise dilbilimde, kişiler arasındaki bildirişimde konuşucunun ve dinleyicinin davranışıyla ilgili olarak SÖZCELERİN rolünü çözümleyen kuramı göstermek üzere yaygın bir biçimde kullanılan bir terim." (David Crystal, a.g.e., s. 323.) Bu yapıtta belirlenen söz edimleri, yol göstericiler, görevlendiriciler, duygu belirticiler, bildiriciler, temsil ediciler olarak özetlenebilir.

FELSEFE BAĞLAMINDA SÖYLEM-METİN İLİŞKİSİ

Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*[1] adlı yapıtında şöyle der: "Hiçbir metin, anlamını yalnız kendi başına kazanmaz. Bir Kafka öyküsünün anlamı, içinde bulunduğu yazınsal bağlam ile, Kafka'nın bütün yapıtlarındaki bakışın, düşüncenin ışığında aydınlanır. Söz konusu yazınsal bağlam da, hem eşzamanlı hem de ardzamanlı yazınsal ilişkilerin gözetilmesiyle oluşur. Bir Yunus şiiri için, bir Shakespeare oyunu için de durum aynıdır."[2] Edebi ya da yazınsal olan değil de felsefi olan söz konusu olduğunda durum ne olacaktır? Yukarıdaki alıntıyı felsefeye uyarlama bizi ne gibi sonuçlara götürür? Şöyle diyebiliriz: "Hiçbir metin, anlamını yalnız kendi başına kazanmaz. Bir Platon metninin anlamı, içinde bulunduğu felsefi bağlam ile, Platon'un bütün yapıtlarındaki bakışın, düşüncenin ışığında aydınlanır. Söz konusu felsefi bağlam da hem eşzamanlı hem de artzamanlı felsefi ilişkilerin gözetilmesiyle oluşur."[3] Bu iki genel bağlamı birbirinden ayırt eden, metinlere ilişkin olarak dile getirilen "yazınsal" ve "felsefi" nitelemeleridir.

Her iki durumda da birbirinden incelikli bir biçimde ayırt edilmesi gereken noktalar nelerdir? "Metin", "yazınsal" ya da "felsefi bağlam", "yazınsal" ya da "felsefi ilişki", "düşüncenin ışığı", "eşzamanlı", "artzamanlı", "yazar" [4] Yine burada metin ve bağlılaşığı durumundaki kavramlar, ilk örnekte edebi oluş ya da yazınsallık açısından; ikincisinde de bir uyarlama sonucu

felsefe açısından belirginleştirilmiştir. Ayrıca yukarıdaki alıntının özgün biçiminde kalkış noktası olarak "anlam"dan söz edildiğine göre –anlamın bir bakıma gerçekleştiricisi olarak gücül olmakla birlikte– anlayan, tarihselliği en belirgin niteliği olan özneye de dolaylı olarak yer veriliyor demektir. Özellikle metne yansıyan zamansallık öğesi, yine yaratıcısı ve alımlayıcısıyla bağlantılıdır.

Üretici özne ile alımlayıcı öznenin ürünü olan dilsel bağlam ya da dilsel bir başvuru noktası olan genel olarak metin, özel olarak da felsefe metni, her şeyden yalıtılmış bir gerçeklik değildir. Gerek oluşturulmasında, gerek alımlanmasında, anlamlandırılmasında, bir bakıma yeniden yaratılmasında, yeniden üretilmesinde, kendine yeten bir birim değildir metin. Bu durumun daha iyi bir biçimde anlaşılabilmesi için metnin diğer birimlerle olan bağlantısının gösterilmesi gerekmektedir. Bu birimler, yukarıda da söylendiği gibi, "bağlam", "ilişki" kavramlarında belirir. Bu kavramlara ek olarak özellikle de "söylem" kavramının ele alınması söz konusudur. İşte bütün bu birimler felsefe bağlamında incelenecektir. Öyleyse asıl soru şudur: Felsefe bağlamında "metin" ve "söylem" ne anlama gelmektedir? Bu iki yapının ilişkisi herhangi bir felsefe ürününü anlamada ne gibi işlevler üstlenmektedir? Bir başka deyişle metin ve söylem konusundaki genel yaklaşımlar felsefe bağlamına nasıl taşınabilir? Öyleyse metin ile söylem arasındaki ilişkiyi kısaca da olsa ele almak gerekmektedir. Bu ilişki konusunda ileri sürülen temel savlar nelerdir?

Bu konuda yapılan çalışmalar oldukça geniş bir literatür oluşturmaktadır. Daha önce bir başka yazıda[5] daha ayrıntılı olarak aktardığım bir görüşü burada kısaca anmakla yetineceğim: "Metinler, dil dizgesinin değil, dil kullanımının öğeleridir tümüyle özerk metinler ile kısmen özerk metinler arasında

fark vardır."[6] Biraz önce belirtilen yazıda da üstünde durulduğu gibi, "Metin; dil dizgesinin kullanılması, edimselleştirilmesi halinde ancak ortaya çıkabilir; imbilimsel bir nesne olarak metin, olgu durumlarını yansıtır."[7] Böyle bir yaklaşımda, temelde bir dil olarak metnin özellikle işlevselliği öne çıkarılmaktadır. Metnin şu ya da bu şekilde kuruluşunu sağlayan da, daha baştan, dil dizgesinin işlevsel yönüdür, edimselliğidir; dil dizgesinin bireysel özne tarafından kullanılmasıdır.

Metin/metinler söylemin parçalarıdır. Bir başka deyişle, söylemin parçaları, yapıtaşları olarak beliren metinler, oluşmakta olan söylemin, bizzat o yazarın söyleminin ve aynı zamanda hangi söylemsel türe aitse, işte o türün bağlı olduğu geleneklerin içinde yerini alır. Ama öte yandan, var olan söylem bu geleneklerin belirlenmesinde –belki de zamanla– dönüşmesinde büyük önem taşır. İleri sürülen savları daha ayrıntılı olarak şöyle sıralayabiliriz:

– Metin/metinler, söylemi oluştururlar.

– Oluşan her söylem, benzerleriyle ilişki içinde, bağlı olduğu alanın genel söylemini meydana getirir.

– Söylem böylece, metnin bağlamını oluşturur.

– Her bir söylem, ancak tarihsel öznenin ürünü olan diğer söylemlerle ilişkileri içinde anlaşılabilir. Öyleyse her bir metin/metinler bütünü olarak söylem, dilsel olanın içinde anlaşılabilir. Ancak, böyle bir usavurmanın ardındaki felsefi yaklaşımın da hesabını vermek, bir zorunluluk olarak görünmektedir.

Burada sergilenen temel felsefi tutuma göre, herhangi bir şeyin var olması, düşünülmesi, dile getirilmesi genel bir çerçeve olarak birbirinden titizlikle ayırt edilmesi gereken düzlemlerdir. Asıl varoluş ise dile getirilmeyle bağlantılı kılınmaktadır. Biraz daha ayrıntılı bir belirlemeyle: özne açısından dile getirme, nesne açısından dile getirilme, asıl var olmayı sağlayan temel-

lerdir. Bu türden bir yaklaşımda, genel ya da yansız anlamıyla varolan, bir özne-nesne gerilimi içinde asıl varlığına kavuşturulmaktadır. Öznelerarası ilişkinin ağırlıklı olarak dilsel nitelik taşıyor olması da böyle bir ileri sürüşü güçlendirmektedir.

Hesaba katılması gereken bir başka yön de burada, felsefenin ikili yapısıdır. Çünkü felsefe, genel olarak metin, söylem kavramlarının ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin/ilişkilerin nasıl olduğunu ortaya çıkarmaya çalışırken, kendisini de bu yönden anlama çabası içine girmektedir. Tam da bu noktada dilbilim, imbilim ve felsefenin sınırlarının çizilmesi gerçekten büyük önem taşımaktadır. Ancak, sınır çizme işini hangi zihinsel/dilsel etkinlik gerçekleştirecektir? Örneğin, imbilim mi bu işi üstlenecektir? İmbilim aynı zamanda burada en genel bilim olma amacında mıdır sorusu sorulabileceği gibi, artık bundan böyle imbilim ya da felsefe mi denilecektir? Bir kez daha sormalıyız: Sınırları hangi zihinsel/dilsel etkinlik çizecektir? Felsefenin bu işi üstlenmesi gerektiği savı, yukarıda sergilenen felsefe kavrayışıyla da tutarlı gibi görünmektedir. Felsefe, çeşitli düzlemlerdeki varolanlararası ilişkileri ortaya koymaya çalıştığına göre ve her türlü im ya da gösterge de bir tür varolan olduğuna göre, imlerarası ilişkiyi yine felsefe inceleyecektir. Bu bağlamda, bilim kuramı (epistemoloji) olarak felsefe, imbilimi de kendine konu edinebilecektir.

Son çeyrek yüzyılda yapılan bazı çalışmalar, dilsel olanın –özellikle– sınırlarını çizerken, imbilimin bu işi üstlenmesi gereği üstünde durmakta, dolayısıyla, felsefeyi de böyle bir çalışmanın kapsamı içine almaktadır. Örneğin, Charles Morris, *Writings on the General Theory of Signs*[8] başlıklı yapıtında böyle bir sınır çizme işine girişmektedir. Yazar, bu amaçla yapıtın "İmler, Dil ve Davranış" başlıklı ikinci bölümünde söylem türlerini ele alarak, söylemleri birbirinden ayırmada "kullanım" ve "kip" ol-

mak üzere iki ölçüt belirler. Ona göre kullanım bakımından söylemler bilgi verici (*informative*), değerlendirici (*valuative*), uyarıcı (*incitive*), dizgeci (*systemic*); kip bakımından da belirleyici (*designative*), değer biçici (*appraisive*), kuralcı/buyurucu (*prescriptive*), biçimlendirici (*formative*) olarak birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu iki ana eksenin öğelerini oluşturan her bir belirlemenin birbirleriyle buluşmaları sonucu da söylem türleri belirmektedir. Böylece kullanım ve kip olarak saptanan ortak ölçütlere göre, temel on altı söylem türü ortaya çıkmaktadır.[9] Belirlenen söylem türleri arasında felsefe yer almamaktadır. Çünkü ona göre, "'Felsefi' terimi bir söylem türünü ya da türlerini belirlemeyebilir fakat belki genelliği ve kapsayıcılığı oranında herhangi bir söyleme uygulanabilir; felsefenin dili kozmolojik denilen söylem gibi ya da metafizik denilen söylem gibi tek bir söylem türü olabilir; imbilimin diliyle ya da bu dilin bir kısmıyla (mantıkla olduğu gibi) özdeşleşebilir; son olarak da en geniş anlaşılabilirliği içinde dizgeci imler kullanımına bağlı olanlar gibi bir söylem türü öbeğine uygulanabilir."[10] İşte Morris de bu son seçeneği dikkate alacaktır.

Ancak, felsefi söylemi, felsefenin bir bakıma en temel işlevi olarak görülebilecek bir noktadan ele almak gerekmektedir. Bu da "biçim" kavramında somutlaşır. Çünkü felsefe, var olma düzlemi açısından sadece tekillikler içinde ortaya çıkan her bir varolanın ortak bileşeni olarak beliren biçimlerin peşinde olan, bunları ortaya çıkarmaya çalışan bir etkinliktir. Bu nedenle felsefenin, biçime önem veren, biçimleri ortaya çıkarmaya çalışan bir söylem olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir belirleme, felsefi söylemi kendisi yapan en temel yönü açığa çıkarır.

Approaches to Discourse[11] adlı yapıtında Deborah Schiffrin, son derece kapsamlı bir biçimde söylem konusunu ele alır. Ona göre bu konuya tek bir bakış açısıyla yaklaşmak olanak-

sızdır; bu nedenle birbirinden farklı yaklaşımlara gereksinim vardır. Bu yaklaşımlar hangi noktalarda işlevsel olacaklardır? Schiffrin, bizi birçok kavram çifti üstüne düşünmeye davet eder. Nelerdir bu kavram çiftleri? Yapı-işlev, metin-bağlam, söylem-iletişim. Felsefi söylem de içinde olmak üzere söylemleri birbirinden ayırmada ne türden ölçütler söz konusu edilebilir? Bu soruya Schiffrin, yapı ve işlev kavramlarını –özellikle– göz önüne alarak yanıt aramaktadır.

Morris'in kip ve kullanım kavramı ile Schiffrin'in yapı ve işlev kavramı, söylemleri birbirinden ayırmada birer ölçüt olarak görülebilir. Ayrıca kip (Morris) ve yapı (Schiffrin), kullanım (Morris) ve işlev (Schiffrin) birlikte düşünülemez mi? Felsefi metin/söylem nasıl bir yapı sunar; biçimsel, kipsel özellikleri nelerdir? Felsefi metnin/söylemin işlevi, kullanımsal niteliği nedir? Felsefeyi, felsefi söylemi bu yönleriyle incelemek dilbilimin ya da imbilimin işi midir; yoksa felsefe, yapısı gereği böyle bir işi bizzat kendisi mi üstlenmek zorundadır? –Hatta üstlenebilir mi?– Ayrıca felsefe kendine yönelik böyle bir inceleme işini, diğer söylemler için de yapmak durumunda değil midir? Bir başka deyişle, söylem çözümlemesi yalnızca dilbilimin ve eleştiri kuramlarının alanına giren bir çalışma biçimi midir? Şöyle bir soru daha sorabiliriz: Söylem çözümlemesi, dilbilime ve eleştiri kuramlarına bağlı olarak mı etkinlik alanını belirler; felsefenin de benzer bir işlevi yüklendiği ileri sürülemez mi? Yine bu sorular bağlamında şöyle bir soru daha gündeme alınabilir: Bütün bu konuları imbilim mi ele alır? İmbilim felsefenin yerine mi geçmek istemektedir günümüzde? Burada sergilenen anlayış, salt dilsel bağlamın –dilsel imlerin– alanı içinde kalınarak konuya yaklaşmanın içereceği zorluklarla ilgilidir. Felsefe böyle bir etkinliği salt dilsel imlerin alanı içinde kalarak değil, imlerin dışsal ve düşünsel çerçevedeki imlemlerini dikkate ala-

rak gerçekleştirir. Felsefe alanlararası bir etkinlik olduğundan, kendi de içinde olmak üzere, herhangi bir söylemi konusu, konuya bakışı ve dilsel nitelikleri bakımından inceler. Felsefe böyle bir incelemeyi bizzat kendisi için de gerçekleştirebilir.

Felsefenin biraz önce de sezdirildiği gibi, yapı olarak, kipsel olarak tümel, biçimsel, ilişkisel olduğu ileri sürülebilir; felsefeyi bu noktada, ortak paydaları öne çıkarmaya yönelik bir oluşum içinde görmek olanaklıdır. Tümel, biçimsel, ilişkisel oluş nerede kendini somutlaştırır? Bütün bu yapısal durumun belli bir işlevsellikte ortaya çıkması bir zorunluluktur.[12] İşte bu noktada, felsefenin bu yapısal özelliklerinin, dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkileri belirlemekte belli bir "kullanım"a ulaştığını, işlevsellik kazandığını ileri sürmek olanaklı gibi görünmektedir.[13]

Bütün bu nitelikleri nasıl kavrayabiliriz? Felsefi metnin ya da söylemin özelliklerini saptayabilmek için ne türden kuramsal bir yaklaşım benimsemek yerinde olabilir? Felsefi metni ve ardından da içinde yer aldığı söylemi, "söz edimi kuramı"[14] çerçevesinde ele almak mümkün gibi görünmektedir. Bu, aynı zamanda felsefenin çeşitli tarihsel dönüşüm noktalarını –belki burada gelişme, evrim kavramları kullanılabilir– anlamayı da sağlayabilecektir. Felsefi söyleme bu bakımdan yaklaşıldığında, bu söylemin "eleştirici", "savlayıcı", "betimleyici/açıklayıcı", "kanıtlayıcı" olduğu ileri sürülebilir. Felsefi söylemin soru sorucu, sorgulayıcı oluşu da kuşkusuz, hesaba katılmalıdır. Hatta tam da burada şöyle denilebilir: Felsefi söylem ana çizgilerle tam da zamansallığa bağlı olmaksızın belirlenmiş soruları sormanın ve yanıtlamanın peşindedir; bir yanıtlar toplamı da olan felsefe, yanıtlar açısından belki zaman öğesine bağlıdır. Çünkü felsefi söylem, tarihsel öznenin ürünüdür; sorular zamanaşırı, yanıtlar ise zamansaldır. Felsefi söylemi belirleme ça-

baları içinde de en çok bu nokta üstünde durulmuştur.

Felsefi söylemde, yapı/kip ile işlev/kullanım bağlamı; eleştirme, savlama, betimleme/açıklama, kanıtlama türünden edimlerde gerçekleşir. Bu edimlerin gerçekleşmesinde tarihsel bağlam bir bakıma genel çerçeveyi çizmektedir. Filozof, tarihsel özne olarak, bir başka filozofun (tarihsel öznenin) dışdünya-düşünme-dil ilişkilerini sorunlaştırır, eleştirir; ardından kendi savlarını, ileri sürüşlerini önermeler halinde ortaya koyar. Sergilenen bu önermeler, başka bilgi kaynaklarıyla da pekiştirilir, beslenir. Bu türden bir oluşum aynı zamanda, açıklama/kanıtlama edimini de içermektedir. Böyle bir etkinliği belirlemek temelde yine felsefenin işi olmaktadır. Felsefe, bütün bu çalışmaların sınırlarını çizen bir etkinlik, ama aynı zamanda kendi sınırlarını da çizen bir etkinlik olarak görünmektedir. Bu işi ne dilbilim ne de imbilim kendi başlarına yapabilirler; çünkü dilbilim sadece dil dolayımında kalırken, imbilim de bir bakıma dışdünya bağlamını dikkate alıp bu bağlam içinde kaldığı içindir ki, imbilim felsefeyi de içerecek açıklamaları ortaya koyamaz. Felsefe, işlevini alanlararası bir bağlamda gerçekleştirdiği için kuşatıcıdır ve temel bir etkinlik alanıdır. Felsefe, olsa olsa, içinde dilbilimin ve imbilimin de bulunduğu diğer etkinliklerden beslenebilir. Felsefe, biraz daha somut bir belirlemeyle, bir epistemoloji olarak da aynı zamanda bu bilimlerin işlevini/kullanımını, yapısını/kipsel, biçimsel özelliklerini anlamaya çalışır. Ancak, epistemolojinin ardında belirgin bir biçimde ya da daha örtük biçimde belli bir ontolojinin varlığından da söz edilebilir. Hatta bazı düşünsel çabaların salt bu yönü anlamaya ilişkin olduğu da ileri sürülebilir. Bu son noktayı başka bir çalışmada kapsamlı olarak ele almak üzere, şimdilik sadece, metin/söylem bağlamında ileri sürülenleri Platon'un *Kratylos* diyaloğuyla somut bir biçimde göstermeye çalışalım:

Metin: Platon'un diyaloğu *Kratylos*. (Tarihsel özne olarak hemen filozofun adını anmak gerekiyor.)

Metnin bağlamı: Platon'un söylemi.

Metnin yapısı, biçimsel niteliği: Diyalog.

Metnin işlevi, kullanımsal yönü: Bir yandan, dil-dışdünya ilişkisi, öte yandan da düşünme-dil ilişkisi belirleniyor. Böylelikle, biçimleyici/dizgeci yön ortaya çıkıyor.

Söz edimi kuramı açısından diyaloğun yapısı: Eleştirici, savlayıcı, betimleyici/açıklayıcı, kanıtlayıcı.

Eleştirici: 1. Dile ilişkin belirlemelerde, dilin bir uzlaşım sonucu oluştuğu görüşüne ilişkin eleştiri. 2. Tüm adların doğru olduğuna ilişkin eleştiri.

Savlayıcı: 1. Dil uzlaşımsal değildir. 2. Ad (dil) nesnenin ancak özü bilindiğinde doğru olur; öyleyse nesnenin özünü bilemeyen, onun adını da doğru koyamaz. 3. Salt ad nesneyi bilmeyi sağlamaz.

Betimleyici/açıklayıcı: Dil-dışdünya arasındaki ilişkiler; dil-düşünme ilişkileri, (genel Platon söylemi bağlamında) idealar kuramına dayalı olarak betimlenmektedir/açıklanmaktadır. Tüm savlar, Platon'un söyleminin ana nitelikleri çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Bu savları betimlemenin/açıklamanın ortak bağlamı, Platon'un söylemidir.

Kanıtlayıcı: Dil düzleminde yer alan adlar, varolanın özüne uygun olmalıdır. Burada Platon artık, salt bu metnin akışı içinde kalarak kanıtlama işlemlerini gerçekleştiremez; mutlaka metnin bağlamı olan kendi söylemine yönelmek zorundadır. Filozofun (Platon'un) son amacı da kendi tutarlılığını, karşıtlarının tutarsızlığını ortaya koymak, kanıtlamak olacaktır.

[1] Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1979.

[2] a.g.e., s. 32.

[3] Bir önceki alıntının felsefe bağlamına uyarlanması.

[4] Metni yaratan özne; felsefe söz konusu olduğunda filozof/yazar; her bir yazar ya da filozof/yazar, özne terimi altında ortak, paylaşılabilir genel nitelikleriyle belirlenebilir. Metni/söylemi yazma bağlamında üreten özne ile metni/söylemi okuyup anlama bağlamında yeniden üreten özne kavramı burada temel taşıyıcı öğeyi oluşturmaktadır. Bu edimleri gerçeklik planına geçiren insanın, tekil varolanın paylaşılabilir durumunu ortaya koymak üzere oluşturulmuş bir kavramdır burada özne: Düşünme eyleminin ve konuşma/yazma eyleminin bunun bağlılaşığı olarak, düşünme ve okuma/anlama eyleminin asıl taşıyıcısı olarak özne.

[5] Bkz. bu kitapta, "Felsefe Açısından Söylem ve Metin"

[6] Yukarıda adı geçen bildiride Janos S. Petöfi'den aktarılan görüş: "Language as a Written Medium: Text", *An Encyclopaedia of Language*, Haz. N.E. Collinge, Routledge, Londra-New York, 1990, s. 209.

[7] Bkz. bu kitapta, "Felsefe Açısından Söylem ve Metin"

[8] Charles Morris, *Writings on the Theory of Signs*, Mouton, The Hague-Paris, 1971.

[9] a.g.e., s. 205.

[10] a.g.e., s. 316.

[11] Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1994.

[12] "İşlev"-"kullanım", "yapı"-"kip" kavram çiftlerini burada biraz daha açık kılmak gerekiyor. Genel olarak felsefe, kullanım bağlamında "dizgeci", kip bağlamında "biçimlendirici" olarak görünüyor.

[13] *Felsefi Söylem Nedir?* adlı yapıtta (Betül Çotuksöken, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000) konu ele alınmıştır. Charles Morris'in belirlemelerini de hesaba katarak şöyle denilebilir: Felsefede dışdünya-düşünme-dil ilişkileri: Bilgilendirici-dizgeci (işlev/kullanım); belirleyici-değer biçici (yapı/kip) bakımından ele alınmaktadır. Ayrıca tek tek felsefi söylemlerin, bilgilendirici-biçimlendirici, dizgeci-biçimlendirici/belirleyici/değer biçici nitelikler gösterdiği de ileri sürülebilir.

[14] "Söz edimi kuramı" Platon'a kadar geri götürülebilir. Bu ileri sürüş, *Kratylos* diyaloğu (387 b) bağlamında yeniden gündeme getirilmelidir.

DİLİN GERÇEKLEŞMESİ OLARAK SÖYLEM VE FELSEFE

"Felsefe Açısından Söylem ve Metin"[1] ile "Felsefe Bağlamında Söylem Metin İlişkisi"[2] başlıklı yazılarda "felsefe", "söylem" ve "metin" kavramları ilişkilendirilmeye çalışılmıştı. *Felsefi Söylem Nedir?*[3] adlı yapıtın ana izleği de felsefenin bir "söylem" olarak kuruluşuna ilişkindi.

Yukarıda anılan çalışmalarda bir söylem olarak felsefe, büyük ölçüde yaratıcısı olan dilsel özne açısından ele alınmıştı. Ancak, bu türden bir yaklaşımın da ötesinde, dilsel öznenin, dil öznesinin aynı zamanda tarihsel bir özne olduğu da hesaba katılarak, bu kez –böyle bir öznenin ürünü olarak– felsefenin kuruluşunu öznelerarası bir ilişki biçimi olarak da ele almak gerekli gibi görünüyor. Bu amacı gerçekleştirmenin temelde felsefi söylemi, başka özneleri de etkileyebilen, hatta etkileyen bir söz edimi, söz eylemi olarak belirlemekle bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Öyleyse, bu sonuca ulaşmanın temel dayanaklarını sıralamanın büyük önem taşıyacağı açıktır. Tam da bu noktada felsefe de dilin bir tür gerçekleşmesi olduğuna göre, her şeyden önce, dile ilişkin çalışmalara yönelmek ve bu çalışmaları felsefe bağlamında verimlendirmek gerekmektedir.

Genel bir deyişle dile ilişkin çalışmaların öteden beri farklı başlıklar altında gerçekleştirildiği bilinmektedir. Antikçağda dilbilgisi, mantık, retorik çalışmaları; ortaçağda hem bir öğretim hem de bir araştırma alanı olarak beliren yedi özgür sanatın sözel yanı olan "trivium"; daha sonraki yüzyıllarda beliren

filoloji çalışmaları ve son olarak yüzyılımızda ağırlık kazanan dilbilim araştırmaları, dilin her zaman gündemde yer alan bir konu olduğuna tanıklık ediyor. Böyle bir saptama, dille ilgili tüm çalışmaların aynı zamanda felsefi nitelikli atılımlarla da yer yer büyük bağlantılar içinde olduğunu gözler önüne seriyor.

Özellikle yüzyılımızda ortaya çıkan ve ağırlık kazanan dilbilim çalışmalarında beliren görüşler, konu üstüne düşünenleri daha önceki dönemlerde temelleri atılan felsefe çalışmalarına götürüyor. Dilbilimcilerin, düşüncelerini sıralarken, açığa çıkarırken zaman zaman açık seçik bir biçimde dile getirmeseler de örtük olarak ileri sürdükleri temel savlar, araştırmayı –onlar için de– ister istemez felsefe bağlamına taşıyor. Bir bakıma dilbilimcilerin varlığa, varolana, insanın (öznenin) düşünme yetisine ilişkin dolaylı saptamaları ya da önvarsayımları, onları doğrudan olmasa da felsefe dünyasının içine sokuyor. Başka bir deyişle, bir varolan olarak dilin yapısı, dilbilimcileri felsefe dünyasına girme ya da felsefede olup bitenlerden haberdar olma konusunda kışkırtıyor.

Önvarsayım niteliğini taşıyan bu belirlemelerden sonra burada, Ferdinand de Saussure'ün bir dilbilimci olarak ortaya koyduğu çığır açıcı düşünceler Aristotelesçi gelenek içinde konumlandırılmaya çalışılacak ve Saussure'ün dilbilim-dil felsefesi bağlamında daha sonraları verimlendirilen çalışmalarının felsefi söylemi anlamaya yönelik tutumlara sağlayabileceği katkı/katkılar üstünde durulacaktır.

Aristoteles'in, felsefe tarihine armağan ettiği en önemli görüşlerinden biri, var olma biçimlerine ilişkin yaklaşımlarını içeren görüşüdür. Metafiziğinde ağırlıklı bir biçimde yer alan "dynamis"-"energeia" kavram ikilisi, çeşitli kuşatımlarıyla doğal dili anlamada işlevsel olabilir.

Aristoteles, gizilgüç ya da gücül (*dynamis*) olduğunu dü-

şündüğü yapıların insan bağlamında, ya duyular gibi doğuştan olduğunu, ya flüt çalma becerisini göstermede olduğu gibi alışkanlıktan kaynaklandığını ya da örneğin sanatsal yeteneklerde olduğu gibi çalışmayla, öğrenmeyle kazanıldığını ileri sürer.[4] Edim halinde (*energeia*) olan ise insan dünyası söz konusu olduğunda yetilerin, yeteneklerin bireylerce etkin kılınmasıdır. Aristoteles'in bizzat vermiş olduğu örneklerden yola çıkarak şöyle denilebilir: Bina yapan varlığın, bina yapma yetisine sahip olan varlığa göre, uyanık olanın uyuyana göre, gören varlığın gözleri kapalı olan, fakat görme gücüne sahip olana göre sergiledikleri durumlarda olduğu gibi.[5]

Aristoteles'in somut örneklerden yola çıkarak ortaya koydukları, dil-insan ilişkisi bağlamında verimlendirilebilir. Birey insan söz, söylem ya da söz edimi, söz eylemi olarak dili gerçekleştirir; işte bu, edimsel olana karşılık gelmektedir. Ancak, insan konuşmasa da konuşma, söz söyleme yetisine sahip olan bir varlıktır. Bu onun aynı zamanda türsel olarak sahip olduğu bir özniteliktir. Saussure'ün, dilbilimi bağımsız bir çalışma alanı yapmaya çabalarken belirlediği kavramlar buradaki açıklamalara denk düşmektedir. Türe özgü olan, Aristotelesçi söyleme uygun olarak tümel olan, bireysel olanda ancak varlık kazanmaktadır. Varoluş bakımından tek olan insan, türünün temsilcisi olarak ilkin dil yetisine sahip olan, yine bir topluluğun üyesi olarak dili olan bir varlıktır. Birinci durumda insan, türüyle bağlantılı olarak gücül olana –dil yetisine– sahiptir; ikincisinde ise başkalarıyla ilişkisi dikkate alındığında, gücüllüğü yine dikkati çeken bir yapı olarak dile sahiptir. Söze ya da söyleme sahip oluşu, onun doğrudan doğruya edimsel yönüne ilişkindir, onu etkin kılandır. Edimsel varoluşun ardında ilkin dil, sonra da dil yetisi yer almaktadır. Öte yandan da edimsel olan önceliğe sahiptir, sunuluş bakımından; ancak çözümle-

meler sonucunda dile ve dil yetisine ulaşılmaktadır. Birinci töz olarak, bireysel varlık olarak insan, dili gerçekleştirir; bu gerçekleşen de söz ya da söylemdir artık. Burada açık bir biçimde görüldüğü gibi, Ferdinand de Saussure'ün kavramları olan "dil yetisi"[6] ile "söz"[7] kavramını Aristoteles'in görüşüyle bağlantılı kılmak mümkündür. Dili, toplumsal varlıklar olarak bireyler taşır; dil, bireylerde "söz" ya da "söylem" olarak gerçekleşir. Başka bir deyişle, her tek insan, insan türünün ve topluluğunun üyesi olarak söylem oluşturma yetisini –gücül olarak– taşımaktadır. Ancak, bu yetiyi tek insan ya da özne her ne kadar bireysel olarak edimselleştiriyorsa da bireylerin ortak söylem bağlamları doğal dil denilen yapıyı –kuşkusuz, soyut bir biçimde– oluşturmaktadır. Dil ya da buradaki sınırlı kullanımıyla doğal dil, insanların bir arada yaşamalarından doğan, topluluğa, topluma karşılık gelendir.

Aristoteles'in *Peri hermeneias*'ta yaptığı değerlendirme, böyle bir saptamayı güçlendirecek niteliktedir: "Ses aracılığıyla yayılan titreşimler ruh durumlarının simgeleridir ve yazılı sözcükler sesle yayılan sözcüklerin simgeleridir. Ruh durumlarının imgeleri oldukları şeylerin özdeş olması gibi, bu ifadelerin de imleri oldukları ruh durumlarının herkeste özdeş olmasına karşın hem yazı bütün insanlarda aynı değildir hem de konuşulan sözcükler aynı değildir."[8] Yazılı ve sözlü ortam olarak edimsel nitelik taşıyan söylem, her bir tekte bir diğeriyle örtüşemeyecek derecede farklılık içermektedir; öte yandan teklerin, içinde yer aldıkları topluluk da dikkate alındığında farklılıklar bu kez, gücül olarak söz konusudur. Ancak, bireyler arasındaki ortaklık, zihinsel yapıda, kimi filozoflara göre zihinsel nitelikli dilde ortaya çıkmaktadır. Üstelik herkesin gözü önündeki dünya, nesneler alanı, ne ise o olarak varlığını sürdürmektedir.

Zihin dili deyişini en belirgin biçimde söz konusu edenler-

den biri de Guillelmus de Ockham'dır. "Terim" kavramıyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmelerde Guillelmus de Ockham, terimi; zihinsel, yazılı ve sözlü olmak üzere üçe ayırmaktadır: "Yazılı terim, maddesel herhangi bir şey hakkında kaydedilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan gözüyle görülebilme özelliği vardır. Sesletilen terim, yüksek sesle ifade edilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan kulağıyla işitilebilme özelliği vardır. Kavramsal terim ise, doğal olarak herhangi bir şeyi gösteren ya da belirtilen ruh izlenimidir (yönelim-*intentio*); zihinsel bir önermenin bir bölümü olabilir; böyle bir önermede, bu önermenin gösterdiği şey hakkında bir varsayması, bir tahmini söz konusudur. Bu nedenle, kavramsal terimler ve onlardan oluşan önermeler, *De Trinitate*'nin 15. bölümünde yer aldığı gibi Augustinus'a göre, hiçbir şekilde dile özgü olmayan zihinsel sözcüklerden oluşmuşlardır (R.L., T. 42. 1047). Onlar sadece anlama gücünde (*intellectus*) yer alırlar ve onların yüksek sesle ifade edilen bir varlıkları yoktur, her ne kadar onlara im (gösterge) olarak bağlı olan sesletilen sözcükler yüksek sesle söylenebiliyorsa da."[9] Burada da yine Aristotelesçi geleneğin izleri görülmektedir; kavramsal, zihinsel yön herkeste ortaktır; bu, belli bir dile özgü olmayandır. Yazılı ya da sözlü terimse her bir bireyde başka yapıda olabilir. Zihinsel olanın ya da anlama yetisine ilişkin olanın bütün insanlarda ortak olarak bulunduğu düşüncesi, hemen her dönemde kendine temsilci bulmuştur; örneğin ortaçağdaki spekülatif dilbilgisi çalışmaları da yine böyle bir görüşü temele almaktadır.

Günümüzde söz konusu olan birçok yaklaşım biçimini anlamak için yeniden Saussure'ün terminolojisine ilişkin anıştırmalarda bulunmak ya da o terminolojiyle iş görmek yararlı olacaktır. Dil yetisi varlıkça bir bakıma türe özgü olanı imlerken; dil topluma, topluluğa ilişkin olanı, söz ya da söylem ise

tümüyle bireye ilişkin olanı imler. Söylemi üreten bireydir, dilsel öznedir; her söylemin bireysel taşıyıcısı vardır.[10]

Saussure dil konusunu açığa çıkarmak üzere "dil yetisi", "dil", "söz" üçlü ayırımını yaparken, Noam Chomsky benzer durumları imlemek üzere "edinç" ve "edim" terimlerine/kavramlarına yer verir. John Lyons'ın belirlemesine göre, "dil" ve "söz" teknik anlamda Saussure tarafından (1916) kullanılmış terimlerdir; "edinç" ve "edim" terimleri ise teknik terimler olarak dilbilime Chomsky tarafından (1965) sokulmuşlardır.[11] Yine Lyons'a göre: "İki Fransızca sözcük [dil yetisi –*langage*– ve dil –*langue*– sözcükleri – B.Ç.] birbirinden, dilbilgisel ve anlambilimsel olarak birçok yönden farklıdır. (i) 'dil' (langue), 'dil yetisi'yle (langage) karşıtlık içinde her zaman sayılabilir bir ad olarak kullanılır; (ii) 'dil' (langue), doğal diller olarak genel bir biçimde dile getirileni ifade eder ve 'dil yetisi'nden (langage) farklı olarak, aslında (a) mantıkçıların, matematikçilerin ve bilgisayar bilimcilerinin yapay, biçimsel (yani doğal olmayan) dillerini; (b) yaygın bir biçimde beden dili denilen yapılarda olduğu gibi dildışı ya da dilötesi türünden iletişim dizgelerini ya da (c) insansal olmayan iletişim dizgelerini göstermek üzere kullanılmaz."[12]

Dil ile söz arasındaki en temelli ayrıma gelince, Lyons'a göre bu ayrım şöyle gösterilebilir: temel ayrım, bir dizge (dilbilgisel kurallar kümesi ile bir sözcük hazinesi içeren) ile dizgenin (kullanılmasının) ürünleri arasında yer almaktadır."[13]

Saussure ile Chomsky arasındaki ayrıma gelince: "Edinçle (daha tam olarak, 'dilsel edinç' ya da 'dilbilgisel edinç') Chomsky, söz konusu dili bildiğini ya da bu dilde uzman olduğunu söyleyen bireylerin beyinlerinde saklanan dil dizgesini anlar. Dilsel edinç bu anlamda her zaman tikel bir dildeki edinçtir."[14] Bu durumda Chomsky'nin edinç olarak belirlediği yapı, yaklaşık olarak Saussure'ün dilden anladığı şeyle bir tutu-

labilir. Ancak, Chomsky'nin "edim"i Saussure'ün "söz"üyle özdeşleştirilemez. Çünkü Chomsky'de edim, dil dizgesinin kullanımıdır; oysa Saussure'de söz, dil kullanımının ürünüdür.[15] Yine de bu iki yapının birbirine yakın olduğu ileri sürülebilir.

Toplumsal yapılı dilin bireylerin çeşitli yönelimlerini dışarı vurmak üzere bireylerce kullanılmasının türleri üzerinde durulduğu ve ellili yıllardan bu yana bu konularda önemli adımların atıldığı bilinmektedir. Dilbilimcilerin yanı sıra özellikle dil felsefesinin ünlü adları John L. Austin ve John R. Searle geliştirdikleri "söz edimleri kuramı"yla (*speech acts theory*) bu konuya büyük katkı sağlamışlardır.

Sözceleri (*utterance*), betimleyici (*constative*) ve edimsel (*performative*) olmak üzere ikiye ayıran Austin'e göre birinci türden sözce, sadece önerme olarak ortaya çıkarken, ikinci türde söylemekten, dile getirmekten çok yapma, eylemde bulunma söz konusudur. Burada dile yansıyan, eylemin olgusal yönüdür. Ayrıca Austin'in düzsöz edimiyle (*locutionary act*), edimsöz edimini (*illocutionary act*) ve etkisöz edimini (*perlocutionary act*)[16] birbirinden ayırması büyük önem taşımaktadır. Düzsöz edimi, söz edimleri kuramında kullanılan bir terimdir ve anlamlı bir sözceyi oluşturma edimini imler; yalın bir biçimde söyleme edimine işaret eder. Edimsöz edimi ise yine söz edimleri kuramında kullanılan bir terimdir. Bu terim, gerçekleştirilen, yapılmış olan bir sözceyi imlemek üzere kullanılır.[17] Austin'in yaptığı belirlemelere göre bilgilendiren, bilgi veren, buyuran, uyaran, söz veren sözcelerin belli bir gücü vardır. Üçüncü terim olarak etkisöz edimi terimi de yine söz edimleri kuramında yer alan bir terimdir ve bu da bir konuşucunun gerçekleştirdiği sözcenin, dinleyicinin davranışları, inançları, duyguları üstünde belli bir etkide bulunması durumunda ortaya çıkan değişimi imlemek üzere kullanılır. Konuşucunun

söz edimi, dinleyici üzerinde ikna edici, caydırıcı, vazgeçirici, şaşkınlığa uğratıcı ya da yanıltıcı, doğru yoldan saptırıcı vb. türden sonuçlar doğurur.[18] Austin'e göre: "Edimsöz edimini etkisöz ediminden ayırmamız gerekir; örneğin, 'bunu söylerken onu uyarmaktaydım' deyişini, 'bunu söylemekle onu ikna ettim ya da onu şaşırttım yahut durdurdum' deyişinden ayırmamız gerekir."[19] John R. Searle'ün *Speech Acts*[20] başlıklı yapıtında da benzer belirlemeleri bulmaktayız.

Konuya felsefi söylem açısından bakıldığında durum nedir? Her bir filozofun, doğal dili söylem haline getiren tarihsel bir özne olduğu dikkate alınacak olursa, genellikle bir filozofun söyleminin içerdiği sözcelere söz edimleri kuramı açısından bakılabilir.[21] Felsefi söylemde dışdünya-düşünme-dil ilişkileri betimlenmektedir temelde.[22] Felsefi söylemi üreten bir özne olarak filozofun (konuşan/yazan bir özne olarak filozof), bir başka filozof (dinleyen/okuyan bir özne olarak filozof) üstündeki etkisi felsefe dünyasında öteden beri gerçekleşen bir etkisöz edimine örnek oluşturabilir. Filozof, sadece diğer filozofu etkilemekle kalmaz, herhangi bir okuyucuyu da etkileyebilir, etkiler.

Konu, felsefede öteden beri theoria-praxis bağlamında da ele alınmıştır denilebilir.[23] Bilindiği gibi, felsefenin dönüştürücü, etkileyici olması istenir. Felsefi söylemin tarihine baktığımızda ilkin düzsöz ediminde bulunan filozof, örtük olarak aynı zamanda edimsöz ediminde ve ardından da etkisöz ediminde bulunmaktadır. İlişkilerin her türlü –gerçek/sanal– ortamda geliştiği günümüzde felsefi söylemin etkisöz edimi olmak bakımından ele alınması ve bu yönüne dikkat çekilmesi büyük önem taşımaktadır.

Felsefi söylem "theoria" olarak, kavramlara ilişkin belirlemeler olarak bir düzsöz edimi biçiminde belirir; "praxis" olarak ise bir edimsöz ve belki de bir etkisöz edimi biçiminde ortaya

çıkar ya da böyle bir sonuca varılması istenir. Felsefi söylemde olana ilişkin belirlemeler düzsöz, edimsöz edimiyle bağlantılıyken, olması gerekene ilişkin belirlemeler etkisöz edimiyle bağlantılıdır; örneğin –bir yönüyle– etikte olduğu gibi. Günümüzde özellikle iletişimin son derece çeşitlendiği bir ortamda felsefi söylemin bir etkisöz edimi biçiminde kendini var etmesi bir gereklilik gibi görünmektedir. Ancak, bu durumda felsefi söylemin dönüştürücü olduğundan söz edilebilir; fakat örtük ya da gücül olan bu yanın öne çıkarılması gerekmektedir.

Öyleyse dil genel anlamda, bireyin, tarihsel/dilsel öznenin dünyasında bir söylem olarak belirmektedir; gerçekleşmektedir. Filozof da tarihsel/dilsel bir özne olarak dili, felsefi dili aslında bir söylem biçiminde gerçekleştirir. Böyle bir bakış açısının ardında her şeyin taşıyıcısının temelde bireysel nitelikli olduğu ve dolayısıyla bireysel olanın temele alındığı bir varlık anlayışı vardır.

[1] Bkz. bu kitapta, "Felsefe Açısından Söylem ve Metin"

[2] Bkz. bu kitapta, "Felsefe Bağlamında Söylem Metin İlişkisi"

[3] Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000). Söz konusu yapıt, felsefeyi taşıdığı özellikleri nedeniyle bir söylem olarak değerlendirmektedir.

[4] Aristote, *La métaphysique*, Hazırlayan ve Çeviren Jean Tricot, cilt 2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953, 1047 b.

[5] a.g.e., 1048 b.

[6] Saussure'e göre: "Tümüyle ele alındığında dil yetisinin pek çok biçime büründüğü, karmakarışık bir olgular bütünü olduğu görülür. Dilyetisi birçok alana açılır: Hem fiziksel, fizyolojik ve anlıksal niteliklidir, hem de bireysel ve toplumsal özelliklidir." Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çeviren Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, s. 31.

[7] "Dilyetisinin kişisel bir istenç ve anlak eylemiyle özdeşleşen bireysel yanı. F. de Saussure'ün yaptığı ve birçok dilbilimcinin benimsediği ayrıma göre, toplumsal nitelikli dilden ayrı olan söz, konuşan bireyin, kişisel düşüncesini anlatmak için dil dizgesini kullanmasını sağlayan birleşimleri ve bunların dışa iletilmesini olanaklı kılan anlıksal-fiziksel düzeneği kapsar." *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Prof. Dr. Berke Vardar-Nükhet Güz, Erdim Öztokat, Osman Senemoğlu, Emel Sözer, ABC Yayınevi, İstanbul-Ankara-İzmir, 1988, s. 189.

[8] Aristote, *Organon, De l'interprétation*, Hazırlayan ve Çeviren Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959, 16 a.

[9] Guillelmus de Ockham, "Terimler Üzerine", *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Derleyen ve Çeviren Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, ss. 293-323.

[10] Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çeviren Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 174-186.

[11] John Lyons, *Linguistics Semantics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 19.

[12] a.g.e., s. 19.

[13] a.g.e., s. 20.

[14] a.g.e., s. 20.

[15] a.g.e., s. 21.

[16] Düzsöz: "Dilbilgisine uygun olarak ve bir sözlük aracılığıyla dilin gerçekleşmiş biçimi; edimsöz ve etkisöze karşıt olarak dil dışı olgulardan soyutlanmış söz." *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 90.
Edimsöz: "Konuşucuyla dinleyici arasındaki ilişkiyi etkileyen bir olgu niteliğine bürünen söz. Buyrum tümceleri, edimsöz örneklerindendir." a.g.e., s. 92. Etkisöz: "Konuşucunun dinleyici üzerinde dolaylı biçimde bir etki yapmasını sağlayan bildiri. Örneğin bir seçim söylevinde etkisöz coşkuya, belli bir sava inanmaya yol açabilir." a.g.e., s. 100.

[17] David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Blackwell, Oxford, 1991, s. 171.

[18] John L. Austin, *How to do Things with Words?*, Oxford University Press, 1962, s. 108. (1955'te Harvard Üniversitesi'nde verilen William James dersleri.)

[19] a.g.e., s. 109.

[20] John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Türkçe çevirisi için bkz. *Söz Edimleri. Bir Dil Felsefesi Denemesi*, Sunuş ve Çeviren R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.

[21] Betül Çotuksöken'in *Felsefe Söylem Nedir?*, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* başlıklı kitapları felsefeyi böyle belirlemektedir.

[22] Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Blackwell, Cambridge, 1994.

[23] Konu, antikçağdan beri gündemdedir. Özellikle, Francis Bacon'ın *Novum organum*'da ortaya koyduğu düşüncelerden bu yana iyice güncellik kazanmıştır. Nermi Uygur'un *Kuram-Eylem Bağlamı*, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996) başlıklı çalışması bu konunun en ilginç örneklerinden biridir.

FELSEFE:
DÜNYAYI ANLAMANIN ÇERÇEVESİ

DÜNYAYA FELSEFEYLE BAKMAK

Varolanlar ve varolanlar arasındaki ilişkilerin toplamı olan dünyaya birbirinden çok farklı düşünsel etkinlikler aracılığıyla bakılabilir. Her bakma yolunun kendine özgü varlıksal, düşünsel, dilsel biçimi/kipi vardır. Her bakış yolu, ilgi alanına gireni kendisinin kılmakla birlikte varolanı kendi alanının bir öğesi kılmanın ne anlama geldiğini, ne demek olduğunu araştırmaz; bu işlemin yürüyüş yoluna, kendisine yönelmez; tam da bu noktada felsefenin farklı konumu ortaya çıkar. Çünkü felsefe, "kendisinin kılma"nın, "kendisi kılma"nın –bu işlemin– kendisine yönelir.[1]

Aralarında hiçbir boşluk yokmuşçasına bir arada bulunan her şeyi çerçevelendirmenin, her şeyin sınırlarını çizmenin önemi üstünde duran ve söz konusu etkinlikleri gerçekleştiren felsefi çaba, ister istemez adcı (nominalist) varlık anlayışını (ontoloji) benimser. Bu bağlamda saptanan birinci nokta budur. Adcı varlık anlayışının, düşünmenin ve dile getirmenin temelini oluşturduğunu ileri sürmenin yanı sıra felsefenin ikinci işlevinin, bir oluşumu kendisi yapanın ne/neler olduğunu/olduklarını ortaya koymanın ikinci adımı oluşturduğunu ileri sürmek olanaklıdır. Söz konusu işlev aynı zamanda dilsel tutumları da belirler. Çünkü bir şeyi, bir oluşumu kendisi yapanın ne/neler olduğu/oldukları, birbirinden çok farklı biçimlerde dile getirilebilir. Felsefe bu farklı dile getiriş biçimlerinin de hesabını veren bir etkinlik olarak ortaya çıkar.

Adcı varlık anlayışı (nominalist ontoloji), nesnenin ve nesne

ilişkilerinin sonucunda beliren oluşumların varlığını –gerçekten var olduğunu– kabul eder. Söz konusu varlık anlayışı, dilsel yapıların hepsinin karşılığının olsa olsa düşünme dünyasında yer aldığını ileri sürer. Yine bu varlık anlayışına göre, dışdünyada varolanlar –henüz bilgi nesnesi olmayanlar– tekillik ve henüz tam bilinmeyen belirginlik[2] içinde varoluşlarını sürdürürler; onların dışında varolanlar ise düşünsel ve dilsel olana ait tümellerdir; başka deyişle sadece zihinde ve dilde varolanlardır.

Tümel; varlıksal açıdan –yapısı gereği– ortak olanı imler; bu ortaklık hem soyutluk hem de belirsizlik olarak kendini gösterir. Ancak, tümel yüklem olduğunda bu belirsizlikten kurtulur ve tekil olanı da anlaşılmazlığın içerdiği zorluklardan kurtarır.[3] Örneğin "insanlık" tümeli bütün insanlarda ortak olanı imler; fakat dışdünyada insanlık diye bir gerçekliğin olduğu ileri sürülemez. Dışdünyada sadece tek tek insanlar vardır. Bu bağlamda tümel, düşünmenin ve dilin ürünüdür; düşünmede ve dilde varolandır. Tümel, her tek varolanın ne'liğini, ne ise o oluşunu sağlayandır; aynı zamanda da tek tek varolanları sınırlandırmada, çerçevelendirmede kendisinden yararlanılan temeldir. Tümel; genel bir kavram olarak düşünmenin ve dile getirmenin onsuz olunmaz koşuludur.

Tümelleri oluşturan insani bireyler nasıl bir varlık yapısına sahiptir? İnsani bireyler, bilen özneler (düşünen, dile getiren) şimdi ve burada yaşarlar; ancak, düşünsel ve dilsel öğelerle karşılaşmaları, onları şimdi ve burada olmaktan, şimdi ve burada yaşamaktan kurtarır, uzaklaştırır. Bireysel öznelerin bilen bir varlık olarak gerçekleştirdikleri her edim, onları ortak biçimlerin/formların, tümellerin dünyasına götürür. Şimdi ve burada yaşayan her tek insan tarihsel bir varlık olarak varlığını sürdürür. Ancak, başkalarıyla sürekli olarak iletişim kurduğu için ve yapısı gereği özgür de olduğu için, düşünce akraba-

larını kendisi seçer. Başka bir deyişle tarihsel oluşunu, kendi seçimlerinin belirlediği düşünsel akrabalıklarla gerçekleştirir.

Bireysel özne olarak insan tarihselliğin (her türlü gelip geçicilik) içindeki kalıcılığı (tümelliği, evrenselliği) yakalar. Tam da bu noktada dolaylı olarak birbirini anlama ya da anlamamanın koşulları hazırlanır. Düşünme biçimleri ve diller arasındaki geçişlerin dayanakları da burada kendini gösterir.[4] Öyleyse insanlar arasında en ortak olanın ancak zihinsel yapıda yer aldığı söylenebilir.[5] Bununla birlikte söz konusu ortak oluşun baştan belirlenmiş kalıplar olarak var olduğunu ileri sürmek pek kolay gibi görünmemektedir. Yeniçağ felsefesi bu bağlamda yer alan ileri sürüşlerin toplamı olarak değerlendirilebilir.[6] Düşünsel alanda yer aldığı ileri sürülen evrensel/tümel/nesnel kalıpların varlığı kuşkusuz tartışmalıdır. Ancak, bu bağlamda birtakım yatkınlıklardan söz etmek mümkün görünmektedir. Dil açısından konuya bakıldığında ise, toplumsal nitelikli diller, bu yatkınlıkların dışavurumu olarak görülebilir. Her toplumsal dilde dışavurum görünümü farklıdır; ama ortak zihinsel temeller Aristoteles'in dediği gibi, bir bakıma tartışmasız kabul edilmelidir. Dile yansıyan ortak yönler, aynı zamanda anlaşmanın tutamak noktalarını da oluşturmaktadır. Bu bağlamda, zihinsel ortaklıkların dildeki yansımaları, ad koyma, ad verme düzleminde somutlaşır; çünkü varolanlar zihinsel taban dolayımıyla başkalarına iletilebilir.

Dilde yerini bulanların bir bölümü bir şeyi ne ise o yapan ya da yapanlardır. Felsefeden başka hiçbir etkinlik böyle bir belirlemeyle uğraşmaz. Örneğin, her insanda ortak olan ve "insanlık" adı altında dile getirilenin içeriğini oluşturacak olan şeylerde olduğu gibi. Bunların neler olduğu üstünde biraz duralım: düşünmek, istemek, amaç koymak, konuşmak, çalışmak, özgür olmak, toplumsal varlık olmak vb.[7] Bunların hepsi

insanı ve insan dünyasını "kendisi" kılan yapılardır. İnsan denilince akla gelen tüm niteliksel yapılar, insanı insan yapanlardır; mantıkça dile getirilmek istendiğinde bunlar, insanın özgül ayrımlarıdır. Öte yandan, insanın özgül ayrımları açık seçik bir biçimde dile getirilmeden insan bilinemez, tanınamaz.

Felsefe adı verilen düşünsel etkinliğin bir başka yönü ise hem şimdi ve burada olup biteni kavramlaştırması hem de bu kavramlaştırmaların işleyişinin kendisine yönelmesidir. Felsefe, yapısı gereği, yerel (şimdi ve burada, tekil, sınırları oldukça belirli) olanı saptar; belirsiz olanın ötesine tümel olanla geçer. Bu; nesne-kavram/düşünce/tasarım-sözcük/terim ilişkisinde ilk yansımasını bulur.

Şimdiye değin dile getirilenleri insan dünyası bağlamında yerellik-evrensellik-küresellik eksenlerinde örneklendirmeye çalışalım: Tek tek insanlar şimdi ve burada, belli bir doğal-kültürel yapı içinde yaşarlar. İnsanlar salt yaşamaları bakımından yatay –ancak örtük biçimde dikey– kültürel ilişkiler içindedirler ve birbirlerine biyolojik/doğal, kültürel (akrabalık ilişkilerinden işbölümünün gereği olarak ortaya çıkan tüm ilişki biçimlerine kadar) ilişkiler ortamında yaşarlar. Ancak, bu ilişkileri yatay-dikey kültürel ilişkilerin oluşturduğu tümeller (kavramlar, düşünceler, tasarımlar, imgeler, varsayımlar, yargılar, önyargılar vb.) sürekli olarak çerçevelendirmektedir. Bunlar öylesine güçlü çerçevelerdir ki, her tek insanın dünyadaki yerini, konumunu, akrabalık ve iş ilişkilerinde olduğu gibi tümüyle belirler.

Kültürel belirlemelerin bizzat kendileri belli bir yere, zamana bağlı olabileceği gibi, daha farklı nitelikte de olabilir. Örneğin, evrensel olabilir. Ancak, evrensel terimi üç farklı açıdan ele alınabilir; evrensel, yaygın olanı nitelemek üzere kullanılabileceği gibi –bu noktada yereldir/tarihseldir aslında–[8] tari-

hüstü olanı, zamanüstü genelgeçerliği olanı da niteleyebilir.[9] Üçüncü olarak da genelgeçer ya da genel istemelerin içeriklerini de niteleyebilir.[10] Birinci anlamıyla evrensel, küresel (global) olanı da imler. Bu bağlamda, her şeyin her şeyle ilişkili olduğu dikkate alınmaktadır; geçerlilik ilişkilerle sınırlı olana, içinde yaşanılan dünyada "en yaygın olan"a yüklenmektedir. Ama evrensellik ikinci anlamında şu ya da bu biçimde her zaman rastlanılır olana işaret etmektedir. Üçüncü anlamında ise istenilir ama henüz tümüyle gerçekleşmemiş olanı imlemektedir. Bu bağlamda evrensel olan ile küresel olan örtüşmez. Çünkü küresel olan ilişkiler toplamı, özellikle günümüzde yaşandığı biçimiyle, evrensel olana işaret etmemektedir; bu olsa olsa bazı bakımlardan baskın olanın öne çıkmasıdır. Söz konusu baskın oluş da insan dünyasının tek tek temsilcilerinin doğrudan hesaba katılmadığı, neredeyse yok sayıldığı bir durumu gözler önüne sermektedir.

Bu çerçevede evrensel olan, amaç koyan varlık olarak insanın, her tek insanı hesaba katarak olması gerekene işaret ederken; küresel olan, ilkesel olanı ancak rastlantılar sonucu yakalayabilir. İlkesel olanı gerçeklik alanına geçirmek, küresel olanın gündeminde hiçbir şekilde olmayabilir. Çünkü küresellikte hesaplar büyük ölçüde şimdiye ilişkin olarak yapılır; bireyler, kişiler pek de hesaba katılmaz. Örneğin, küresellik özellikle ekonomik ilişkiler dolayımında yaşandığında, yapılması gerekenler, insan etmeni pek de dikkate alınmadan yapılacaktır. Kuşkusuz, burada da amaçlar konulur; ancak, bu amaçlar evrensel nitelikli değildir; her bir insanı bir değer olarak, onurlu, saygıya layık bir varlık olarak, kısacası amaç olarak görmek gibi bir istem burada söz konusu değildir büyük ölçüde. Küresel ortamdaki "seçilim" fiziki/biyolojik dünyadaki seçilimden daha da katı olabilir; çünkü küresel nitelikli iliş-

kiler ortamında insan istenci belirleyicidir ve yerel bir tutum, baskın –küresel– bir tutum haline gelmiştir.

Küresel olan ile yerel olan ya da sıradan anlamıyla evrensel olan arasındaki gerilimin aşılmasında gerçek anlamda evrenselliğin dikkate alınması büyük önem taşımakta ve felsefenin etik boyutu bu konuda uyarıcı içeriğiyle ortaya çıkmaktadır. Antikçağdan günümüze kadar felsefi söylemin böyle bir boyutu sergilediği gözden ırak tutulmamalıdır.

İnsan dünyası yerel olan (bir bakıma küresel olanla) ile evrensel olan arasındaki gerilimin sürekli olarak yaşandığı bir dünyadır. Bunun temeli de insanın çatışmalı özellikler gösteren/içeren yapısıdır.[11] Söz konusu yapıdan kurtulmanın yolları henüz ütopyaların içinde gibi görünüyor; ancak bu hiç de olanaksız bir duruma işaret etmiyor. Yeter ki burada insan dünyası için söz konusu edilenler, her tek insan tarafından yeterince açık bir biçimde düşünülsün; her şeyin her şeyle ilişkili olduğu salt küresel bağlamda değil, tam tersine, evrensel bağlamda ele alınsın.

[1] "Kendisinin kılmak" ile "kendisi kılmak" arasındaki ayrım son derece önemlidir. Birincisinde kendi alanına almak anlamını taşırken, ikincisinde, varolanı kendisi yapan öğelerin ne/neler olduğuna yönelme söz konusudur. Bu türden belirlemeler varlıkça/varlık açısından ve mantıkça/mantık açısından yapılan belirlemelerdir. Burada felsefe ile mantık iç içe girmektedir ya da birbirini desteklemektedir.

[2] Felsefede bilgi sorunları tam da bu noktada doğar. Şeyleri bilmenin koşullarına ilişkin sergilenecek farklı tutumlar, felsefe yapma yollarının birer örneğini oluştururlar.

[3] Tek başına tümelin belirsizliği, tekille karşılaşma ânında belirginliğe dönüşür, çünkü öte yandan tekil de tümel olmaksızın belirsizdir. Henüz var bile değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem*

Nedir? (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000); Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001).

[4] Bu geçişler söz konusu olmasaydı, sözlü iletişim de olmazdı. İletişim özellikle söze, konuşmaya, yazmaya dayalı iletişim, uzlaşım temeline dayalı ortak paydalardan hareket eder.

[5] Aristoteles'in *Peri hermeneias*'ta dile getirdikleri bu bağlamda tarihüstü olanı imler: "Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır." (Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Çeviren Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, 16a.)

[6] Özellikle Kant'ın bilgi metafiziğinde bu türden belirlemeler doruğuna ulaşır.

[7] Söz konusu belirlemeler insan felsefesinin temel konularıdır ve böyle bir bakış, antropolojik bir bakışa da örneklik etmektedir. Öte yandan çeşitli edimlerde dile gelen bu belirlemeler, birer tümele işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

[8] "İngilizce evrensel bir dildir" derken ya da "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" derken sözcük bir bakıma bu anlamda kullanılmaktadır; çünkü burada içerik olarak imlenenlerin evrenselliği değil, yaygınlığı öne çıkmaktadır.

[9] "İnsan çalışan bir varlıktır" derken ya da "insan hakları evrensel niteliklidir" derken tarihüstü olan, evrensel olan dile getirilmektedir.

[10] "Bir ülkede oluşturulan yasalar insan haklarına dayalı olmalıdır" derken evrensel nitelikli istenilir olan dile getirilmektedir.

[11] Felsefi antropolojide insanın disharmonik varlık oluşundan söz edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

MODERNLİK ÜSTÜNE

Felsefe tarihinde öteden beri kendini "modern" olarak tanımlayanlar, belirleyenler olmuştur. Aristotelesçiler Platoncular a göre, adcılar da kavram gerçekçilerine göre kendilerini modern görmüşlerdir. Ancak, günümüzde postmodernliğin karşıtı olmak üzere kullanılan terimin kavramsal arka planı özellikle Hegel'e borçlu olunan bir belirlemedir ve belli bir zaman dilimine işaret etmektedir. "Hegel modernlik kavramını her şeyden önce tarihsel bağlamlarda, dönemsel bir kavram olarak kullanmıştır: 'Yeniçağ', 'modern çağ'dır."[1] Gerçekten de bu anlamda modern çağ, "modern zamanlar" deyimi, Yeni Dünya'nın keşfi ile Renaissance ve Reformasyon olgusunu da içeren dönemin hemen ardındaki tarihsel dönemi imler. Üstelik dönemleri, antikçağ, ortaçağ ve modern çağ ya da yeniçağ diye birbirinden ayırmak bir alışkanlık haline gelmiştir.

Ortaçağdan sonra ne türden değişiklikler olmuştur da düşünen kişiler yeni oluşumları adlandırmak üzere yeni terimler kullanma gereksinimi duymuşlardır? Gelişigüzel ya da geniş çağrışımlı kullanımının dışında, özgül olarak "Modernlik nedir?"; daha açık bir deyişle, "Modernliği modernlik yapan nedir?" sorusunu sormak, burada gerekli gibi görünmektedir. Ancak, böyle bir soruyu yanıtlamadan önce dikkate alınması gereken noktalar şu türden sorularla ortaya konulabilir: Modernlik tek parçalı bir yapı mıdır? Modernlik tasarımı ya da modernlik tasarımları mı söz konusudur? Tam da burada anımsanması gereken nokta şudur: Hiçbir kavramın sabit, tek

parçalı bir içeriği yoktur; kavramlar da tarihseldir; yaratıcısına, öznesine göre zaman zaman değişken bir yapı sunarlar. O halde, birbirinden farklı modernlik kavrayışları ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan modernlik tasarımları, imgeleri vardır.

Ayrıca burada ana çizgileri belirlenecek olan modernliğin, "modernizm"den (moderncilik), "modernizasyon"dan (modern-ci-leştir-me) da ayırt edilmesi gerekmektedir. Modernlik ve modern olan ya da modern, hep yeniden kurmayı, sürekli onarmayı, yenilemeyi amaçlarken, moderncilik ile moderncileştirme zaman zaman, bir kez belirlenmiş olanı hep aynı biçimde sürdürme, aktarma ya da bilinçsizce benimseme, hep alıcı olma, edilgin olma, giderek eleştirememe gibi tutumları da beraberinde getirebiliyor; aklın tam anlamıyla "araçsallaştırılmasına", "sıradanlaştırılmasına", neredeyse bilinç yitimine yol açabiliyor; tam da bu noktada aslında postmodernliğin bir yüzü belirebiliyor; böyle algılanan "modernlik" karşıtına, postmodernliğe dönüşüyor: her şeyin iç içe geçmesi, belirsizleşmesi, araç kılınan aklın, ürünleri bakımından kendi karşıtına, akıl dışı olana, başka bir deyişle irrasyonel olana dönüşüvermesi.

Bu iki önbelirlemeden sonra tek bir modernlik tasarımı olmadığı noktasına artık geri dönülebilir. Ancak, farklı modernlik tasarımları olmakla birlikte yine de tüm modernlik tasarımlarının ortak bileşeninin ne olduğu sorulabilir. Öyleyse burada, tarihsel verileri de hesaba katarak, modernliğin en ayırt edici özelliklerinin ne olduğu üstünde durulması bir gerekliliktir. O halde şöyle sorulabilir: Modernliğin bir özü var mı? Fakat modernliğin bir özü olup olmadığını araştırmaya girişmeden önce, "öz"le ilgili birkaç belirlemeye yer verilmelidir.

Herhangi bir şeyi, nesneyi, durumu, ilişkiyi anlamaya girişirken ya da aralarında tutarlılık türünden bir ilişki sergileyen önermeleri art arda dizerken, ana yaklaşım ne olmalıdır? İşte

bu noktada şöyle bir saptamada bulunmak, aslında durumu tüketici bir biçimde gözler önüne sermek demektir: Ne çeşitten olursa olsun, varolan her şey 1. Özcü; 2. Değişimci ve evrimci olmak üzere iki temel bakış açısından ele alınabilir: Özcü bakış açıları herhangi bir yapıyı tek bir taşıyıcı temelle açıklamayı, anlamayı benimser, ilke edinir. Örneğin, "İnsan akıllı bir canlıdır" deyişinde olduğu gibi. Burada akıl, insanın özü olarak kabul edilmiştir. Böyle bir yaklaşımda varolan; temel olduğu düşünülen, hep aynı kaldığı varsayılan bir yapıya, bir oluşuma ya da temel oluşum öğesine göre değerlendirilir. Aslında herhangi bir nitelik olan bu yapı, "öz" olarak algılanır ve her şey ona bağlanır. Varolan; işte bu temel, değişmez, sabit olduğu kabul edilen yapıyla "var kılınır"; "bilinir"; "dile getirilir" Bu bağlamda kuşkusuz, gerçek-görünüş ya da öz-görünüş farklılaşması ön plana çıkar; giderek gündemin birinci sırasında yer alır; her şeye bu açıdan bakılır. Her türlü görünüş, özsel yapının dışavurumu olarak düşünülür. Öte yandan artık tüm değişiklikler, tüm görünüşler bu değişmez özün kendini çeşitli kılıklarda gösterme biçimi olarak algılanır. Artık, nesne açısından var olmak, özü olmak; bilmek, öze yönelmek ve özü bilmek; konuşmak, özü dile getirmektir.

Evrimci ya da değişimci bakış açıları ise, varolanı özgül ayrımlarıyla, ilinekleriyle kavramaya çalışır. Bu bağlamda ise asıl kategori değişme kategorisidir. Her türlü ilineksel yapı, özü bakımından ya da özsel olarak değil, işlevsel olarak, işlevi bakımından dikkate alınır.

Modernliğe yöneltilen eleştirilerin bir türüne göre, modernlik değişmez, sabit bir öz anlayışını içermektedir. Örneğin insan "düşünen töz", "düşünen şey" (*res cogitans*) olarak algılandığında, ona böyle bir öz yüklenmiş demektir. Descartes, böyle bir yaklaşımın prototipi olarak değerlendirilir. Oysa

Descartes'ın düşünen töz, düşünen şey diye ele aldığı yapının, kabaca salt düşünme edimini gerçekleştiren bir öz olduğu ileri sürülemez. *Metafizik Düşünceler*'de Descartes bu konuya açıklık getirmektedir: "Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim."[2] Görüldüğü gibi, düşünen şeye birçok edim yüklenmiştir. Ancak burada, düşünmenin farklı edimleri de içermek üzere "sınırları" çizilmektedir.

İşte tam da burada sınırlara bel bağlamanın modernliğin en belirgin yönü olduğu üstünde, hem de haklı olarak durulabilir ve bunun kaçınılmazlığı da savunulabilir. Sınır ilkin neye ilişkindir? Sınır, özne ile nesnenin, bilen ile bilinenin, düşünen ile düşünülenin birbirinden ayırt edilmesine ilişkin bilinçtir. Sınırlandırma, kavramsal yaklaşımın en belirgin yönüdür; kavramlar varolana ilişkin sınırlardır; vazgeçilemez çerçevelerdir. Her türlü düşünme sınırlarda gezinmekten başka bir şey değildir. Sınırlandırmalara ilişkin bilinç, modernliğin en belirgin yönü olarak ortaya çıkar. Özcü görüşler, bu sınırları değişmezlik içinde ele alırken, değişimci, evrimci görüşler sınırları sabitleştirmekten kaçınır; ama sınırlar yok edilemez. Sınırları yok etmek; algılayamamak, düşünememek, kavramlaştıramamak, dile getirememektir, konuşamamaktır. Değişimci ya da evrimci yaklaşımlarda beliren ortak düşünme tutumu şöyle özetlenebilir: Varolan, içinde ya da dışında olduğu sanılan değişmez, sabit bir başvuru noktasına dayalı olarak belirlenemez; ancak bu da öznenin yaratısı olan her türlü kavramsal belirlemenin kör bir biçimde ötesine geçmek değildir. Sınırları belirlerken değişebilirlikleri ölçüt almak, yüzü ileriye dönük olmak demektir.

Yukarıda dile getirilen belirlemelerle aslında modernliğin varlıkla, bilmeyle ve dile getirmeyle ilgili tutumu da ortaya ko-

nulmuş olmaktadır. Her tür modernlik tasarımının ortak yanı, sınır koyucu olmasıdır; ancak, bu sınırlar değişmeyen, sabit sınırlar olarak anlaşılmamalıdır. Üstelik sınır, kavramsal ve dilsel olarak –her zaman için– kaçınılmazdır; bu nedenle modernliği, her şeyi sınırlıyor diye eleştirmenin sağlam bir dayanağı olmadığı açıkça görülmektedir. Varolana modern bakışın sonucu olarak varolanın belirlenmesinde, sınırların çizilmesinde özcü ya da değişimci bakış açılarına ilişkin sınırlandırmalar olabilir; ama ne türden olursa olsun, sınırlandırma bir zorunluluktur. Modernliğin ontolojisi bir bakıma özü form, biçim ya da belli bir kalıp olan ontolojidir. Modernliğin ontolojisi, ontolojik yapılı değildir. Burada öylesine tuhaf bir durum ortaya çıkmaktadır ki, modernliği eleştirenler, varlıksal bağlamda bir temel arayış kaygısı yüzünden çok daha köktenci tutumları benimsemek durumunda kalmaktadırlar bir bakıma.

Modernliğin, ontoloji olarak belirlediği özü değişmezcesine ortaya koyduğu sanısına kapılmamak gerekmektedir. Çünkü burada öz diye yorumlanan ve modernliğe ilişkin karşı duruşların temel dayanağı durumunda olan nokta, sınırdan başka bir şey değildir. Ama aslında sınırlar da zihinsel (kavramsal), dilsel (adsal) sınırlardır. İşte tam da bu noktada haklı olarak modernliğin, tüm felsefi sorunları epistemolojik bağlamda çözümlemeyi, çözmeyi bir tutum olarak benimsediği öne sürülebilir; çünkü varolanı varlık düzleminin kendi dinamikleri içinde bırakarak bilmenin, anlamanın olanağı var mıdır? Varlık düzlemi sadece bir dayanak olarak vardır; her varolan ancak tam da bu düzlemden çıktığı an nesne oluyor, bilinebilirlik şansına sahip olabiliyor. Öyleyse modernliğin epistemolojik nitelikli tavrı kaçınılmazdır. Burada ister istemez özne ön plana çıkacaktır. Varolan, öznenin tasarımı olarak varolan haline gelecektir ya da bu andan itibaren ona nesne denilecektir ar-

tık. Çünkü gerçekten de tasarımlama, kavram kurma ve dile getirme gücü, insanı özne durumuna getirirken, varolanı da nesne yapar. Bulanık, belirsiz varoluşuyla insan ve onunla aynı varoluşsal koşutluğu paylaşan varolan; bilincin ve daha ayrıntılı olarak bilme gücünün öne çıkarılmasıyla da özne ve yine onunla aynı varoluşsal koşutluğu paylaşan nesne ayrımları, her türlü anlama ve açıklama biçiminin temeli olarak görülmelidir.

Descartes'a yöneltilen eleştiriler böyle bir çözümlemeden sonra temelsiz görünmektedir. Descartes'a yönelik eleştirilerin ardında ortak eleştiri bağlamı, varolanı varolan olarak bilme gibi bir ortak belirleyiş biçiminde özetlenebilir. Varolanı varolan olarak bilmenin çok çeşitli yolları, başka deyişle türleri vardır kuşkusuz; ancak, bu türden açıklamaların ortak tabanı kısaca budur. Yüzyıllar boyu felsefe kendine böyle bir temel yaklaşımla yol açmıştır. Varolanı nesne yaparken özne düzlemine yükselen insanın tasarımlama, kavram oluşturma gücü görmezlikten gelinmiştir; kavramlar olsa olsa varolana dayanabilirler, ama onunla bir ve aynı olarak algılanamazlar. Hem düşünmenin bir öğesi olarak tasarımlar, imgeler ve kavramlar düşünenden ayrı olarak yapılanırlar –daha doğrusu, biz bu yapılanmanın tam da nasıl olduğunu bilemeyiz– hem de diller bu yapılanmayı başka başka biçimlerde yine dışdünyanın, fizik dünyanın malı haline getirirler. Öyleyse birçok filozof için çıkış noktası olan Aristoteles'in *Peri hermeneias*'ta[3] dile getirdiklerini aşmamız gerekmektedir; John Locke da[4] buna işaret etmiştir.

Özcü görüşlerin aşınmasında tümeller tartışmasının katettiği yolun büyük payı olmuştur denilebilir. Bütün bu gelişmelerin, yavaş yavaş da olsa modernliğe giden yolu açtığını söyleyebiliriz. Kavramları varolanla örtüştüren, varolanın kendisini ya da her bir varolanın bağlı olduğu kavramsal yapıyı kendi başına varolan diye belirleyen yaklaşım, genel kavramları varo-

lan olarak algılamanın ilk örneğini bize veriyor (örnek, Platon); burada değişebilirlikler, değişmez, belli bir temele bağlanıyor. Biraz daha yumuşatılmış gibi görünen, ama temelde benzer kaygılardan doğan Aristotelesçi bakış da burada anımsanabilir. Ancak, adcı diye nitelenen karşıt tutumlar, modernliğe giden yolu açmışlardır denilebilir. Kavramsal gerçekçiliğe, "doctrina antiqua"ya (eski öğreti) karşıt olarak adcılık, "doctrina nova" (yeni öğreti), modernliğin ortak bileşenini ortaya koymaktadır. Felsefe açısından modernlik, belirleyiciliği insan yaratısı kavrama verirken, insanı da özne yapmış; etkin bir varlık haline getirmiştir. Böylece, özneleşen insan, kendi kendine güvenen insan, aşkın olanı bu türden bir yaklaşımla yenen insan haline gelmiştir.

İnsanın özne oluşu ve onun özne olarak belirleyici rolü unutulduğunda durum ne olacak? Bir bakıma modern sonrası hiç de benimsenemeyecek şekilde kendi varlığını duyumsatmayacak mı? Eylemlerin ardındaki özne nerede diye sormuyor muyuz günümüz dünyasında? Böyle bir ortam, her şeyin belirsizleştiği, kaypaklaştığı, hiçbir ölçünün artık geçerli olmadığı tuhaf ama bir bakıma adcı tutumların da ulaşabileceği son nokta değil mi? Son durum şu: Tekilliklerin ortasında yitip gitme: bundan böyle konuşma sadece fizik bir yapı, konuşmanın ardındaki kavramlar iyice belirsiz, kavramlar aracılığıyla ulaşılması gereken, hatta ulaşılan varolan nerede? Tuhaf bir durum ya da büyük bir çelişki değil mi? Bir yandan modernliğin her şeyi sınırladığını, evrenselleştirdiğini, tümelleştirdiğini, düzleştirdiğini ileri sürerken ve bunlara bağlı sınırlamalardan kaçınırken, yine her şey belirsizleşmiyor mu? Hatta düşünme ve konuşma olanağı bile ortadan kalkmıyor mu?

Öte yandan, özcü olmakla suçlanan modern eğilimlerin yanında, insan dünyasında söz konusu olan ilineklerden ya da

özgül ayrımlardan birine daha çok bel bağlanırken yine temelde özcü tutumların tuzağına düşülmüyor mu? İnsanların birer özne olarak yaşam dünyasındaki konumlarından her birinin onların olsa olsa özgül ayrımlarından ya da zaman içinde değişebilir ilineklerinden sadece biri olduğu hesaba katılmayınca ve çoğu zaman da onlardan biri öne çıkarıldığında, insanların bunlara dört elle sarılmasıyla, en katı biçimiyle, tikelci bir bakıma değişimci-evrimci tutumları aşarak yine özcü tutumların tuzağına düşülmüyor mu?

O halde, modernliğe karşı çıkan tutumlar şu iki noktada zayıf görünüyorlar: 1. Sınırlara karşı çıkma bağlamında. 2. Modernliği özcü olarak algılamaları bağlamında. Bunları iyi bir biçimde çözümlemek için her iki ana tutumun da varlıksal, düşünsel-bilgisel, dilsel yaklaşımını belirginleştirmek, başka bir deyişle, konuyu felsefi bağlama çekmek bir gereklilik gibi görünüyor. Modern olan ile olmayanın ontolojisini, epistemolojisini, lengüistiğini ortaya çıkarmak öyleyse burada büyük önem taşıyor.

Modernliğe yöneltilen eleştiriler şöyle özetlenebilir:

Varlıksal bağlamda: Varlığın üstünü örtüyor; bu nedenle varlık göz ardı ediliyor; varlık gözden yitip gidiyor.

Düşünsel-bilgisel bağlamda: Her şeyi öznenin içine hapsediyor.

Dilsel bağlamda: Dille her şey âdeta sabitleşiyor

Bunlara bağlı olarak genel eleştiriler: Modernlik, genelleştiriyor, tümelleştiriyor, düzleştiriyor, kalıplara sokuyor, sabitleştiriyor; sadece geleceğe yöneliyor, şimdiyi feda ediyor; tekili, tikeli nerdeyse ortadan kaldırıyor; sınırlandırıyor.

Modernliğin felsefi temelini bu üç açıdan ele aldıktan sonra modernlik karşıtı görüşlerle bir karşılaştırma çabasına –yine kuşkusuz, felsefi planda– girişmek son derece zihin açıcı ola-

bilir; bu yolla üstünde tartışılacak yönler büyük ölçüde belirginleşir:

Modernliğin felsefi olarak konumlandırılması:

– Akla, aklın modern kullanımına dayalı olarak,[5] düşünümselliğe dayalı olarak bireysel özneyi öne çıkarma. Öznenin kendisini giderek birey, kişi ve yurttaş olarak duyumsamasını sağlama.

– Kavramları, dile dayalı olarak sınırlandırma.

– Paylaşılabilir, denetlenebilir, sınanabilir bilgiyi ölçüt almaya çalışma.

– Evrensel olma, her yönden ortak yaşama alanları belirleme, bir bakıma düzleştirme. Uç boyutlarda, karşıtına dönüşebilir; bireysel özne kaybolabilir.

– Eleştirme, ama ardından da mutlaka yeniden yapılandırma.

– Zamanın özellikle gelecek boyutunu hesaba katma.

Günümüzde modernliğe karşıt görüşlerin ortak bileşenlerinin felsefi olarak konumlandırılması:

– Varlığı, varolanı öne çıkarma.

– Özneyi neredeyse ortadan kaldırma; özne-nesne gerilimini belirsizleştirme; aklın modern kullanımına karşı çıkma.

– Her türlü sınırlandırmaya karşı tavır takınma.

– Tekili öne çıkarma.

– Eleştiri boyutunu gündemde sürekli olarak canlı tutma.

– Zamanın sadece şimdiki boyutunu hesaba katma.

Yukarıda felsefi olarak konumlandırılan modernliğin insanı özneyi kalkış noktası yapması son derece önemlidir. Tüm modern görüşlerin ortak paydası, etkin hümanizmayı temel edinişleridir. Ancak, burada karşı çıkışları da duyar gibiyim; karşı çıkanlar büyük ölçüde, "modernlik" ile "modernicilik"i, "modern-ci-leştir-me"yi birbirine karıştıranlardır. Günümüzde modernliğe karşı çıkanların sanırım gözden kaçırdıkları önem-

li bir nokta var: Tekil belirlemelerin giderek öze ilişkin belirlemeler durumuna yükseltilmesi ve bu kez bireysel özne dışı, neredeyse sabit yapıların ölçü alınması (örnek: dinler, ırklar, milliyetler, cinsiyetler) ve yine bunların hükmediyor olması. Bu durumu nasıl çözümleyebiliriz? İstenenin pek çok uzağına düşülmüş, hatta karşıt konum ön plana çıkmıştır. Örneğin "değişim" ve "ilerleme" kategorisi, aşkın bir başvuru noktası, aşkın bir ölçüt için, bu ölçüt uğruna kullanılmıştır. Belki bundan sonrası tam bir tekdüzelik olacaktır.

Bir form, biçim olarak modernlik aslında kırılgan[6] bir yapı; bu yapıya sürekli olarak özen gösterilmesi, bu yapının belki de beslenmesi, yeniden yorumlanması, dönüştürülmesi gerekiyor.

[1] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, Çeviren Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge, 1995, s. 5.

[2] René Descartes, *Méditations et principes, Œuvres de Descartes* içinde, Haz. Adam-Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1904, s. 27

[3] Aristoteles, *Peri herneneias*, 16-a.

[4] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 259-265.

[5] Aklın modern kullanımı; "insan özne", "özne olarak insan" bağlamındaki kullanımları dikkate alıyor. Burada kuşkusuz, insanı, bizzat kavramlarını kendisi oluşturan bir varlık olarak görme türünden bir anlayış söz konusudur.

[6] Olivier Abel'e anıştırma. Bkz. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çeviren Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 27.

FELSEFE AÇISINDAN "AVRUPA" VE "BİRLİK" KAVRAMLARI

Herhangi bir şey asıl varoluşuna ancak bir özneyle karşılaşması sonucu ulaşır. Özneyle karşılaşamayan yapılar, varlıklarını belirsiz bir biçimde sürdürürler; onların gerçekten varoluşu özne bağlamına taşınmalarıyla, başka bir deyişle, özneye karşılık nesne olmalarıyla mümkündür. Paul Valéry bir yazısında şöyle der: "İnsan düşünür, öyleyse varım der evren."[1] Böyle bir yaklaşımda düşünme-varlık ilişkisi, salt var olma düzleminde, hem düşünen (düşünen varlık, özne) hem de düşünülen (düşünülen varlık, nesne) hesaba katılarak kurulmaktadır. Bilme düzlemine geçildiğinde ise, bilen varlık olarak özne, düşünülen, bilinen varlığı "açık" kılmaktadır; onu bir bakıma gerçekten var etmektedir. Öyleyse özne, düşünme edimini gerçekleştirme süreci içinde var olmakta; herhangi bir varolanı nesne kılmaktadır.

Paul Valéry'nin önermesinde yer alan "evren" sözcüğü yerine herhangi bir başka sözcüğü de koymak mümkündür. Örneğin, evren yerine "Avrupa" sözcüğünü koyabiliriz: "İnsan düşünür, öyleyse varım der Avrupa." İşte tam da bu noktada soru/sorun çerçeveleri ortaya çıkar. Avrupa vardır ama ne olarak vardır? Avrupa nedir? Bir varolan olarak Avrupa nedir? Yine Valéry'nin deyişiyle "Asya kıtasının küçük bir burnu"[2] olarak görülen Avrupa'yı sadece bu yönüyle, coğrafi konumuyla belirlemek yeterli olabilecek midir? Bu kuşkusuz son derece sınırlı bir sap-

tamadır. Avrupa'nın coğrafi konum bakımından da çok daha iyi bir biçimde belirlenmeye gereksinimi vardır. Ancak, bunun da büyük sorunlar içerdiği daha baştan kabul edilmelidir. Avrupa bağlamında en çok sorulan sorulardan biridir Avrupa'nın nerede başlayıp nerede sona erdiği sorusu; başta coğrafya kitapları olmak üzere bu konuda birçok deneme de vardır.

Çağımız filozoflarından Remi Brague, Avrupa'nın sınırlarının saptanmasının ne denli zor olduğunu açıkça görenlerden biridir: " bu kavram [Avrupa kavramı – B.Ç.] somut bir gerçekliğe işaret etse bile yine de açık seçik değildir. Çünkü belirlenmesinde pek de güçlük çekilmeyen bir mekânı gösterir; ama güçlük bu mekânın sınırlandırılmasına kalkışıldığı andan itibaren başlar. Amerika ya da Afrika'nın tersine, Avrupa mekânının doğal sınırları yoktur. Zaten Batı'daki sınırlara da her zaman sınır diye bakılmıyor."[3] Avrupa, coğrafi olarak bile sınırları kolaylıkla çizilemeyen bir alandır. Avrupa belirli bir mekân değildir, ancak kendi kendisini belirlemiş mekândır. O, bunu, kendisini dünyanın geri kalan kısmından –İslamlıktan, sonra da Ortodoks Hıristiyan dünyasından– ayırarak gerçekleştirmiştir. Bu, bu bölgenin Bizans'tan (Atina'nın üzerinde bulunduğu toprak) ve İslamlıktan (Kudüs'ün üzerinde bulunduğu toprak) koptuğu andır. Avrupa'yı belirleyen coğrafya, coğrafi değil, kültüreldir."[4] Coğrafi konum bir yana, bir insan dünyası olarak, yaşama alanı olarak Avrupa'nın sınırlarını çizmek çok daha güç görünüyor. İnsan istenciyle ve yaratmasıyla oluşan her tür yapıya eğer kültür denirse ve kültür de eşzamanlı/artzamanlı açılardan ele alınırsa, Avrupa'yı belirlemenin, sınırlarını çizmenin ne denli zor olduğu iyice ortaya çıkar; ama sorunun zorluğu, bizim gücümüzü kesmez; sormayı, sorgulamayı sürdürürüz: Kültürel bir gerçeklik olarak Avrupa nedir? Birçok filozofun dediği gibi, tinsel Avrupa nedir?

Herhangi bir şeyin ya da gerçeklik alanının bir "sorun" olarak algılanması öznenin başarısı olduğuna göre Avrupa'yı bir sorun alanı, sorunlu bir alan olarak algılamak, görmek, düşünen varlıkların, öznelerin başarısıdır. Avrupa özellikle yüzyılımızda önemli bir "sorun" alanı olarak görülmektedir. İlkin her türlü başka yapıyı, kendisinden ayrı ve başka olanı sorunlaştıran kültür Avrupası, günümüzde özellikle artan bir hızla, kendini de sorunlaştırmaktadır. Avrupa'nın günümüzde en büyük sorunu yeniden yapılanması bağlamında yine kendi önüne koyduğu sorunlardır. Bu sorunu kabaca "birlik" sorunu olarak belirlemek olanaklıdır. Avrupa, kendini özellikle günümüzde bir birlik olarak yeniden kurmak istiyor; ama bunun ölçütlerinin ne olacağı konusunda belirgin saptamalar da yok. Avrupa "birlik" kavramını yeniden oluşturuyor değil elbette. Avrupa tarihi, baştan beri bölünmelerin, birleşmelerin tarihidir denilebilir. Günümüzde yeniden birlik çağını yaşamaya yönelen Avrupa, tarihe ne kadar yüzünü çeviriyor, bu pek de anlaşılamıyor. Öte yandan, geçmişin kalıntıları, izleri hiçbir zaman göz ardı edilemeyeceğine göre, Avrupa'nın eşzamanlı ve artzamanlı bağlamları dikkate alarak kendini bir birlik olarak yeniden kurma (eğer bu birlik kurma isteği halis bir istekse) çabasını, bu çabanın kendini ve öndayanaklarını konu edinmesi gerekiyor. Böyle bir çabaya girişecek olanlar da bir yandan tarih bilgisiyle donatılmış, ama öte yandan da felsefi bakış açısını konusuna yansıtan entelektüeller olmalıdır. Geçmişe felsefi bakış açısıyla yönelen entelektüel, biçimsel olarak neleri görür? Burada biçimsel olan ilk bakışta aykırı gibi görünüyorsa da temel olanla bir tutuluyor. Öyleyse bu doğrultuda ileri sürülecek olanlar hiçbir toplumsal yapıyı, hiç olmazsa başlangıçta somut olarak ele almayacaktır. Burada bakışlar tümüyle, biçimsel olana, başka deyişle temel olana, asıl taşıyıcı olana çevrilmiştir.

Avrupa'yı kültürel bir gerçeklik alanı olarak var eden dinamizmin öğeleri nelerdir? İncelikli bir bakış, söz konusu öğelerin "bölünme" ve "birlik" olduğunu fark eder; bu iki öğe arasındaki gerilim, Avrupa'yı oluşturan, var kılan temeldir. Öte yandan böyle bir gerilim, sürekli olarak yaşanan gerilim, Avrupa'nın ne olursa olsun temelde parçalı bir yapısının olduğunu da göstermektedir. Birliğin gündemde olduğu, hayata geçirildiği dönemlerde bile Avrupa, tek parçalı bir yapı sunmamıştır. İşte bu noktada birliğin neye dayalı olarak kurulduğu sorusu akla gelmektedir. Çoğu zaman da bu ikili yapının dinamiğinin birliğin elinde olduğu söylenebilir. Avrupa sık sık bölünme, bölme eylemlerine sahne olmuştur ama yeni birlik(ler) oluşturmak üzere, yeni bir birlik olarak ortaya çıkmak üzere bölünmüştür Avrupa.

Avrupa, şimdiye değin birlik oluşturma güdüsüyle ne çeşitten bölünmeler yaşamıştır? "Kurucu bölünmeler" kavramıyla konuya yaklaşan Remi Brague, hemen deyimden de anlaşıldığı gibi, bölünmelerin ana niteliğini sergilemektedir: bir şeyleri kurmak üzere bölünme ya da daha açık bir deyişle, yeni bir birlik oluşturmak üzere bölünme. Bu bölünmelerin ana niteliği nedir? Remi Brague'ın yorumuna göre bu bölünmelerin temel niteliği ikili oluşlarıdır; kısacası "ikili bölünmeler"dir; yaşamın tüm ilişkilerine yansıyan karşıt konumlardır bunlar. Birinci bölünme, "Akdeniz havzası-dünyanın geri kalan kısmı karşıtlığı" dolayımında somutlaşır. İkinci bölünme, "Müslüman Güneyle, Hıristiyan Kuzey karşıtlığı"nda kendini sunar. Üçüncü bölünme "Latin, Katolik Batı ile Yunan Ortodoks Doğu karşıtlığı"nda belirir. Dördüncü bölünme ise "Protestan Kuzey ile Katolik Güney" karşıtlığında yerini alır.[5] Bunlar aslında "kurucu bölünmeler", başka bir deyişle, yeni bir "birlik"oluşturmak üzere gerçekleştirilen bölünmelerdir.

Avrupa, antikçağdan devraldığı temel yapılar ışığında, kendini bütünlüklü bir kültür bölgesi olarak görmek ister. Her şeyden önce Avrupa, Akdeniz'in çevresinde oluşan bir kültür alanıdır ve taşıdığı özelliklerle dünyanın diğer bölgelerinden de farklıdır. Ancak, daha sonra ortaçağın sonlarıyla birlikte bir kültür ihracatçısı konumuna gelen Avrupa, dünyanın diğer bölgelerine de uzanır. Örneğin "Atlantik" kültürü böyle bir kültürdür. Burada Avrupa büyük ölçüde belirleyicidir ve genellikle, uzaktan bakıldığında tek parçalı bir yapı gibi algılanır; ama işin aslı hiç de öyle değildir. Ancak, Avrupa'yı kuran öğeler birbirinden öylesine farklıdır ki, ister istemez yeni birlikler kurmak üzere çözülmeler, bölünmeler yaşanacaktır.

Avrupa'yı belirleme çabasında etkin olan ikinci bölünme ise yaşamın, kültürün belli bir kesiti olarak dinle belirlenir: Hıristiyan Kuzey, Müslüman ve bir ölçüde Yahudi Güney. Ortaçağ sonlarına kadar bu ölçütler çerçevesindeki bakış açıları gerçekten de Avrupa'da çok etkili olmuştur. Ama böyle bir bölünme çabasında, din ölçütlü birliklerin oluşması belirleyicidir. Dünyanın dinlere göre bölünmesi demek, öte yandan da her bir dinin belli birlikler oluşturması demektir. Avrupa, antikçağın sonlarından başlayarak ve Müslümanların da sahneye çıkmasıyla birlikte üç kültür alanına ayrılır. Ancak, bu kültür alanları arasındaki diyalog, entelektüel boyutta sanıldığından da çoktur. Latin "İbn Rüştçülüğü" deyimi bunun en somut göstergesidir. Günlük yaşamda belki birbirlerine pek de dokunmadan yaşayan insanlar, düşünsel çerçevede birbirlerinden etkilenmektedirler. Ama öte yandan günlük yaşamdaki dengeler, savaşlardan dolayı sık sık bozulmaktadır. Sonuçta Yahudiler, özellikle Güneyde Avrupa'nın dışına sürülürler; Müslümanlar da daha küçük topluluklar halinde bu coğrafyada yaşamaya devam ederler.

Avrupa, ortaçağda Hıristiyan, hatta Latin-Katolik-Hıristiyan Avrupa'dır; kurulan birliğin ana çizgileri böyle özetlenebilir. Bu görünüm Latince bağlamında bir dil birliği olarak; Hıristiyan-Katolik bağlamında da bir din birliği olarak belirlenebilir. Ama durum hiç de yalınkat değildir. Artzamanlı ya da dikey kültür ilişkileri çerçevesinde içten içe oluşturulan birliği kemiren gelişmeler de eksik değildir. Avrupa yeni bir birlik oluşturmak üzere bölünmeye doğru evrilmektedir. Avrupa'nın kavramları sürekli olarak değişmekte; "Kendini bil!" buyruğunu duyumsayan filozoflar, bir özne olarak ilkin kendilerini anlaşılması gereken bir varlık olarak öne çıkarmakta; ardından da gördükleri her şeyi nesneleştirmektedirler. Bu bağlamda örnek filozof Augustinus'tur. Latinlik, Romalılık kültürün taşıyıcısı olan dilde, Latincede kendini topluma ulaştırmaktadır. Yunanca *Logos*'un yerini artık, Latince *Verbum* alacaktır. Vaktiyle Roma İmparatorluğu'nun dili olan Latince, bundan böyle Hıristiyan kültürünün de dili haline gelecektir. "Aziz Augustinus, İbranice bilmez ve Yunanca bilgisi oldukça yetersizdir. Kutsal metinleri yorumlayan Augustinus'un sorunu, kutsal metnin gerçek anlamıyla ne söylediğini anlamaktır ve kutsal metnin yalnızca Latince çevirilerini bilmektedir."[6] *Confessiones*'in ilk sayfaları Augustinus'un anadili olan Latince ile bir yabancı dil olarak gördüğü Yunancaya ilişkin tavrını gözler önüne sermektedir.[7] Ama yavaş yavaş varlığını duyumsatan yerel diller, halk dilleri, çok sonraları Avrupa'nın yeniden oluşturacağı birliklerde ölçüt olarak alınacaklardır. İşte Umberto Eco'ya göre asıl anlamında Avrupa da farklılaşan bu yeni diller çerçevesinde oluşacaktır. Ona göre: "Avrupa, kendi halk dillerinin doğuşuyla başlar ve bu dillerin ortaya çıkışına karşı çoğunlukla kaygı yüklü tepkiyle Avrupa'nın eleştirel kültürü başlar. Bundan rahatsızlık duyarak bir çare bulmaya çalışır: Kâh geriye doğru, Âdem'in

konuşmuş olduğu dili yeniden keşfetmeye çabalayarak, kâh ileriye doğru, Âdem'in dilinin yitirilmiş kusursuzluğuna sahip olacak bir akıl dili kurmayı hedefleyerek."[8] Kusursuz, evrensel bir dil kurma istekleri yüzyıllar boyu Avrupa'da gündeme getirilecektir. Amaç, ortak anlam dünyasını yaratabilmektir; dillerin yarattığı karmaşadan kurtulmak, dil bağlamında ortaklık, birlik oluşturmaktır; kuşkusuz, böyle bir dil doğal bir dil değil, araçsal bir dil olacaktır.

Ortaçağda Kilise, Latince aracılığıyla aktarılan inanç birliğinden yola çıkarak birbirinden çok farklı grupları bir araya getirmeye çalışırken, dünyevi gücü elinde bulunduranlar da düşünsel alanda ortaklıklar, birlikler yaratma çabasına girmektedirler. Karolenj dönemi Renaissance'ı bunun en somut göstergesidir. İmparator Carolus Magnus, hükmettiği insanlara ortak düşünsel biçim verme amacını gütmekte; okullaşma etkinliğini öne çıkarmakta ve yerleştirmektedir. Böylece ilkin manastırlar, manastır okulları yaygın bir biçimde kurulur. Ardından da özellikle 13. yüzyıldan başlayarak kurulan üniversiteler, yeni düşünsel birliklerin oluşmasında en önemli merkezler konumuna gelir. Uzunca bir süre dil/din bağlamında birliğini koruyan Avrupa, en büyük bölünmeyi halk dillerinin öne çıkmasıyla, ayrıca da Katolik kilisesinin bölünmesiyle yaşayacaktır. Ama bütün bu bölünmeler yeni birlikler oluşturmak üzere gerçekleştirilen bölünmelerdir. Bundan böyle Kuzey, ağırlıklı olarak Protestan, Güney de ağırlıklı olarak Katolik olacaktır. İşte, yeni birlikler kurmak üzere oluşturulan bütün bu bölünmeler, Avrupa'nın yeni içeriğinin oluşmasında etkili olacaklardır.

Her bir bölünmenin getirdiği farklılaşma Avrupa'nın bunlardan hangisi olduğu sorununu da gündeme getirecek ve hep yeniden "Avrupa nedir?" sorusu sorulacaktır. Giderek özellikle

siyasal oluşumlar bakımından karmaşıklaşan Avrupa, sadece bu yanıyla neredeyse ilgi odağı olmaya başlayacak, asıl düşünsel yanı ya görmezlikten gelinecek ya da bu yan, siyasal gelişmelerin ağırlığı altında artık gerçekten görülemez olacaktır. Öyleyse tam da bu noktada, "olan Avrupa"yı "olması istenen", "amaçlanan", "olması/yapılması gereken Avrupa"dan ayırmak büyük önem taşıyacaktır. Daha açık bir deyişle, filozofların, düşünürlerin Avrupasını politikacıların, savaşçıların, tacirlerin Avrupasından; her şeye çeşitli ayırımcılıklar noktasından bakanların Avrupasından ve salt bilimselci bakış açısıyla Avrupa'yı kurmaya kalkışanların Avrupa tasarımından ayırmak gerekmektedir.

Düşünürlerin, filozofların Avrupası kendini sürekli sorgulayan, eleştiren, "Kendini bil!" buyruğunu sürekli olarak yanıtlamaya çalışan Avrupa'dır. Başka deyişle, kültür Avrupasıdır ve bu Avrupa, hem kendini hem de var olan her şeyi sorunlaştıran Avrupa'dır; yeni bölünme-birlik geriliminde ortaya çıkan soruları/sorunları bilinç alanına taşıyan Avrupa'dır. Ancak, bölünmeyi yaşarken, bölünmenin lehinde ve aleyhinde olanların farklı tutumlarından dolayı sancılı dönemlerden geçen Avrupa; birliğe doğru giderken de yine benzer oluşumların içinden geçmektedir. İster kavramlar bağlamında, ister olup bitenler bağlamında olsun, bölünmenin lokomotifi durumunda olanlar, yerleşik değerlere, kavramlara bir adcı olarak yaklaşmakta; birlikler oluşturmaya çalışanlar da radikal bir biçimde öne çıkardıkları kavrama ya da kavramlara dört elle sarılmaktadırlar, birer kavram gerçekçisi olarak. Öyleyse, bölünmenin ve birlik oluşturmanın felsefi temelleri gerçekçi ya da adcı tutumlarda özetlenebilir.

Birlik oluşturma çabası içinde bölünme serüvenini yaşarken benimsenen kavramların gerçeklik tabanı, değişmezlikle,

katı bir özcü tutumla oluşturulduğu takdirde Avrupa "kapalı bir birlik" haline gelecektir; kendini kendisi olmayandan geçirimsiz bir sınırla ayıracaktır. Oysa birlik; dönüşebilmeli, evrilebilmeli, "ucu açık bir birlik" olmalıdır.

Yeni birliklerin oluşabilmesi için bazı şeylerin bölünmesi ya da çözülmesi gerekmektedir; vaktiyle çözülen, yerleşik inançtır, cemaat ilişkileridir, teist bakış açısıdır, tek dildir, kapalı toplum yapısıdır kısacası, ortaçağdır; kurulan, öne çıkarılan ise ulusallıktır, ulusal dillerdir, hümanist bakış açısıdır, modern, hatta giderek soyutlaşan ilişkilerin egemen olduğu toplumsal bir yapıdır; kısacası, 15. yüzyıl Renaissance'ından bu yana var olan toplumsal yapıdır. Yeni birliklerin çok daha zor kurulduğu dönemler gündemdedir artık, Renaissance'tan bu yana. Doğanın gizleri çözülmeye başlanmıştır; Avrupa akla ve bu dünyaya verdiği önemle, bireyi öne çıkarıcı tavrıyla[9] kendini Renaissance'tan beri daha da artan bir hızla hep yeniden kurmaktadır; yeni birlikler oluşturmak üzere kendini hep bölmektedir.

Bu devingen durumuyla Avrupa kendi dışında kalan bölgeler, toplumsal yapılar için de öne çıkardığı bazı kavramlar aracılığıyla örnek oluşturmaktadır; böylece dünyanın diğer yörelerinde benzer düşünüş biçimlerini benimseyen insanlarla bir tür akrabalık, düşünce akrabalığı kurulmaktadır. Bu dünyanın öneminin ve bu dünyanın içindeki insanın öneminin giderek artmasıyla, yine özellikle bu dünyaya yönelik bilgi yükünün olağanüstü bir hızla çoğalmasıyla, bazı değerlerden arınmış tutumların yıkıcılığı kuşkusuz daha da öne çıkmıştır. "Her şeye gücü yeten insan" tasarımı yıkıcılığı da içinde barındıran insanla özdeşleşmiş ve bütün yıkıcılıkların öznesi olarak bu kez yine Avrupalı insan görülmüştür. Bu hangi Avrupalıdır? Savaşan, sömüren, tutarsızlığı benimseyen, salt ekonomik çıkarını düşünen "Avrupalı"dır.

Günümüzde –bir bakıma haklı nedenlerle– "düşünen insanlar", Avrupalıların başlarına açtıkları sıkıntıların basıncını duyumsamakta, fakat öte yandan da Avrupalılaşma istemlerini dile getirmektedirler: Öyleyse burada, günlük politikanın Avrupası ile düşünsel Avrupa gerilimi doğmaktadır. Bu gerilim, hatta gerilimden de öte hem kendine hem de ihraç ettiği politikalarla, araç gereçlerle insanların başına gerçekten büyük işler açan Avrupa, bu zorluklardan nasıl kurtulacaktır? Sınırlarını günlük politikaların, radikal ideolojilerin belirlemesiyle çizdiği içine kapanma ile mi, yoksa düşünsel bağlamda ve hatta büyük ölçüde yaşama dünyasına geçirdiği kavramlarıyla mı belirleyecektir? "Avrupa, insanlar arasındaki birliğin bir ideoloji etrafında olmayıp, kişiler ve somut gruplar arasında olduğu bir yer olarak kalmak ya da yeniden öyle olmak zorundadır."[10] Öyleyse, Avrupa resmi politikalar üreten kurumların dışında kendini, tümüyle insanı ve haklarını ölçü alan sivil örgütleriyle yeniden kurmalıdır. Amaçlanan "Avrupa Birliği", klasik anlamdaki politikacıların eline geçtiği sürece böyle bir birlik, üyelerinin sayısı ne denli artarsa artsın, kendi içine kapanacaktır, kendi içine kapanan tüm yapılar gibi günün birinde de ister istemez tükenecek; geleceği de olmayacaktır. Remi Brague bu konuda şöyle demektedir: "Avrupa'nın bir geleceğinin olup olmadığını bilmiyorum. Buna karşılık, Avrupa'nın kendini bir geleceğe sahip olmaktan nasıl yoksun bırakabileceğini bildiğimi sanıyorum: taşıyıcısı olduğu şeyin sadece kendisi için bir değeri bulunduğuna inanmaya başlayacak bir Avrupa, kimliğini özel olarak sahip olduğu şeyin (örneğin Arîlik diye bir ıvır zıvır) üzerine kapanmakta arayacak bir Avrupa'nın artık bir geleceğe hakkı kalmaz."[11] Avrupa, oluşturduğu tüm kurumlar adına, kendini belli kavramların değişmezliği içinde sınırladığı ölçüde sonunu hazırlayacaktır. Kuşkusuz, kendini yok

etmenin birden fazla yolu vardır. Avrupa yine kendini kuran insani temeli her ne adına olursa olsun yok saymaya kalkışan düşünme biçimleri oluşturduğunda da yine sonunu hazırlamış olacaktır. Tam da bu noktada artık, Avrupa'nın ne olduğu düzleminden, ona ilişkin doğal betimlemelerden onun varlıkça, başlı başına bir sorun olarak, bunalımlar yumağı olarak varoluşuna da gelinmektedir: Bunalımlı Avrupa, bunalımlar yaratan Avrupa. Ancak Husserl'e göre: "Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu kriz karanlık bir kader, önüne geçilmez bir uğursuzluk değildir, tersine felsefi olarak meydana çıkabilen Avrupa tarihi teleolojisinin onun arka planında yer almasıyla anlaşılır ve çözülür hale gelmektedir. Ama akılcı bir kültürün kendisinden bekleneni yapmamasının nedeni –dediğim gibi– akılcılığın kendisinin yapısında değil, yalnızca onun yüzeyselleşmesinde, 'doğalcılık' ve 'nesnelcilik'e dolanmasında yatıyor."[12] Fakat konuya daha yakından bakıldığında, bilimin değil, bilimselci tutumun ve daha büyük oranda da bilimi çeşitli amaçlar için kullanan odakların sorunları neredeyse çözümsüz kıldıkları gözden kaçmamalıdır. İnsan da içinde olmak üzere her şeyi "şeyleştiren" tavır tüm bunalımların da temeli olup çıkmaktadır.

Bir yandan kendi içine kapanan, öte yandan da kendisi de içinde olmak üzere tüm insan dünyasını "şey" düzeyine indirgeyen Avrupa yok olmaya mahkûmdur. Günümüzde, "birlik" oluşturmayı salt askeri, ekonomik ya da siyasal boyutta gören ve giderek felsefi düşünüş biçiminden, onun uyarıcı işlevinden kendini soyutlayan, uzaklaştıran Avrupa, kendini tüketecektir. Aslında kimi politikacılar, Avrupa'nın salt ekonomik bir birlik oluşturabilmesinin mümkün olamayacağının ayırdına vardılar; kavramlarını genişlettiler; ama bu noktada büyük bir adım atıldığı sanılmamalıdır. Üstelik politikacıların ne ölçüde

içten oldukları da kuşkuludur. Biraz önce de dile getirildiği gibi, "Politikacıların Avrupası" ile "filozofların Avrupası"nı birbirinden ayırt etmek gerekiyor. İkincisi birincinin –acımasız– yargıcı durumundadır; hatta yargıcı olmalıdır. Avrupa kavramı konusunda aydınlanmak için yine kim ne derse desin, bu coğrafyadaki kimi kişilerce temsil edilen görüşleri daha yakından tanımak gerekmektedir; çünkü bizim gizli hocalarımız da onlardan başkası değildir. "Avrupa'nın 'değer sistemi'nde Sokrates'ten Erasmus'a, Rousseau'dan Husserl'e sayısız kilit-odak yer alıyor terazinin bir kefesinde. Öbür kefede, buna karşılık, Neron'dan engizisyon'a, Göring'den Drieu la Rochelle'e sayısı yabana atılamayacak günümüze uzantılar vermiş karşı kilit-odaklar yer alıyor.[13]

Sorunlarına, bunalımlarına yeni birlikler oluşturmak üzere çare aramaya çabalayan Avrupa'nın, bütün bu ve benzer çözümlemeleri yapabilen felsefeye her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Oluşturulan birliklerin fikir temelinin ne olduğunu, ama aslında ne olması gerektiğini çözümlemek son derece önemlidir. Söz, bu bağlamda da felsefenindir; Avrupa "felsefenin tininden yeniden doğmak"[14] zorundadır.

[1] Paul Valéry, *Moralités*, Librairie Gallimard, Paris, 1932, s. 18.

[2] Paul Valéry, "Deux fragments de la crise de l'esprit" (1919), *Morceaux choisis*, Librairie Gallimard, Paris, 1930, s. 114.

[3] Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 20.

[4] Remi Brague, "De l'histoire européenne comme auto-européanisation", Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 30 Nisan 1994.

[5] Remi Brague, a.g.e., ss. 26-28.

[6] Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Çeviren Kemal

Atakay, Afa Yayınlan, İstanbul, 1995, ss. 27-28.

[7] Aurelius Augustinus, *İtiraflar* (*Confessiones*), I:XIII, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde, Derleyen ve Çeviren Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, ss. 86-87. (*Confessiones - İtiraflar*, Çeviren Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.)

[8] Umberto Eco, a.g.e., s. 31.

[9] Nermi Uygur, *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

[10] Remi Brague, a.g.e., s. 187

[11] a.g.e., s. 187

[12] Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çeviren Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer, Afa Yayınlan, İstanbul, 1994, Aktaran: Betül Çotuksöken, "Felsefe ve Bunalımlı Avrupa İnsanlığı", *Cumhuriyet Kitap*, 18 Mayıs 1995, s. 13.

[13] Enis Batur, "Ciddi Bir Kavram: Avrupa", *Cumhuriyet*, 28 Aralık 1997, s. 12.

[14] Edmund Husserl, a.g.e., s. 94.

BARIŞ ÜZERİNE

Aynı konuya farklı disiplinler açısından bakıldığında farklı nitelikte bilgiler edinileceğini herkes bilir. Fakat tek bir disiplinde bile –örneğin felsefede– farklı, hatta karşıt görüşlerin, kavrayışların söz konusu olduğu da yine bilinen bir gerçektir. Barış kavramı söz konusu olduğunda da benzer bir durumla karşı karşıya kalmaktayız.

Çokboyutlu, çokanlamlı bir kavram olan barış, insanın kendisiyle ilişkisinde, başka insanlarla ilişkisinde, toplum ve kurumlarla ilişkisinde kendini gösteren bir kavram; öte yandan barış, toplumlararası ilişkilerin de önemli bir kavramı durumundadır. Barış kavramı kendi dinamizmi içinde ele alınabileceği gibi, karşıtı olan ve uç boyutta şiddet içeren savaşla ilgisinde de ele alınabilir. İnsanın, yapısı gereği barışçıl ya da savaşçıl bir varlık olup olmadığı üzerinde felsefe tarihinde ya da genellikle düşünce tarihinde sıkça durulduğu bilinmektedir.

Barış kavramı bağlamında insana ve insan dünyasına bakanların ileri sürdükleri görüşlerin farklılığı çarpıcıdır. Farklı görüşlerin varlığını yansıtmak üzere seçtiğim örnekler farklı düşünsel dönemlere, kesitlere ilişkin: Örneklerden ikisi Renaissance'tan, biri de Aydınlanma düşüncesinden. Barışın oluşturulması ve korunmasının nelere bağlı olduğu değişik kaygılarla dile getirilmiştir. Aynı dönemin temsilcisi, etkin özneleri durumunda olanlardan kimileri amacına ulaşmak için barışçıl (barışsever) bir yol izlerken kimileri de savaşçcıl (savaşsever) bir yol izlemektedir. Erasmus'la Luther bu ileri sü-

rüşün en canlı örnekleridir.[1] Barışseverliğiyle ünlü Erasmus "Dört Bir Yandan ve Tüm Uluslar Tarafından Kovulan Barışın Yakınması" başlıklı yazısında barışı şöyle dillendiriyor: "Akıldan yoksun olan hayvanlar, herbiri kendi türünün dahilinde, bir uyum ve anlaşma içinde yaşar. Filler sürü halinde yaşar, koyun ve domuz yavruları türdeşleriyle bir arada olmaktan hoşlanır, turnalar ve alakargalar da grup halinde uçar yunuslar ise, birbirlerine yardım ederek kendi kendilerini savunur. Karınca ve arılar da, kendi cemaatlerinde kurmuş oldukları uyumlu toplumsal örgütlenmeyi bilir. Akıldan yoksun olsalar da, duyularını kullanmasını bilen bu hayvanların üzerinde neden böyle uzun uzadıya duruyorum ki? Ağaçlarda, bitkilerde, dostluk izlerine rastlanabilir. Bağ, üzümü; şeftali ağacı bağı sever. Aslanlar, ne denli yırtıcı olurlarsa olsunlar kendi aralarında dövüşmezler. Kendileri için onca gerekli olan birliğe, tüm diğerlerinden daha yatkın olmaları gereken insanlar, başka yerlerde onca güçlü ve etkili olan doğanın sesine sağır kalır. Başka hiçbir kurum da onları birleştiremez. Ne antlaşmalardan doğacak onca avantaj onları birleştirir, ne de savaşın doğurduğu felaketlerin duygu ve deneyimi kendilerini paylaşılan bir sevgiye iter."[2]

Erasmus'a göre insan, yapısı itibariyle savaşseverdir, uyumsuz bir varlıktır. Erasmus'un çağdaşı, hatta mektup arkadaşı olan Thomas Morus da içinde yaşadığı toplumun (İngiltere) sıkıntılı durumunu göz önünde bulundurarak, huzursuzluğun, barıştan uzak oluşun nedeni olarak her yönden yaşanan adaletsizliği göstermektedir. Kaleme aldığı *Utopia*'da barışın ancak adalet yoluyla sağlanabileceğini dile getirmektedir. Thomas Morus üzerine yaptığı çalışmasıyla da tanınan Minâ Urgan, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More* başlıklı incelemesinde Thomas Morus'un hâlâ gerçekleşemeyen düşüncelerin-

den söz ederek şöyle diyor: "Savaşın iğrençliğinin herkesçe bilinmesini; din alanında tam bir hoşgörünün yerleşmesiyle, dinlerin ayırıcı değil, birleştirici nitelikleri üstünde durulmasını ve her şeyden fazla ulusal gelirin tam bir eşitlik içinde paylaşılmasını istiyordu More."[3]

Olup biteni çözümleyip yapılması gerekene yönelmek filozofların ortak paydası gibi görünmektedir. Kant da felsefi söyleminde benzer bir duruma işaret etmektedir. "Sürekli Barışın Güvencesi Üstüne" başlıklı yazısında Kant şu düşüncelere yer verir: "Doğanın rastlantısal olmayan mekanik akışı insanlar arasındaki anlaşmazlıktan, hatta onların iradesine karşın, uyum yaratma amacını güttüğünü açıkça göstermektedir. Doğanın geçici önlemleri şunlardır:

"1) Doğa insanlara dünyanın her ikliminde yaşayabilme olanağını sağlamıştır;

"2) En barınılmaz bölgeleri yurt edinmek ve yerleşmek üzere, savaş aracılığıyla, insanları dünyanın dörtbir yanına dağıtmıştır;

"3) İnsanları, yine savaş aracılığıyla, azçok hukuksal ilişkilere girişmeye zorlamıştır."[4]

Felsefi antropolojinin, insanı disharmonik varlık olarak konumlandırdığını biliyoruz. Barış ve karşıtı savaş işte bu uyumsuz oluşun birbirinden çok farklı biçimlerde dışavurumudur. Her iki kavram ve bu kavramlara bağlı olarak olup bitenler, insan-insan, insan-toplum, insan-doğa ilişkisinde ilkin kendilerini ortaya koyarlar. İnsan doğa ile (tüm dünya) savaşır ya da ona boyun eğer;[5] kendi türdeşleriyle de savaşır ya da barışır.

Varlık temelini bir bakıma oldukça karmaşık, anlaşılması güç bir biçimde insanın doğasında bulan bu oluşumlardan özellikle birini, barışı var etme ve sürdürme, insan dünyasının en büyük sorunu gibi görünmektedir. Barış nasıl kurulacak ve

sürekliliği nasıl sağlanacaktır? Aklını, kendisini ve türdeşlerini ortadan kaldırmak istercesine çeşitli yöntemler geliştirmek üzere de kullanabilen insan, uyumsuz yapısı gereği bir o kadar da barışı yaşam alanına geçirmenin yollarını arar görünmektedir. Özellikle yukarıda da değindiğimiz Aydınlanma düşüncesi, barış arayışlarının çok daha yoğun bir biçimde kendini gösterdiği bir dönemdir. Kant, "Sürekli Barışın Gizli Maddesi"ni şöyle dile getirir: "Bu tür tek mümkün madde şöyle olabilir: 'Savaş için silahlanmış devletler, sürekli barışı mümkün kılacak koşullar hakkında filozofların genel kurallarını gözönünde tutmalıdırlar.' Gerçi, öteki devletlere karşı izleyecekleri davranış biçimi hakkında, kendi uyrukları durumunda bulunan filozoflardan fikir almak, doğal olarak en akıllı sayılması gereken devletin yasama otoritesini küçümsemek gibi görünebilir; bununla birlikte, filozoflara danışmak yine de akıllıca bir davranıştır. Devletler, amaçlarını açığa vurmadan, filozofları düşüncelerini bildirmeye isteklendirmeli, yani onları, savaşa ve barışa ilişkin genel kurallar üzerinde serbestçe ve açıkça konuşmakta özgür bırakmalıdırlar; çünkü susturulmadıkları takdirde, filozoflar zaten kendiliklerinden konuşacaklardır."[6] Kant bu bağlamda ayrıca son derece gerçekçi açıklamalar yapmaktadır. Kralların filozof ve filozofların kral olmasını beklememeli ve bunu dilememelidir; çünkü iktidarda olmak, aklın yargıda bulunma yeteneğini bozar, tüketir. Fakat kralların ya da, eşitlik ilkesi altında yaşayan hükümran ulusların (halkların), filozofları ortadan kaldırmaya ya da susturmaya kalkışmamaları, tersine onları herkesin önünde açıkça konuşturmaları gerekir; böyle yapmak, kendi işleri ve davranışları hakkında her zaman aydınlatılması gereken iyi bir hükümet yönetiminin başlıca koşuludur. Kaldı ki filozoflar, doğal yapıları gereği, gerçeğe ihanet edemeyecekleri gibi, kendi aralarında kişisel dava birliği yap-

ma yeterlikleri de olmadığından, bunlar propagandacılık gibi bir suçlamadan da kendilerini uzak tutmuş olurlar."[7] Görüldüğü gibi, gerçeğin peşine düşen filozof, siyasetçilerin bir bakıma ortadan kaldırdığı barışı yeniden kurmanın, sürekliliğini sağlamanın koşulları üzerinde, barış kavramı üzerinde düşünen, bir başka deyişle yargıda bulunma gücünü bu bağlamda da sağlıklı bir biçimde kullanabilen insandır.

Her türlü şiddetten arınmış bir dünyayı kurmanın ve sürdürmenin koşullarını felsefenin açıkgörüşlülüğüyle anlamaya çabalayan filozoflar, temelde insana kendi gerçeği üstünde düşünmenin yolunu açarak yardımcı olmaktadırlar. Bunun somut örneğini, biraz önce düşüncelerini sunduğumuz Kant'ta açık seçik bir biçimde görmekteyiz.

İnsanı birbirinden çok farklı doğrultularda belirlemek, başta felsefe olmak üzere birçok bilgisel etkinliğin ortak tutumu gibi görünmektedir. Belirlemelerin büyük bir bölümü insanın değişmez, kalıcı bir yapıya sahip olduğu temel görüşünden yola çıkmaktadır. Bu türden anlayışlara göre insan, baştan ya iyi/olumlu bir yapıya ya da kötü/olumsuz bir yapıya sahip olan bir varlıktır. Bu görüş açılarına göre insan değişmez, özü olan bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Oysa başka bir yaklaşım biçimi ise bizi, yerleşik kalıpların ötesinde düşünmeye davet eder. Bu yaklaşıma göre, biz insanlar da içinde olmak üzere hiçbir varlığın değişmez, sabit bir özü yoktur. İnsan değişmez bir töz değildir. Varlığa ilişkin kavrayışları her bireysel yapının değişmez oluşunda görmeyen bu anlayışa göre kavramlar, biz insanların düşünmesinde ve dilinde yer alan yapılardır; dolayısıyla, kavramlar dışdünyada var olan şeyler değillerdir.

İnsan dünyasına daha yakından bakıldığında, her bir insanın birbirinden çok farklı görünüşler altında ortaya çıkmasına karşın ortak birtakım yapılanmaların olduğu da dikkatli göz-

lerden kaçmaz. Başka bir deyişle, her bir insanın içerik olarak, sunuş biçimi olarak birbirinden çok farklı fenomenlerle doldurulabilen genel/evrensel nitelikleri olduğu açıktır. Böyle bir önbilgi bizden, insana yine insan açısından bakmamızı ister. Bu da antropolojinin bakış biçimidir ya da antropolojik bakış açısıdır; başka bir deyişle, insan gerçeğini yalın bir biçimde gözönünde bulunduran bakış açısıdır.

Antropoloji hem bir felsefe disiplini hem de varolana ilişkin bir bakış biçimi olarak insana yöneldiğinde, insanın hem doğal hem de doğal olmayan, hem doğanın içinde hem de dışında olan ve doğa ile kendisi arasına belli bir uzaklık koyabilen bir varlık olduğunu göstermeyi başarır. Bu da insanın doğayla ilişkilerinde, kendisi olmayanla kurduğu ilişkilerinde birbirinden çok farklı nitelikte sorunlar yaşaması gerçeğinden hareketle, yukarıda da dile getirildiği gibi, uyumsuz bir varlık olduğu saptamasını yapmamıza neden olur.

Bu bağlamda, her varolan ve bir varolan olarak insan kendine ait ayrımları olan, kendini ötekinden ayıran, farklı kılan özellikleri, daha teknik bir deyişle "özgül ayrımları" olan bir varlıktır ya da bunların bir toplamıdır. Ancak, bu özelliklerden birinin ya da birkaçının hiçbir ölçüt geliştirmeden öne çıkarılması durumunda, büyük zorluklarla karşı karşıya kalınacağı da açıktır. Her bir insan her bir özelliğini ancak kendi türdeşleriyle paylaştığı ortamlarda geliştirebileceğini hesaba katmalıdır. İnsanın, yapısı gereği uyumsuz bir varlık olduğu unutulmadan ne, niçin öne çıkarılmaktadır? Burada insan aklı, insanın düşünme gücü hangi insani yapıyı dikkate almalıdır? "İnsan onuru", "insana saygı" kavramlarıdır bunlar; bu kavramları temele alan ve ortak "insan kimliği"ni önemseyen bir eğitimle ancak barış sağlanabilir. Her bir insanın araç olarak değil, amaç olarak alındığı ortamlarda barışın oluşturulması

mümkün olabilir. Söz konusu eğitimin, insanı bizzat kendine tanıtmaya çalışan, bir başka deyişle felsefi-etik temellere dayalı bir eğitim anlayışı olduğu hemen anlaşılacaktır. Çünkü sadece "eğitim" demekle yetinilemez; eğitimin ne türden nitelikleri içermesi gerektiği açık seçik bir biçimde ortaya konulmalıdır.[8] Eğitim bir bakıma içi boş bir kavramdır; eğitimi, benimseyeceğimiz amaçlar çerçevesinde birbirinden çok farklı içeriklerle doldurabiliriz. Herkesin kolayca anlayabileceği ve bulabileceği gibi, bireylere öyle bir eğitim verirsiniz ki, sonunda barış gerçekleşir; ama yine öyle bir eğitim verirsiniz ki, savaş kaçınılmaz olur. Eğer eğitim, her bir insanın değiştirebileceği ya da değiştiremeyeceği özelliklerinden, niteliklerinden birini, başka insanları yok sayacak biçimde öne çıkarmaya yönelik bir eğitimse, barışın o ortamda gerçekleşmesine olanak yoktur. Artık söz konusu olan şiddettir, savaştır.

Savaşın nedeni de günümüzde çoğunlukla kimlik sorunları gibi görünmektedir. İnsanların önüne kendi kimlikleri tartışılmak üzere konulmakta ve herhangi bir özellik ayırımcılık olgusu çerçevesinde öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu durumda savaşın kaçınılmaz olacağı da açıktır. Burada gerçekleştirilmesi oldukça güç bir amaca işaret etmekte yarar var: bu da insanın uyumsuzluğunu, barışı tehdit etmeyecek, ortadan kaldırmayacak şekilde verimlendirmektir. Tam da bu noktada şiddetten arınmış tutumlar üstünde durmamız gerekiyor. Bu tutumların içinde günümüzde en önemli olanı da sivil itaatsizliktir. Birçok felsefe disiplini bu kavram üstünde durmaktadır. "Sivil itaatsizlik yasal protesto biçimlerine karşı bir hukuki normun çiğnenmesiyle; bencil ve olağan hukuk ihlallerine karşı dikkate ve saygıya değer bir ahlaki-siyasal motivasyonla işlenmesiyle; gizlice işlenen kriminel fiillere karşı kamuya açık olmasıyla; geleneksel, klasik direnme hakkı, devrim, ihtilal,

hükümet darbesine karşı duruma göre kamuya açıklığı ve şiddetsizliği ile; siyasi teröre ve dinsel fanatizme karşı, protesto edilen devlet ediminin haksızlığının diğer üçüncü kişilerce de görülebilir, anlaşılabilir ve yine kendisinin kaba güçten arınmış olmasıyla; ileri sürülebilecek samimiyetsizlik iddialarına karşı edimin sonuçlarına katlanmaya hazır bulunmak tutumuyla temelde ayrılmaktadır."[9] Sivil itaatsizliğin sınırlarını çizmeye yönelik bu belirlemede "saygı"ya, "açıklık ilkesi"ne, "şiddet içermeme"ye, "anlaşılabilir olma"ya, "kaba güçten arınmış olma"ya yer verilmektedir. Söz konusu belirlemeler de barışla birlikte giden ya da barışı kurmada etkin olabilecek nitelikteki yapılardır, çerçevelerdir.

Bir kez daha üstünde durmakta yarar var: İnsanların, özselleştirilmiş –öz haline getirilmiş– bazı fikirlerin, bazı inançların, tutkuların, hırsların aracı haline getirilmeleri barışın önündeki en büyük engeldir. Barışın oluşturulması ve sürdürülmesi, her türlü antagonizmaya karşın kendisi kalan, kalabilen öznelerle, yaptıklarının hesabını verebilen kişilerle mümkündür.

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. Stefan Zweig, *Rotterdam'lı Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi*, Çeviren Ahmet Cemal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1987

[2] Erasmus, "Dört Bir Yandan Tüm Uluslar Tarafından Kovulan Barışın Yakınması", *Cogito, Savaş ve Barış*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 8-9.

[3] Minâ Urgan, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More*, Adam Yayınları, İstanbul, 1984, s. 112. Burada şöyle bir açıklama daha yapmak yerinde olacaktır: Dönemin en önde gelen aydınlarından biri olarak hem Thomas Morus hem de çağdaşı Erasmus dinsel bölünmelerin eğitimsiz insanları ne büyük bir kargaşaya, savaş ortamına sürükleyeceğini biliyordu. Sözcük olarak "Evrensellik" anlamına gelen Katolikliğin ussal

olmayan gerekçeler uğruna bölünmesinin insanlar arasındaki düşmanlıkları pekiştireceğini de biliyordu. Dolayısıyla Reformasyon olgusuna ve Luther'e bir de bu açıdan bakmakta yarar vardır.

[4] Immanuel Kant, "Sürekli Barışın Güvencesi Üstüne", *Seçilmiş Yazılar*, Derleyen ve Çeviren Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 243-244.

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Bacon, *Novum organum*, Çeviren Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

[6] Imamnuel Kant, a.g.e., s. 249.

[7] a.g.e., s. 250.

[8] Bkz. İoanna Kuçuradi, "Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim Semineri'nin Açış Konuşması", *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, Haz. Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 7-11.

[9] Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996, s. 113. Yapılan bu belirlemelerde yazar, Gisela Raupach-Strey'in "Wiederstand und ziviler Ungehorsam, ein Beitrag zur Klarung der Begriffe" (*Widerstandsreicht in der Demokratie* içinde) başlıklı makalesine dayanmaktadır. Ayrıca bkz. *Sivil İtaatsizlik*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999.

EĞİTİMİN DÜNÜ BUGÜNÜ YARINI

Kişi kapalı bir sistem değildir:
İnsan düşüncesi sürekli olarak,
bütün yönlere doğru arayış içindedir.
Geçmişe ve geleceğe açıktır.[1]

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde eğitime ayrılan 26. maddede şöyle denir:

"1. Herkes eğitim görme hakkına sahiptir. Eğitim en azından ilk ve temel aşamasında parasızdır. İlköğretim zorunludur. Teknik ve mesleki öğretimden herkes yararlanabilmelidir. Yükseköğretim yeteneğe bağlı olarak herkese tam bir eşitlikle açık olmalıdır.

"2. Eğitim, insan kişiliğinin tam gelişmesi ve insan haklarıyla temel özgürlüklere saygının güçlendirilmesi amacına yönelik olmalıdır. Eğitim, bütün uluslar, ırk ve din toplulukları arasında anlayış, hoşgörü ve dostluğu özendirmeli ve Birleşmiş Milletlerin barışın sürdürülmesi yolundaki çalışmalarını geliştirmelidir."[2]

Aydınlanmacı bir bakış açısının ürünü olan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi insanı "akıl sahibi" (*animal rationale*) bir varlık olarak görür. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren özellikle devletin, doğuştan var olduğu kabul edilen hakların korunmasında etkin rol oynamasının anlaşılmasından sonra ikinci kuşak haklardan sayılan sosyal hakların ve bu arada sosyal haklar içinde yer alan eğitim hakkının temel yasalarda yer alması, bir

zorunluluk haline gelmiştir. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda da 42. maddede şöyle denilmektedir: "Kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz. Öğrenim hakkının kapsamı kanunla tespit edilir ve düzenlenir.

"İlköğretim, kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve Devlet okullarında parasızdır."[3]

Burada da açıkça görüldüğü gibi eğitim, eğitim alan ya da eğitilen açısından bir haktır ve bu hakkın korunmasından da başta devlet sorumludur. "Eğiten açısından bakıldığında eğitim, bir insan etkinliğidir. Bütün insansal etkinlikler gibi, eğitme etkinliğinin de kendine özgü –bir insansal etkinlik olarak– bir amacı, bir niçini vardır."[4] En önemli yön de burada yer almakta ve temelini bütün insanların ortak olarak paylaştığı "insan, amaç koyan bir varlıktır" önermesinde bulmaktadır. O halde, amaç ya da amaçlar nasıl belirlenecektir?

Söz konusu amaçlar genellikle birbirinden çok farklı biçimlerde belirlenir. Eğitimin dününü, bugününü, yarınını birbirinden ayırt etmede de ölçüt, benimsenen amaçlarda somutlaşır. Ancak, amaç ya da amaçlar dendiğinde akla gelenler nelerdir? Her şeyden önce amaç saptamada etkin rol oynayan, amaçları saptayanların farkına varsınlar ya da varmasınlar, sahip oldukları insan anlayışlarıdır.

Sosyal bir hak olarak görünen, ama aslında kişinin, bireyin haklarının[5] gereğinin yerine getirilmesinde de neredeyse birinci derecede etkin olan eğitim hakkının korunmasında, insanı bir olanaklar varlığı olarak görmenin önemi büyüktür. Özellikle çağımızın felsefi antropoloji bağlamında ulaştığı nokta, insanın her zaman gelişmeye açık bir olanaklar varlığı olarak görülmesinde somutlaşır. Ancak, bizler için çok açık olan bu durum her zaman fark edilmiş miydi; yoksa tam tersine insan, olmuş bitmiş, gelişmeye açık olmayan bir varlık olarak

mı tasarımlanmıştı? Gerçekten daha önceki zaman dilimlerinde insanın belli bir sıradüzeni içinde değişmez bir yeri olduğu düşünülmüştür. Sıradüzensel (hiyerarşik) yapının egemen olduğu böyle bir dünya tasarımında "sonlu", "sınırlı" oluş ve "değişmeme", temel kategorileri oluşturmaktadır. Yüzyıllar boyunca, kayıtsız koşulsuz inanmanın; varolana bağlı düşünmenin, ussal gerekçelere dayalı bilmenin yerini aldığı zaman dilimlerinde insan, ödevleri önceden belirlenmiş durağan bir yaratık olarak, olsa olsa edilgin bir özne olarak görülmüştür. Böyle bir tasarımlamada dinlerin belirlemelerinin ne denli etkili olduğu açıkça görülmektedir.

"Değişme"nin, "karşılıklı etki"nin varolanın her kesiminde temel birer kategori olarak keşfedilmesiyle birlikte insanın da değişime açık bir varlık olduğu daha açık bir biçimde anlaşılmıştır. Aslında her türlü eğitim etkinliği –temelde değişime karşı çıksa da– yöneldiği insanı değiştirmek ister; ama değişmeye ilkece karşı çıkan bir anlayışla gerçekleştirilen eğitim, farklı olanı sürekli olarak göz ardı eder ve verdiği eğitimi sabitleştirir.

Antikçağdan beri bu iki temel görüşün (değişmeye karşı çıkan ve değişmeden yana olan görüşlerin) başka bir deyişle, değişme kategorisi bağlamında çarpışan görüşlerin, kendilerine birçok yandaş bulduğu bilinmektedir. Tam da bu noktada Sofistlerle Platon arasındaki çekişmeyi anımsayabiliriz. "Sofistlerin, insanın değiştirilebilir bir varlık olduğuna ilişkin görüşleri, öğretmen-eğitmen kimliklerinin daha da öne çıkışı; bireyi birey aracılığıyla –tek kişiyle– eğitme düşüncesi son derece önemlidir. Eğitim işlerini üstlenen, Platon'da olduğu gibi devlet ya da toplum değildir; bu iş bireylere bırakılmıştır; Sofistlerin bu tür yaklaşımı hem hümanizmayı hem de liberalizmi önceler. Ancak, Platon'a göre de, Sofistlere göre de bireyin eğitimine karışma, müdahale söz konusudur; fakat yöntemler

birbirinden çok farklıdır."[6] Öyleyse, eğitimde kimileri örtük kimileri de açık olarak değişmeden yana tavır koyar ya da baştan saptadıkları bir öze göre insanı değiştirmeyi amaçlarlar. Ancak, yukarıda da dile getirildiği gibi, en yaygın olan görüş, bir insansal etkinlik olarak, her türlü eğitimin, var olduğu sanılan ya da varsayılan bir "öz"le uyum içinde belli bir amacı olduğu doğrultusundadır.

Amaçlar önceleri, toplumların en etkili ve sağlam kurumları olarak görülen dinsel kurumlar tarafından belirlenmiştir. Tarihsel koşulların değişim sürecinde uzun zaman boyunca dinsel kurumlar daha çok öne çıkmış ve eğitimin kurumsallaşmasında etkin rol oynamışlardır. Buna bağlı olarak da bireyler, inanma ediminin edilgin öznesi durumuna gelmişlerdir. İnsan, kendisini tanımaya yönelik çabalarını artırdıkça; imge üretme gücünü, kendisini ve dünyayı yeni bir biçimde kurma yönünde boyutlandırdıkça, dinin de eğitim üstündeki etkin rolü azalmaya başlamıştır; büyüsü bozulmuştur. Dinsel tasarımların yerini insan kaynaklı ütopyalar almaya başlamıştır. Özellikle Renaissance döneminde[7] ortaya konulan ütopyalarda eğitimin ne denli önemli olduğunu herkes bilir. Yeni bir insan tasarımına, kavrayışına uygun olarak yeni bir toplum yaratmada insanı değiştirmenin, eğitmenin önemi köklü bir biçimde ortaya konulmuştur. Rabelais, Thomas Morus, Erasmus bu türden ileri sürüşlerin en etkin özneleridir. Ancak, "gerçeklik" ile "kuram"ın örtüşmesi çok uzun zaman almıştır ve günümüz için bile bu örtüşmenin tam olduğu ileri sürülemez.

Gerçeklikle kuram arasında olduğu öne sürülen örtüşmeme olgusu, her tür dışavurumuyla, yerel olan ile evrensel olanın geriliminde somutluk kazanır. Bu durum eğitim fenomeninde de benzer biçimde ortaya çıkar: yerel olan ile evrensel olanın ya da bireysel olan ile toplumsal olanın eğitim bağlamında ça-

tışması. Gerçekten de her eğitim etkinliği, özellikle örgün eğitim adı verilen biçiminde, eğitilecek olanı kendi bireysel, yerel ortamından belli ölçülerde ayırır. Ancak, ayırmanın derecesi de eğitim için saptanan amaçlarla doğru orantılıdır ve söz konusu amaçlar, farklı boyutta ya da yoğunlukta direnme noktalarının oluşumunu da içerir. Birçok amacın hâlâ gerçekleştirilemediği açıkça gözlenen ülkemizde durum budur diyebiliriz. Çünkü dinsel nitelikli dünün eğitiminden ussal, bilimsel temellere dayalı bir eğitim dünyasına geçişin ne büyük direnmelerle karşılaştığını ve bu direnme odaklarının özellikle siyasal yaşamın öznelerince desteklendiğini açık bir biçimde görüyoruz.

Bu bağlamda yerel olan ile evrensel olan arasındaki gerginlik, dinsel olan ile bilimsel ve felsefi olan arasındaki gerginlik olarak algılanabilir. Çünkü bir bakıma insanlar, kendi sınırlı görüş açılarıyla, kendilerine ait olanı yitirmek istemezler ve çoğu zaman da bu istemeyişlerini sürekli olarak kışkırtan birtakım güçlerle, özellikle siyasal güçlerle seslerini daha çok yükseltebilirler. Dahası, olan ile olması/yapılması gereken arasındaki aynımı bilinçli bir biçimde fark edemezler. Evrenselliği, yerelliğe feda edebilirler ve aslında kendi küçük dünyalarında, yaşamlarının her kesiminde "yönlendirilebilen insanlar olarak yaşamayı" daha baştan içselleştirirler. Bu insanlar, böyle bir anlayışla kendilerini gerçekleştirdiklerinde ve gelecek kuşakların bireylerini de buna uygun olarak eğittiklerinde, artık onların da etkin birer özne olmaları imkânı –kendiliğinden– ortadan kalkar.

Öyleyse eğitimde en temel sorun, eğitim etkinliğini gerçekleştirirken, neyin/nelerin amaç olarak benimseneceğindedir. Söz konusu genel belirlemeleri, Türkiye ölçeğine daha somut bir biçimde taşıyabiliriz. Türkiye, kurumlar ve kurumları ayakta tutan ve tutacak olan kişiler toplamı olarak Cumhuriyet'le birlikte "yeni bir insan", "yeni bir toplum" yaratma yoluna gir-

miştir ve bunu bilimsel temellere göre, modern/Aydınlanmacı bir modele göre yapmaya çalışmıştır. Bunun en somut örneğini de 1924-1934 yılları arasında gerçekleştirilen bir dizi yasal düzenleme, kurumsallaşma göstermektedir. 1924 yılında kabul edilen Öğretim Birliği Yasası'yla eğitime ilişkin yasal düzenleme yapılmış; Türkiye Cumhuriyeti'nin bireyleri hukuksal, siyasal özne olarak, başka bir deyişle birer yurttaş olarak görülmek, yetiştirilmek istenmiştir. Bu yeni istemin direnmeyle karşılaştığı ve zaman içinde, hatta bazı noktalarda yenik düşüldüğü de bilinmektedir.

Direnme odaklarının, güç birliği edercesine en yoğun biçimde somutlaşması, temel eğitimin sekiz yıla çıkarılması kararının yasalaşması sırasında yaşanmıştır. Çünkü Cumhuriyet yönetiminin –ilk yıllarda– Türk toplumunun yapısına ve gereksinmelerine özgü saptamaları sonucu oluşturduğu eğitim modeli, modernlik ve Aydınlanma çizgisiyle tutarlılık içinde giden kurumsallaşmalar, bir süre sonra siyasal güçlerce yerinden edilmiş ve gücüllüğünü (potansiyel oluşunu) halen korumakta olana destek verilmiştir; dinsel olanda somutlaşan eski, yeniden edimsel duruma geçmiştir. Bu dünyaya bağlılığı, akla güveni, bireyin temel oluşunu önemseyen tutumun, daha kısa bir deyişle laik temelli kurumsallaşmanın yanı sıra dinsel olana önem veren kurumsallaşmalar da görülmeye başlanmıştır. Gücül direnme odakları, özellikle siyasal öznelerin yardımıyla yeniden etkin olmaya başlamışlardır.[8]

Daha somut bir biçimde örneklemek gerekirse, Köy Enstitüleri modeli yerine geçirilen, İmam Hatip Okulları modeli. Toplumu yönetenler, yeterince bilinçli ve güçlü olmayan yoksul kesim bireylerinin önüne, biraz önce adı anılan ve kolay ulaşılabilir olan İmam Hatip Okulları'nı koymuşlardır ve gücül direnme odakları, bu okul örneğinde edimsellik kazanmışlar-

dır. Yeni yapılanma bir tür "sivilleşme" olarak görülmüştür ve 1924 tarihli Öğretim Birliği Yasası zedelenmiştir; eğitim dünyasına tam anlamıyla ikicilik egemen olmuştur. Yetmişli ve özellikle seksenli yıllarda bazı kurumların –okul, hastane– devlet tarafından değil de bizzat halk tarafından inşa edilmesi, gerçek anlamda sivilleşme gibi gösterilmeye çalışılmıştır; oysa bireylerin yurttaş olarak yetişimlerinin sağlanmadığı ortamlarda bu anlamda sivilleşmenin olması mümkün değildir. Bilimselliği yaşama geçirmeye çalışan köklü atılımlar kesintiye uğramıştır. Türkiye'nin özellikle eğitim bağlamındaki görünümü dikkate alındığında, temel eğitimin 1997 yılında kesintisiz olarak sekiz yıla çıkarılması, eğitim tarihinde yeni bir dönüm noktasına işaret etmektedir.[9]

Günümüzde on sekiz yaşına kadar her insanın çocuk olduğu kuramsal planda kabul görmektedir. Ancak, gerçekliğe bakıldığında durumun hiç de böyle olmadığı, çocukların, gençlerin eğitimden pay almalarının, birbirinden farklı etkilerle kesintiye uğradığı ve dolayısıyla, eğitim görme haklarının yeterince korunmadığı da açıktır. Çünkü yoksulluğun, ayrımcılığın ortadan kalkmadığı bir dünyada eğitim hakkının korunması mümkün değildir. Tüm dünyada ayrıca teist olan ile hümanist olanın savaşımı, köken-gelecek ilişkileri ekseninde hâlâ sürmektedir. Var olan sorunlara hızlı bir biçimde eklemlenen ve küreselleşmenin getirdiği "rekabet" kavrayışıyla[10] birlikte iyice ağırlaşan "dünya sorunları"nın çözümlenmesi ve ardından çözümü için yeni bakış açılarına gereksinimimiz var.

İnsanlık, hemen her alanda olduğu gibi, eğitim alanında da dinsel olanı yüzyıllar boyunca denedi; uzunca bir zamandır bilimsel olan da deneniyor. Ancak, bilimsel olanın temeli felsefi olanla döşenmediği takdirde sorunlar yeterince algılanamayacaktır. Çünkü felsefe bize, gerilimlerin farkına varmayı, bağ-

lantılar kurmayı, dünya sorunlarını keşfetmeyi öğretir. Öyleyse eğitimin yarınını kurmada bilimsel olana ek olarak felsefi olanı öne çıkarmanın vazgeçilemez olduğunu anlamalıyız. Çatışma noktaları, çoğun, bireysel, toplumsal ve kamusal olanın gerilimlerinden doğmaktadır. Bu alanları birbirinden sağlıklı bir biçimde ayırt etmeyi de bize ancak felsefe öğretebilir. Geleceğin felsefi nitelikli eğitimi ancak böyle bir görme biçimini bireylere verebilir ve onları "dünya yurttaşı" haline getirebilir. Öyleyse, "felsefe eğitimi ve felsefi temelli eğitim, yirmi birinci yüzyılın anahtarı" gibi görünmektedir.

[1] Federico Mayor, "Felsefe Eğitimi: Yirmibirinci Yüzyıla Bir Anahtar", *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*'nde yayımlanan (sayı 9, Ocak 1998, s. 1) ve Unesco İçin Felsefî Ufuklar konulu toplantıda, 17 Aralık 1996 günü sunulan konuşmadan alınmıştır.

[2] Prof. Dr. Aydın Aybay-Prof. Dr. Rona Aybay, *Hukuka Giriş*, Aybay Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 253.

[3] Doç. Dr. Celal Erkut-Dr. Selçuk Soybay, *Anayasa ve İdarî Yargılama Hukukuna İlişkin Kanunlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1999, ss. 15-16. Ayrıca bkz. Oktay Uygun, "İnsan Haklan Kuramı", *İnsan Hakları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 23.

[4] İoanna Kuçuradi, "Açış Konuşması", *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, Haz. Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 1996, s. 7.

[5] İnsan haklan temelde kişinin haklarıdır savı, konuyla uğraşan birçok biliminsanı tarafından ileri sürülmekte ve temellendirilmektedir. Bkz. *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1996; *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Haz. İoanna Kuçuradi-Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

[6] Betül Çotuksöken, "Eğitim Kavramı Üzerine", *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, s. 49; aynı yazı için bkz. Betül Çotuksöken, *Kavramlara*

Felsefe ile Bakmak, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998, s. 94.

[7] Bu bağlamda ortaçağ döneminde bile bazı kıpırdanışların olduğundan söz edilebilir. Karolenj dönemi Renaissance'ı ile on ikinci yüzyıl Renaissance'ı bunu kanıtlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Derleyen ve Çeviren Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000; Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

[8] Çünkü Joachim Ritter'in de dediği gibi, Türk Devrimi, dinsel olana karşı laik tutumuyla, köklü bir atılım içine girmiştir: "Türkiye'nin örnek olmaya değer yanı, bu iç devrimin de olayların gidişine bırakılmamış olmasıdır. Devletin laik temele oturtulmasıyla birlikte ele alınmış ve yaşamın öbür tüm alanları gibi ülkenin de gelişmesiyle bilinçli bir şekilde yoluna konulmuştur. 1928 yasasıyla yeni Türk devleti İslam'la olan bağını çözer; din kişisel bir şey haline gelir ve devlet onun düzenlemelerinin bağlamından çıkartılır. Ama bununla –İslam dünyasının tarihinde ilk kez– İslam bütün ahlaki, yasal ve politik düzenlemelerin üstünde kurulduğu temel olmaktan çıkar. Yerine devlet ve devletçe üstlenilen eğitim geçer. Şimdiye dek dinin tek başına yaşamın tüm alanlannda uyguladığı yönlendirmeyi bu ikisi üstlenir." Joachim Ritter, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşma*, Çeviren Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s. 52.

[9] Yazar Ahmet Altan, ATV'de yayınlanan *Siyaset Meydanı* programında (23.03.2001) Türk gençlerinin bundan böyle Japon gençleriyle, Amerikan gençleriyle yarışacağını ileri sürüyor ve küreselleşmenin getirdiği "rekabeti" ezbere bir tutum içinde benimsiyordu.

[10] 30.3.2012 tarihinde kabul edilen ve 11 Nisan 2012 tarih ve 28261 sayılı *Resmi Gazete*'de yayımlanarak yürürlüğe giren "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun"la kesintisiz eğitim kaldırılmıştır.

ÖĞRETMEN YETİŞTİRMENİN FELSEFİ BOYUTLARI

Dışdünyada varolan her şey ancak tekil olarak vardır; tekil oluş sadece var olma düzlemine ilişkindir. Varolan, düşünmenin ve bilmenin konusu olduğu anda artık tekilliğini yitirir. Çünkü varolanı düşünmek demek, onu kavramla çerçevelendirmek, ona kavramla yönelmek demektir. Bu yönelmenin daha özel türü ise bilmedir. İki yönlü olan bilme süreci hem tekilliği içindeki varolanı hem de düşünme düzleminin kavram, tasarım, imge adı verilen öğelerini gereksinir. Kavramın zihinsel oluşunun yanı sıra aynı zamanda belli bir genelliği, tümelliği de içermesinden dolayı, bilme düzlemine geçildiğinde artık tekil olanın da, kendisiyle bir ve aynı olanın da ötesine geçilmiş demektir. Tekillik ve bir defalık var olmanın temel, biricik durumu olarak belirirken; tümellik bilmenin ve onun sonucu olan bilginin temel durumu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle şeyler, salt var olma sürecinde tekildirler; bilme sürecinde kendileri olmayanla (düşünenle, bilenle, özneyle) karşılaşmakta ve onlar aracılığıyla zihinsel bir yapı, genel bir kavram, kısaca bir tümel altına yerleştirilmektedirler.

Tekil olanı (varolanı) tümel (kavram) altına yerleştirmenin sonucunda elde edilen bilginin bir dil olarak önceleri sadece saptayıcı gücü olduğu üzerinde durulurken, zamanla onun dönüştürücü gücü de keşfedilmiştir. Yeniçağ başlarında, Renaissanca'ta bilginin dönüştürücü gücünün hem insan hem

de doğa bağlamında keşfedilmesiyle birlikte yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma istemleri çok daha ileri boyutlara gitmiştir.

Fakat öte yandan, antikçağdan beri böyle bir istemin olduğundan da söz etmek mümkündür.[1] Örneğin, ilk öğretmenler olarak bilinen Sofistlerin insana ve insan dünyasına ilişkin saptamaları pek benimsenmiş değildir. Onların özellikle dil kullanımı bağlamında insanı ve dünyasını dönüştürme çabaları, çok daha ileri boyutta öne çıkan söylemler karşısında etkili olamamıştır denebilir.[2]

Eğiten ve eğitilen bir varlık olarak insanın yapıca ne durumda olduğu genel olarak felsefi söylemin en önemli sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda "ilk öğretmenler" olmalarının yanı sıra insanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğu sorununu da kovuşturmaya çalışan Sofistlerle, karşı kutupta yer alan filozoflar arasındaki çekişme, "insan"la "değişme" arasındaki ilişkinin konumlandırılmasıyla ilgilidir. Bu durumda insan, ya değişmeyen belli bir öze sahip bir varlık olarak tasarımlanacak[3] ya da değişmeyi hesaba katmakla birlikte bu değişmenin dayanaklarının ne olduğu üzerinde farklı tutumlar benimsenecektir. Bu son durumda benimsenen tutumlar iki öbekte toplanabilir: Birinci tutuma göre insanın belli bir özü olmakla birlikte bu öz çeşitli nedenlerle yitirilmiştir. Yitirilen bu öz yeniden insana kazandırılmalıdır. İkinci tutumda ise, insanın değişmez, sabit bir özü yoktur; insan her zaman değiştirilebilir ilineklerin toplamıdır. Başka bir deyişle, belli bir özü olduğu düşüncesiyle, bilgisiyle insana yaklaşma, öte yandan da onu değişebilir/değiştirilebilir ilinekler toplamı olarak görme, iki farklı yaklaşım biçimi olarak belirmektedir. İkinci yaklaşım, insanı bir "olanaklar varlığı" olarak görmektedir. Gerçekten de[4] bu iki farklı bakış açısı dikkate alındığında, eğitime ilişkin yaklaşımların da bu durumda farklı olacağı açıktır. Bakış açılarına

göre ya eğitim insana yitirilmiş olan özünü, tözsel niteliğini kazandırmanın yolu olacaktır ya da eğitimin istenilen değişimi yaratabilecek bir tutumlar toplamı olduğu ileri sürülecektir. Öyleyse, nasıl bir insan anlayışı söz konusuysa, bu anlayışa uygun olarak eğitimin yapısı, işlevi de değişecektir.

Bu sunuş çerçevesinde benimsenen insan anlayışına göre olanaklar varlığı olarak insan, ilineklerin toplamıdır ve bu ilinekler de eğitim aracılığıyla değiştirilebilir. Eğitimle insan ve dünyasında istenilen değişimleri yaratmak mümkündür. İnsan dünyasında hiçbir şey tam anlamıyla kalıcı ve değişmez bir nitelikte değildir.

Bu bağlamda, felsefi söylemin ilgisinin öteden beri insana yönelik olduğu da bir kez daha anımsanmalıdır.[5] Söz konusu ilgi yukarıda da ileri sürüldüğü gibi, insana biçim vermeye yöneliktir. Tek insanı türsel, toplumsal nitelikleriyle kavrama istemi, baştan beri felsefenin asıl konusunu oluşturmuştur. Bu istem, yirminci yüzyılda iyice yoğunluk kazanmıştır. "İnsan nedir?" sorusunun Aydınlanma'dan beri bilinçli olarak sorulması, benimsenen yeni doğrultu, insanın değer yaratan bir varlık olarak kendine yönelmesini öncelemiştir. Her tek insanda bulunması, var olması kaçınılmaz bazı özelliklerin belirlenmesi yoluna gidilmiştir. Bu yeni tümelin adı insanın "varlık koşulları"dır. Nietzsche'ye borçlu olunan bu genel kavram aracılığıyla her tek insan anlaşılmak istenmiştir. İnsanın olanaklarını, varlık koşullarını inceleyen felsefe disiplini felsefi antropolojidir. Ancak, felsefi antropoloji sadece bir felsefe disiplini değil, aynı zamanda olup bitene, gerçekliğe bakışın da belli bir türüdür.[6]

Antropolojik nitelikli bir varlık anlayışına göre insanın türsel olarak taşıdığı özgül ayrımlardan ikisi onu gerçekten de kendisi olmayandan ayırt etmektedir. Bu iki özgül ayrım düşünme ve dildir. İnsan uzun bir dönem boyunca salt dü-

şünmesi aracılığıyla kavranırken,[7] yüzyılımızda özellikle dili aracılığıyla kavranmaktadır.[8] Her tek insanın türselliğinde, toplumsallığında yerini bulan dil yetisi ve diline karşılık söz ya da söylemini oluşturması ve bireysel dili aracılığıyla anlaşılır olması, önemli bir keşiftir. Her tek insan kalkış noktası olarak alındığında, onu kendisi gibi olanlara, ilineksel bir biçimde farklı olan doğal dil ve doğal dil ortamında çoğun gerçekleştirilen sözü/söylemi bağlamaktadır. Toplumsal dilin, doğal dilin her birey tarafından farklı biçimlerde kullanımıyla büyük ölçüde varlığını sürdüren bir dil ortamı özellikle yazıyla insanın tarihsel özne olmasını iyice pekiştirmiştir.[9]

Birey olarak insan bir bakıma sadece "vardır". Ancak, başka bireylerle, tek tek insanlarla toplumsal olanı yapılandırmasıyla "oluşur"; oluş/oluşma süreci içine girer. Burada da en belirleyici olan dildir; ortak bir zemin olan dilin kullanımıdır. Başkalarıyla, başka bireylerle birlikte yaratılan değerlerle insan kişi olur. Başkalarıyla, başka kişilerle kurulan ilişkilerin temelinde de –ilişki ne türden olursa olsun– yine etik ilişki vardır ve bu ilişki belirleyicidir.[10]

Kişinin başka kişilerle oluşturduğu siyasal-hukuksal ilişkilerin tümü onu yurttaş haline getirir. Etik, siyasal, hukuksal olan bu bağlamda bir bütünün üç ayrı yüzü gibidir; bu yüzler birbirini var kılan yüzlerdir aynı zamanda da. Bir ve aynı insanın birey, kişi, yurttaş olabilmesi de ancak eğitimle mümkündür. Felsefe bu bağlamda, insanın birey, kişi, yurttaş olarak "kurulma"sının, yapılandırılmasının yeterli –bir bakıma zorunlu– koşullarını içerir. Çünkü felsefe bu yönüyle, herhangi bir yapının, oluşumun yeterli koşullarının bilgisidir. Ortak insan kimliğine ulaşmanın yeterli koşulları (bir ve aynı insanın kendi varlığında aynı zamanda taşıdığı birey olma, kişi olma ve yurttaş olmasının önemine) "felsefece" düşünmeyle farkına

varılabilecek, anlaşılabilecek bir oluşumdur. Bir ve aynı insan böylece kendisini, başkalarıyla birlikte kurduğu –etik, hukuksal, siyasal– ilişkiler üstünden oluşturmakta, yaşamakta ve anlamaya, anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Öyleyse, belli konuları öğretmek, belli konuların öğretimini yapmak üzere yetiştirilecek olan kişiye ilkin verilmesi zorunlu olan bilgiler, bir insan olarak nasıl bir yapıda olduğuna ilişkin bilgiler toplamıdır. Felsefi nitelikli bu bilgi, eğiticinin, daha özel bir deyimle, öğretmenin kendisini ve eğitmek/öğretmek üzere yöneldiği kişileri de tanımasını sağlayabilecektir. Kendisine ve başkalarına ilişkin olarak kazanılan bu bilgi, aynı zamanda felsefi eğitimi de betimlemektedir. Bu türden bilgiler üzerine yükselecek olan öğretime[11] ilişkin bilgilerin toplamı ise gerekli koşullar olarak belirlenebilir. Eğitici rolü öteden beri bilinen felsefenin,[12] felsefi nitelikli eğitimin, eğitilecek olanlara belli konuları öğretmek üzere yetiştirilecek, eğitilecek öğretmene sağlayacakları nelerdir?

– Yetişecek olan öğretmenin kendisini tanıyabilme.

– Yetiştireceği bireyleri birer özne olarak algılayabilme.

– "Düzsöz edimleri"nden[13] oluşan bilgiyi aktarırken kendi söylemini bir "etkisöz edimi"[14] olarak da kurabilme.

– Eğittiği tarihsel öznelerin kendi söylemlerini oluşturmalarında yardımcı olma.

Bu durumda dil kullanımı, öğretmenin oluşturacağı sözel yapı büyük önem kazanmaktadır. İletişim ortamı olan dilin öznelerarası ilişkide her birey açısından bir söylem haline getirildiği konusunda eğitilenlere kazandırılacak bilincin/bilginin temel dayanağı felsefi söylemdir; felsefi söylemin, dil kullanımı doğrultusunda vereceği bilinçtir. Öğretmen dil kullanımı konusunda özel olarak yetiştirilmelidir. Öğretim ve eğitim bağlamında dil kullanımı gerekli ve yeterli koşulların tümünü

içerir. Daha açık bir deyişle, öğretim-eğitim ortamında gerekli koşulu, örneğin bilimsel bilgiler toplamı oluştururken, yeterli koşulu felsefi söylem/felsefe bilgisi oluşturmaktadır.

Dil kullanımı konusunda verilecek eğitim felsefi, özellikle de insan felsefesine ilişkin olmak durumundadır. Dille aktarılacak, iletilecek içeriğin de her açıdan önce insanın varoluşuna, onun ortak özelliklerine, ilineklerine ilişkin olması, her tek insanda hem bireysel hem de evrensel olanın kavranması büyük önem taşımaktadır. Dil kullanımının bir bilgi aktarım ortamı olarak, dolayısıyla da bir dönüştürme ortamı olarak somutlaşması ancak insanın bu konularda yeterince uyarılmasıyla ilgilidir. Başkalarını dille dönüştürmeyi amaçlayan kişiler olarak öğretmenlerin eğitilmesinde, yaratılmasında felsefenin sağlayacakları, yeterli olanı/olanları, aynı zamanda da zorunlu olanı/olanları imlemektedir. Daha somut bir yaklaşımla, bütünüyle felsefi düşünüş biçimi neleri dikkate almayı sağlar; düşüneni hangi bağlamda bilinçlendirir, sorusu gündeme getirilmelidir. Bu aşamada şunları belirlemek mümkündür:

– Eğitim-öğretim alanı salt bireysellik alanı değildir; eğitim alanı öznelerarası bir ortamdır.

– Eğitim-öğretim ortamında kişi başkalarıyla, başka-kişilerle karşılaşır; hiç olmazsa biçimsel olarak buluşur. Bu karşılaşma ânı, belki de ilerde gerçekleşebilecek olan "buluşma"nın, birbirini anlamanın, anlaşmanın önkoşuludur.

– Eğitim-öğretim ortamı daha baştan gerilimli bir ortamdır. Çünkü birey, kendisi olmayanla –yabancıyla, kişi, kurum ve ortam olarak– orada ilk kez karşılaşmaktadır.

– Eğitim-öğretim ortamında birbirine yabancı olanlar istençli bir biçimde bir araya gelirler, getirilirler.

– Eğitilecek ve eğitecek her kişi kendi doğal ortamı içinde var olan tarihsel bir öznedir.

– Eğitimle, bir bakıma yerel olanın aşılması, evrensele ulaşma amaçlanır.

– İnsanların her birinin ilkin birey olduğu; ancak başkalarıyla değerler (her türlü değer) düzleminde kurulacak ilişkilerle etik bir varlık olabildiği; ardından da özellikle, siyasal ve hukuksal ilişkiler bağlamında yurttaş konumuna geldiği üstünde durulmalıdır.

– Eğitim "kuram" ile "eylem"in[15] bir aradalığıdır. Düzsöz/etkisöz edimlerinin birlikteliğidir.

Bu belirlemelerin tümü, öğretilecek alanın eğitimsel, yeterli/zorunlu önkoşullarını içermektedir. Etik yönü de bir bakıma içeren felsefi eğitim, kurumsal (okul) ortamda gerçekleşen öğretim-eğitim durumlarında ya da yaygın öğretim-eğitim durumlarında ortak tabanı, ortak paydayı oluşturmaktadır.

[1] Ancak, aykırı ya da alışılmamış olanı istemenin insan dünyasında pek de kabul görmediği, farklı görüşler ileri sürenlerin görüşlerinin hep bir yana atılmaya çalışıldığı da anımsanmalıdır. Çoğun, toplumu yönlendirmede sadece kendilerinin etken olduğunu ileri sürenlerin bu türden değiştirme istemlerine karşı geldikleri bilinmektedir. Bu da olanı sürdürmeye çalışan ile olanı değiştirmeye çalışanların yarattığı gerilimli ortamı imlemektedir.

[2] Sofistlerin "homo mensura" anlayışının beraberinde getirebileceği tehlikeleri gören Platon ve yandaşlarının tutumu, bu çatışmanın prototipi olarak görülebilir. Her şeyin insana göre olduğu, bilindiği ve dile getirildiği anlayışı; özsel/tözsel olanın peşinde koşan diğer filozofları tedirgin etmiştir. Bu, aynı zamanda bireysel/yerel olan ile tümel ve evrensel olanın savaşımıdır. Felsefi söylem de öteden beri bu iki farklı bakış açısı arasındaki gerilimi gidermeye yönelik yaklaşımlarla doludur. Felsefe bir bakıma bundan başka bir şey değildir.

[3] Bu durumda neredeyse yapılacak hiçbir şey yoktur; insan "öyle" yaratılmıştır ve "öylece" varlığını sürdürecektir. İnsan böyle bir yaklaşımda

baştan edilgin bir varlık olarak düşünülmektedir. Öyleyse bu durumda yeni düşünceler üretme olanağı da baştan ortadan kaldırılmıştır. İnsan bu bağlamda sadece birtakım buyrukları yerine getiren bir varlık olarak görülecektir. Böyle bir insan tasarımı insanı özne olarak kurmanın önündeki en büyük engeldir. İnsanın sabit, değişmez bir özü olduğunu savunanlar zaman zaman yeni düşünceler üretebilecekleri sanısına kapılabilirler; ancak, bu noktada kendileriyle tutarlı olmaları mümkün değildir.

[4] İnsanın bir olanaklar varlığı olduğunu şu düşünceler bize son derece özlü bir biçimde anlatmaktadır: "Tanımların çokluğu, bir yarışmadan dolayı değil, insanın varlık yapısındaki olanakların çokluğundandır. İnsanda: yalnız sesle bildirişim değil, kavramlarla iletişim 'konuşan' olmasını; yalnız alet kullanma değil, alet yapma 'çalışan' olmasını; yalnız etkiye tepki davranışında bulunma değil, tutunduğu değerler uğruna davranma 'değerleri duyan ve kendisini bir şeye veren' olmasını; dünyayı yalnız algılama değil, algıladığı üzerine düşünme 'bilen' olmasını; bilgisini, deneyimlerini bireysel ömrü içinde bırakmayıp kuşaklara aktarması 'eğitilebilen ve eğitebilen olmasını' bir olanaklar yumağı olarak dünyaya sunmuştur." (Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 151.) İnsanın eğitebilen/eğitilebilen, eğiten/eğitilen varlık olması ile olanaklar varlığı olması arasındaki ilişki burada çok açık bir biçimde kurulmuştur.

[5] Bkz. Betül Çotuksöken, "Felsefenin En Önemli Konusu: İnsan", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 109-120.

[6] Gerçeklik alanına bakmanın biçimi, İoanna Kuçuradi'nin dediği gibi, felsefenin hareket noktasını oluşturmaktadır. Felsefede hareket noktasının yapısı ve işlevi de çok önemlidir. Çünkü hareket noktası tüm felsefi söylemi belirlemektedir. Kuçuradi'ye göre: "Bugünden geriye doğru felsefi bilginin tarihine bakılırsa, ürünü doğru bilgiler olan üç ana yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlar gnosiolojik, ontolojik ve antropolojik yaklaşımlardır. Bir insan veya kişi fenomenini, bir insan etkinliğini veya ürününü obje edindiğimizde ise, onu, yaşıyan insanla çeşitli bağlantıları içinde ele almak, ona antropolojik bir yaklaşım olur." (İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 19

ve 20). Bu sunuş çerçevesinde ontoloji de antropolojik bir temele dayandırılmaktadır. Felsefe tarihinde ise çoğun tersi bir yol izlenmiştir.

[7] Başta Descartes olmak üzere tüm Renaissance ve yeniçağ felsefesinin temsilcileri böyle bir yol izlemişlerdir. Bu bağlamda yol açıcı olanlar, nominalist bir ontolojiyi benimseyen filozoflar olmuştur denebilir. Ancak, konu öylesine çekicidir ki, başka felsefi kaygılarla konuya eğilenler de olmuştur. Bu türden yaklaşımların ilk ve en verimli öznesi belki de Augustinus'tur diyebiliriz. Zihin-beden sorunu, "res cogitans" (düşünen şey)-"res extensa" (yer kaplayan şey) ayrımını yapan Descartes, Augustinus'un kaygılarını düşünme-var olma ilişkisinde yeniden gündeme getirmiş ve felsefede büyük bir dönüşümün de başlatıcısı olmuştur. Kırılma noktasının en belirgin temsilcisi ise bilindiği gibi Immanuel Kant'tır.

[8] Dilin bağımsız bir araştırma konusu yapılması yüzyılımızın başarısıdır. Ferdinand de Saussure ve Emile Benveniste kuşkusuz, bu bağlamda akla gelen ilk isimlerdir.

Dil dolayımıyla insan hem türselliğinde, hem toplumsallığında hem de bireyselliğinde yakalanabilmektedir. İnsanı dil dolayımında anlamanın bilimsel temelini oluşturma bakımından bir öncü görevi üstlenen Saussure, dolaylı olarak felsefi söylemi de dönüştürmüştür denilebilir. Dilbilim günümüzde insan bilimleri arasında da merkezi bir konumdadır. Böylece dilbilimsel verilerle de insan düşünme ve dil varlığı olarak yüzyılımızda yeniden konumlandırılmıştır. Bu aynı zamanda insanı tek bir yeteneğiyle değerlendirme sakıncasını da ortadan kaldırmıştır.

[9] Yüzyılımızda insan bilimlerinin, felsefenin dönüşümünü sağlayan yazarlar –çoğun– konuşma olgusunu öne çıkarmaktadırlar. Ancak, yazı tarihselliğin somutlaşmasında en önemli rolü oynayan insan yaratısıdır. İnsan yazı sayesinde bedenini aşmaktadır; bire bir somut ilişkinin ötesine insan yazı aracılığıyla geçebilmektedir. Yazı sayesinde insan dikey kültürel ilişkileri oluşturmakta, yaşadığı ömrün içine hapsolmaktan kurtulmaktadır – bir bakıma algılayamasa da bu, kurtuluşun kendisidir. İnsan yine yazı adı verilen simgesel dille sanal dünyanın öznesi de olabilmektedir. Özellikle eğitim dünyasında yazı bir bakıma birincil olandır. Öyleyse tarihsel özneyi taşıyan yazıdır.

[10] "Etik ilişki, insanlararası ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla –yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla– değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir; eylemde bulunarak yaşadığı her ilişki." (İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınlan, Ankara, 1988, s. 3.) Bu özelliğiyle etik ilişki diğer bütün ilişkilerin vazgeçilmez koşulu/temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Ama bu yön çoğun farkına varılmaz, üstünde durulmaz, hatta geçiştirilir.

[11] Öğretim ve eğitim çokça birbirine karıştırılır. Öğretim bir konuya ilişkin bilgiler toplamının aktarımıdır. Eğitimse genellikle insana bir biçim kazandırmaktır. Bu özelliğiyle eğitimin, öğretimin de taşıyıcı temeli olduğu ileri sürülebilir. Bkz. *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, Haz. Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınlan, İstanbul, 1996.

[12] Felsefenin eğitici rolü üstünde günümüzde özellikle durulmaktadır. XX. Dünya Felsefe Kongresi'nin (Boston,1998) ana izleğinin bu konu olduğunu anımsatmak bile yeterli olabilir.

[13] Düzsöz: "Dilbilgisine uygun olarak ve bir sözlük aracılığıyla dilin gerçekleşmiş biçimi; edimsöz ve etkisöze karşıt olarak dil dışı olgulardan soyutlanmış söz." *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Prof. Dr. Berke Vardar-Nükhet Güz-Erdim Öztokat-Osman Senemoğlu-Emel Sözer, ABC Yayınevi, İstanbul-Ankara-İzmir, 1988, s. 100.

[14] Etkisöz: "Konuşucunun dinleyici üzerinde dolaylı biçimde bir etki yapmasını sağlayan bildiri. Örneğin bir seçim söylevinde etkisöz coşkuya, belli bir sava inanmaya yol açabilir." a.g.e., s. 100. John L. Austin ve John R. Searle de yine bu bağlamda akla gelen ilk isimlerdir.

[15] *Kuram-Eylem Bağlamı* başlıklı kitabında konuyu ele alan Nermi Uygur, her iki yönün de eğitimde birbirinden ayrılamaz bir biçimde –birlikte– var olduğunu göstermeye çalıştıktan sonra şöyle demektedir: "Öyle bir dokudur ki 'eğitim', 'kuram ile eylem'i birlikte özümsemiştir. Birlikte önemlidirler eğitimde. Önem oranıysa tüm eğitim koşulları uyarınca birbirinden değişik kılıklara bürünür. Kimin, kimi, hangi amaçla, nasıl, ne yönden eğittiği bu önem oranını belirler. Kimseye yabancı gelmeyen teknik verimlendirmelerden en soyut kültür başanlarına .... dek hem bilmek hem yapabilmek açısından anlam kazanır eğitim. Kuram ile ey-

lemdeki birliği parçalayıp bölerek 'eğitim'i kavramaya çalışmak, deyimin kullanılış mantığına aykırıdır." Nermi Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 135.

YERELLİK VE EVRENSELLİK BAĞLAMINDA ÜNİVERSİTE VE KENT

Aristoteles *Retorik*'te şöyle der: "Tartışmamız ister kamu işleriyle, isterse başka herhangi bir konuyla ilgili olsun, üzerinde konuşacağımız ya da tartışacağımız konuya değgin olguların hepsini değilse bile bazılarını bilmeliyiz. Yoksa elimizde kanıtlar çıkaracağımız gereçlerimiz olmaz."[1]

Yerellik ve evrensellik günümüzün en önemli iki kavramı; oysa bu iki kavram felsefenin sürekli olarak gündeminde tuttuğu kavramlardır. Ancak, olup bitenlerle kavramlar arasındaki ilişkilerin birçoklarınca daha belirgin bir biçimde anlaşıldığı şu sıralarda, birçok oluşumu bu iki kavram çerçevesinde ele almak bir zorunluluk gibi görünmektedir. "Üniversite" ve "kent" kavramları/olgusu da yapısı gereği yerellik ve evrensellik bağlamında ele alınmalıdır. Daha baştan şunu da dile getirmek büyük önem taşımaktadır: Konuya ilişkin çıkarımlarda tek bir örnekten yola çıkmak, gerçeği yanlış ya da eksik yansıtmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Üniversite, temelini insanın eğiten/eğitebilen ve eğitilen/eğitilebilen toplumsal-tarihsel-kültürel bir varlık olmasında bulur. Kent de temelini insanın toplumsal-tarihsel-kültürel varlık olmasında bulur. Eğitimin de yine öteden beri belli mekânlarda, belli zaman dilimlerinde ve belli amaçlar doğrultusunda yapıldığı bilinmektedir. Eğitimin belli amaçlar doğrultusunda yapılıyor olması, giderek eğitim/öğretim/öğrenim

ortamlarının ayrışmasını, çeşitlenmesini gerekli kılmıştır. Önceleri çok daha az sayıda insanın örgütlü eğitime katılması/örgütlü eğitimden pay alması söz konusuyken, sonraları eğitim olgusuna katılan insanların sayıca arttığı bilinmektedir.

Bütün tarihsel süreçlerin kentte karşılaştıkları ve kesiştikleri[2] dikkate alınacak olursa, "kent" adı verilen ortamın tüm yaşamı belirlemede ne denli etkili olduğu daha iyi anlaşılabilir. Ancak her türlü " kentsel yerleşme belirli bir tarihsel dönemde oluşan çevreyi de korumuş, onu gelecek dönemlere aktarmış ve her kuşağın yaşam tarzını, daha öncekilerin yaptıkları seçimlerle bir ölçüde birleştirmiştir. Hem hızla geleceğe götüren bir motor hem de geçmişle bağlantıları koruyan bir dayanak noktası görevi yapmıştır."[3] Bu anlamda kentler, yerel olan ile evrensel olanın, şimdi ile önceki zaman diliminin ve hatta geleceğin bir aradalığının ortamıdır. Öte yandan, günümüzün "değişme kategorisi"ne aşırı bir biçimde bağlı olan yapısı, kentleri sürekli olarak değişen bir göç toprağı haline getirmiştir.

Eğitimin öğretim/öğrenim çerçevesinde kurumlaşması, insanlararası ilişkilerin arttığı, çeşitlendiği kent ortamıyla doğrudan ilişkilidir. İnsanlararası ilişkilerin özellikle ekonomi bağlamında çeşitlenmesiyle, insanların hesap etmeyi, yazı yazmayı bilmesi gereği daha da belirgin biçimde öne çıkmış ve kent ortamında okullaşma olgusu, kentte yaşayan birçok insanı kapsamak üzere 12. yüzyıldan beri ağırlıklı bir biçimde kendini göstermiştir. Bu öne sürüşün en önemli temsilcisi de bilindiği gibi Henri Pirenne'dır.

Platon'un "Akademia"sı, Aristoteles'in "Lykeion"u kuşkusuz, antikçağın üst düzeyli tartışmalarının ortamıdır ve antikçağın kenti bir bakıma "açık kent"tir; oysa ortaçağın kenti surların içine, kale duvarlarının arkasına yerleşmiş bir kenttir. Böyle olmakla birlikte yeni ortam Atina'ya, Roma'ya öykün-

mektedir. Örneğin Carolus Magnus, Paris'te bir Atina yaratmak istemektedir. Sınırların belirgin olduğu ortamlarda üniversiteler de kurulmaya başlanmıştır ve 13. yüzyıl bu bağlamda üniversitelerin yüzyılıdır. Ancak, bu üniversiteler bir yandan papaların ve imparatorların iktidar aracıdır bir yandan da sürekli olarak yer değiştiren hocalarla öğrencilerin birlikteliğidir. Ortaçağ üniversiteleri, araştırmacıların da belirttiği gibi insanlardan oluşmuştur (*Universitas magistrorum et scoliarum. Universitas societas magistrorum discipulorumque*). Günümüz üniversitelerinin temeli olan bu kuruluşlarda salt döneme özgü öğretim etkinlikleri vardır. Üniversiteler tümüyle uluslararası niteliktedir; Avrupa'nın birçok yerinden buralara gelen öğrenciler, ortak öğretim dili olan Latincede ürün verirler. Ortaçağın sonlarına doğru Avrupa'nın değişik bölgelerinde kurulmuş seksen kadar üniversite vardır. Paris, Montpellier, Bologna, Padua, Oxford, Cambridge, Viyana, Prag, Krakow, Leibzig, Salamanca, Louvain bunların başlıcalarıdır. Bir üniversite idesinin gerçekleşmesinde rol oynayan şu özellik, Jacques le Goff'un da dediği gibi ortaçağın en belirgin özelliğidir: Ortak çıkarları gözetmek üzere bir araya gelmek; ulusal çıkarların ötesinde birleşmek."[4]

Üniversite ile kentin ortak paydası, yerel ile evrensel olanın birlikteliğidir diyebiliriz. Üniversitede ve kentte bütünüyle kültürel ortam paylaşılır; ayrıca kentler ve üniversiteler kendi aralarında girdikleri diyalogla birbirlerini sürekli olarak beslerler. Dünya kenti olabilen mekânlar aynı zamanda dünya üniversitelerine de sahip olurlar. Başlangıçta üniversiteler hem araştırmaların hem de öğretimin yapıldığı ortamlar olarak belirirken; bir süre sonra, araştırma için özel merkezler, enstitüler oluşturulur. Buralarda yapılan çalışmalar çok daha ileri düzeyde uluslararası nitelik taşır.

Günümüzde de böyle bir örgütlenme sürmektedir; ayrıca araştırma ve öğretim etkinlikleri kendi içine kapalı, çerçevelenmiş olarak kalmamakta, üniversiteler yeni bir boyutu daha yaşam alanına geçirmektedirler; bu da topluma hizmet boyutudur. Aslında topluma hizmet de ilk iki boyutla ilgilidir: Bir üniversite topluma hizmeti, ya araştırma yapma yoluyla ya da öğretim yoluyla verecektir. Başka bir deyişle, araştırma ve öğretim dört duvarın arasından çıkarılacaktır. Özellikle ilişkilerin çok daha karmaşık olduğu ve sorunların arttığı günümüzde üniversite de kent ortamında insan ve insan dünyasına ilişkin sorunları göz önüne almak, olup biteni sorun olarak görmek, yerel olan ile evrensel olanı dengelemek, birbirini dönüştürecek şekilde bir araya getirmek zorundadır.

İnsanın teknoloji aracılığıyla bedenini aşmaya çabaladığı, hatta aştığı günümüzde yerelliğin ötesine geçme, başka mekânlardaki insanlara ulaşma bir bakıma oldukça kolaylaşmış görünmektedir. Söz konusu çokmerkezlilik, sanal ortamdan yararlanma olanakları, üniversiteleri de farklılaştırmıştır. Teknolojinin şu ya da bu düzeyde oluşu artık, tüm yaşamı eskisinden çok daha fazla etkilemektedir. Kişiler ve kurumlar arası yarış, maddesel olanakların niteliği çok farklı oluşumlara yol açmaktadır. Üniversitenin, işlevleri bakımından farklılaşması ve mekânla olan ilişkisi bakımından da değişmesi –hatta Avrupa örneğinin ötesinde, "kampüs" üniversitelerinde görüldüğü gibi, üniversitenin kentin dışına çıkması– durumuyla da karşı karşıya kalmaktayız. Ancak, böyle bir yapılanmanın ardından üniversitenin çevresinde kentlerin kurulduğu da görülmektedir.

Gerek üniversite, gerek kent çerçevesinde oluşan farklılaşma, değişme, olanı ilkin anlamayı, ardından da olması/yapılması gerekeni planlamayı bizden beklemektedir. Bu bağlamda ölçütler de değişmekte ve haklı olarak "nasıl bir üniversite"

sorusunun yanı sıra "üniversite ile kent arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği" sorusu sürekli olarak gündemdeki yerini korumaktadır. Dünya ölçeğinde düşünülecek olursa, ilkin Akdeniz kültürünün, Avrupa kültürünün ürünü olan üniversite, sonraları Atlantikaşırı kültürün kurumu olmuştur ve günümüzde de ölçütleri belirleyenler daha çok, Atlantikaşırı kültürün üniversiteleridir.

Bu belirlemelerin ışığında soruna yaklaştığımızda, "Türkiye ölçeğinde durum nedir?" sorusu bir kez daha sorulmalıdır. Her ne kadar insanlar kendileri ve kurumları için oldukça eskiye dayalı olduğunu ileri sürdükleri bir başlangıç noktası, bir tarih benimsemeyi amaçlıyorlarsa da Türkiye'de modern anlamda üniversiteyi Cumhuriyet'le birlikte başlatabiliriz. Çünkü Cumhuriyet dönemi her alanda olduğu gibi yükseköğretim alanında da kurumlaşmanın yoğunluk kazandığı bir dönemdir. Cumhuriyet döneminin başlangıcında yeniden düzenlenen[5] ya da kurulan[6] üniversitelerin kentle olan ilişkileri ayrı ve kapsamlı bir araştırmayı gerektirecek kadar önemli bir konudur. Ancak, daha baştan şunu söyleyebiliriz: Modern anlamda üniversite Türkiye için son derece yeni bir oluşumdur. Bunun sonucu olarak önceleri, üniversite kentin pek de farkında olmamıştır ya da farkına vardığı zaman bazı kurumlar ve kişiler bu farkına varışa "aldırmaz" görünmüş yahut da tam tersine, "rahatsızlık" duymuşlardır. Üniversite mekân olarak tam da kentin içinde yer almakla birlikte önceleri kent yaşamına katılamamıştır ya da kenti çevreleyen yeni oluşumları sorun edinmeye başladığı zaman da siyasal iktidarın tepkisini çekmekte gecikmemiştir. Özellikle sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalara siyasal güçler "duyarlı"(!) davranmışlardır.

Burada dile getirilen savları iki örnekle gerekçelendirmek istiyorum: İstanbul'un kentsel gelişimi ve örneğin İstanbul

Üniversitesi'nin bu gelişime koşut olarak, daha ilk ağızda kente yönelmemesi; üniversitenin bağlı olduğu daha üst düzeyli kamusal örgütlenmenin de üniversiteden –bu konuda– herhangi bir talepte bulunmaması. Bu bağlamda üniversitenin halkla olan ilişkisi sadece tıp fakültesinin işlevleri çerçevesinde kalmıştır diyebiliriz. İnsan ve toplum bilimleri alanındaki araştırmaların kentin nabzını tutacak biçimde yapılmaması; ta ki ellili yılların sonuna doğru yabancı bir öğretim üyesinin[7] kuruluşuna katkıda bulunduğu Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü örgütleninceye kadar durum budur.[8] Söz konusu bölümün öncülüğünde İstanbul kentinin Zeytinburnu yöresindeki gecekonduları büyüteç altına alan nitelikli çalışmalar, yöneticilerin pek de dikkatini çekmemiştir; çünkü sadece yerel yönetim değil, İmar İskân Bakanlığı bile henüz sorunun farkında değildir.

Bir başka örnek de Ankara'da yaşanmıştır. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün öğretim üyeleri, Ankara yakınlarındaki köylerde kırklı yıllarda araştırmalar yapmakta ve araştırma sonuçlarını *Yurt ve Dünya* adlı dergide yayımlamaktadırlar. Ancak, bu yazılarda "alan araştırmaları"na dayalı olarak dile getirilen gerçekler, kısa erimli siyasal yaklaşımlardan dolayı suç unsuru olarak görülmüş ve çalışmaları gerçekleştirenler birdenbire kendilerini üniversitenin dışında bulmuşlardır; siyasal bir kararla kadroları ortadan kaldırılmıştır.[9] Bu örnekte de görüldüğü gibi, yaşamsal olan (kent ya da kent çevresi) ile kurumsal olan (üniversite) bilgi bağlamında buluşamamıştır.

Günümüzde hiç kuşkusuz, üniversitelerde üretilen bilgiler yaşamsal olandan uzak değil; ancak, üniversitelerin araştırma ve öğretim etkinliklerinin yanı sıra topluma hizmet, toplumu dönüştürme, yerel olan ile evrensel olanı bu bağlamda bütünleştirme çabası içinde olma yönünden ne denli bilinçli olduğu hâlâ çok tartışmalıdır.

Üniversitelerin temel sorunu insan öğesi, insan kaynağı sorunudur. Hemen her alanda olduğu gibi, Türkiye'de üniversite ortamında da bilgisel olana dayalı bir işbölümünden –gerçek anlamda işbirliğine dayalı bir işbölümünden– söz etmek olanaksız gibi görünmektedir. Bilginin ölçüt alınmadığı örgütlenişlerde gerçek anlamda kurumlaşma mümkün değildir. Gerçek anlamda üniversite, modern ilişkilerin söz konusu olduğu bir ortam olduğuna göre, bir kurum olarak üniversiteyi taşıyan insanların da gerçek anlamda kişi olması gerekmektedir; insanları bir araya getiren bu ortamda çıkar ilişkileri değil, bilme, anlama, araştırma temelli ilişkiler olmalıdır. Kaynaklar ancak bu durumda sağlıklı bir biçimde kullanılabilir ve üniversite kent yaşamına gerçek anlamda katılabilir; katkılı olabilir.

Günümüzde üniversitelerden birçok şey talep edilmektedir. Önemli olan, bu taleplere sağlıklı, evrensel nitelikli yanıtlar verebilmektir. Üniversite kendini fabrika, ticarethane yerine koymamalıdır. Böyle bir eğilim, bazen "iyi niyetli" kaynak yaratma girişimleri, üniversiteyi bilgi üretmenin çok uzağına düşürebilir. Üstelik böyle bir yaklaşım, üniversitelerin insan için var olduğu temelini insanlara unutturabilir. "Sözde kaynak yaratan" alanlar öne geçip insan ve toplum konularında araştırma yapan ya da araştırma yapması istenen, beklenen birimler giderek zayıflayabilir.

Şu sırada Türkiye'de yükseköğretime büyük bir talep vardır. Devlet eliyle kurulan üniversitelerin yanı sıra vakıf üniversiteleri de birbiri ardına açılmaktadır; örneğin İstanbul'da yedisi devlet üniversitesi, on üçü de vakıf üniversitesi olmak üzere yirmi üniversite vardır.[10] Vakıf üniversitelerine karşı birçok insanın tepkili olduğu da bilinmektedir. Ancak, bu tepkilerin bir bölümünün önyargılarla temellendirilmeye çalışıldığı da ortadadır. Burada ayrıntısına girmeye imkân olmamakla

birlikte, bazı vakıf üniversitelerinin, bulundukları yörelerde topluma hizmet yönünde olumlu girişimlerde bulundukları bilinmektedir.[11] Böyle bir yapılanma aynı zamanda toplumun sivilleşmesine ivme kazandırabilir.

Üniversitenin, "yurttaş"ı yetiştirmeye katkı sağladığı oranda başarılı olduğu saptaması, hepimizin üstünde durması, düşünmesi gereken bir noktadır. Üniversite toplumun en üst düzeydeki beyin gücü olarak, topluma ussal temellere dayalı bir biçimde yön vermesi gerektiği bilincini hep taşımalıdır. Türkiye'de de böyle bir tutumun oldukça iyi örneklerinin bulunduğu gözden kaçmamalıdır.

Ancak, şu tarihsel gerçekleri de unutmamalıyız: Türkiye'de Cumhuriyet döneminde üniversiteler hep darbelere maruz kalmıştır, kırklı yıllardan seksenli yıllara kadar. Bu bağlamda da üstünde en çok durulması gereken kavram, kuşkusuz, özerklik kavramıdır. Bu kavram 1981'de kurulan ve üniversiteler arasındaki eşgüdümü sağlayacağı savlanan Yüksek Öğretim Kurulu adını taşıyan kurumla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Sorunları çözümlemek ve çözmek üzere oluşturulan bu kurumun zaman zaman sorun kaynağı olduğu da ortada olan bir gerçektir. Ancak, bu kadar çok yükseköğretim kurumunun olduğu bir ülkede böyle bir kuruma gereksinim olduğu da açıktır.

Sonuç olarak şunu diyebilirim: Üniversite ve kent ortamında, tümüyle yaşam alanında, yaşam dünyasında sorun çok;[12] yapılması gereken, sorunları sağlıklı bir biçimde saptamak, tarihsel boyutu göz ardı etmemek ve ardından da evrensel nitelikli ölçütlerle, bilgiye dayalı bir tutumla sorunları çözmeye çalışmak, çözüm yollarını sık sık gözden geçirmek, yaşamın bütünlüğünü göz önünde bulundurarak konulara/sorunlara disiplinlerarası işbirliği içinde bakabilmek.

[1] Aristoteles, *Retorik*, Çeviren Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, 1396 a.

[2] Leonardo Benevolo, *Avrupa Tarihinde Kentler*, Çeviren Nur Nirven, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 13.

[3] a.g.e., s. 13.

[4] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 38.

[5] 1845-1933 yılları arasında dört kez açılıp kapanmış olan Darülfünun, 1933 reformuyla İstanbul Üniversitesi olarak yeniden biçimlendirilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Prof. Dr. Horst Widmann, *Atatürk Üniversite Reformu*, Çeviren Prof. Dr. Aykut Kazancıgil-Dr. Serpil Bozkurt, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Atatürk'ün Yüzüncü Doğum Yılını Kutlama Yayınları, Özel Seri 3, İstanbul, 1981.

[6] Başta, 1935'te kurulan Ankara Üniversitesi olmak üzere bugün sayısı seksene ulaşan devlet ve vakıf üniversiteleri. 2012 itibariyle Türkiye'de yükseköğretim kurumlarının sayısı 200'e yaklaşmıştır.

[7] Prof. Dr. C.W.M. Hart.

[8] Bu konuda ayrıntılı bilgi için Nephan Saran, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümünün Kuruluşu ve Bölümün Temel Politikası" başlıklı yazıya bakılabilir. (*Bedia Akarsu Armağanı*, Haz. Betül Çotuksöken-Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000, ss. 333-357)

[9] Bu konuda bkz. Pertev Naili Boratav, *Üniversite'de Cadı Kazanı. 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası*, Haz. Mete Çelik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998; Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, Haz. Ruşen Sezer, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997; Mediha Esenel, *Geç Kalmış Kitap*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999.

[10] İstanbul'daki devlet üniversiteleri: İstanbul Üniversitesi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimar Sinan Üniversitesi, Galatasaray Üniversitesi. İstanbul'daki vakıf üniversiteleri: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Yeditepe Üniversitesi, Beykent Üniversitesi, Koç Üniversitesi, Maltepe Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi, Kültür Üniversitesi, Haliç Üniversitesi, Kadir Has Üniversitesi, Doğuş Üniversitesi, Fatih Üniversitesi, Bahçeşehir Üniversi-

tesi, Işık Üniversitesi. 2001 yılında açılan İstanbul Ticaret Üniversitesi ile İstanbul'daki üniversite sayısı, yirmi bire yükselmiştir.

[11] Bildiğim kadarıyla, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Maltepe Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi bulundukları yörelerdeki insanlara birtakım katkılar sağlayacak çalışmalar yürütmektedirler. Kırklı yıllarda İstanbul Üniversitesi Rektörü Cemil Bilsel'in öncülüğünde yürütülen "Üniversite Haftaları" adlı etkinliği unutmamak gerekir.

[12] En temel sorunlardan biri de aşırı nüfus artışına koşut olarak kurumların yenilenmemesi durumudur. Bu, hem aşırı büyüyen üniversiteler hem de aşırı bir biçimde nüfusu artan kentler için söz konusudur. Nüfus artışına ayak uyduramayan kurumlar sorunları çözememekte, tam tersine, "çözümsüzlük nedeni" olmaktadırlar.

KÜRESELLEŞME VE İNSAN

İnsan gerçeği bilindiği gibi birbirinden çok farklı düşünsel etkinliklerin konusu durumundadır. Küreselleşme de insan dünyasının bir "olgusu" olarak, ekonominin, hukukun, siyaset biliminin, uluslararası ilişkiler adını alan bilgi dalının, tümüyle insan ve toplum bilimlerinin, özellikle de felsefenin konusudur.

Birbirinden çok farklı yaklaşımların nesnesi olan her dönem ya da her tarihsel kesit, insan dünyasının ortak paydalarının şu ya da bu şekilde somutlaştığı bir ortamdır. Bu ortak paydaların ne/neler olduğu sorusu ise insan dünyasına yönelen kişiyi daha ayrıntılı bir düşünme etkinliğinin içine sokar. Tam bir tekillik ve somutluk içinde yaşananların insan varlığındaki temelleri araştırılmaya başlanır. Bu noktadan başlayarak ilgi artık tümüyle insan üstünde yoğunlaşmıştır. Olup bitenlerin büyük ölçüde çeşitlenmesi, yeni biçimler altında ortaya çıkması ve büyük ölçüde biliniyor olması; tarihin artık insanın tarihi olarak görülmesi, kavramsal ayrımlar yapma istemini iyice kışkırtır. İnsanın sabit, değişmez bir özü olduğu anlayışı büyük ölçüde bir yana atılır; insan dünyasının sonsuz, sınırsız başkalıklar toplamı olduğu görülmeye başlanır.

İnsanın kendisine yönelmesi, başta düşünme ya da zihin süreçleri olmak üzere kendisini kavramaya çalışması, onun doğayı da daha iyi kavramasının yollarını açar. Değişme kategorisinin keşfedilmesi, insanın hem kendine yönelik hem de doğaya yönelik ilgisinde güven duygusunu iyice pekiştirir. Artık o, düşünen, dile getiren, yargıda bulunan, dönüşen ve

dönüştüren bir öznedir. İnsan düşünme ve yargıda bulunma yetisiyle, olan ile olması/yapılması gereken arasında da ayrım yapan bir varlıktır. Canlılar içinde olana boyun eğmeyen, olması/yapılması gerekene yönelen tek varlık insandır. Şimdi ve burada olanı yaşamakla yetinmeyen, ileriye ve geriye dönük olarak varolanı anlamlandırmaya çalışan insan, aynı zamanda karşıt tutumların tam bir kesişme noktası olarak da görülebilir. Varolanı bölümlendiren, sınıflandıran; her bir varolanın benzerliklere ve ayrımlara göre birbirinden farklı olduğunu kavrayan insan, bazen salt zihinsel/düşünsel ya da anlamsal ayrımlar yapmakla yetinmez, yaptığı işi "ayırımcılık" çizgisine kadar da vardırır.

İnsanın dünyaya adım attığı andan itibaren bir bakıma değişimin, tekniğin dünyası da oluşmaya başlamış demektir. Dünya, bütünüyle doğa, artık insanın dünyası olmuştur. Hepimizin bildiği gibi yaklaşık son dört yüzyıldan beri bilimsel düşünmeye dayalı teknik, insanı ve insan dünyasını her yönden çok daha hızlı bir biçimde değiştirmektedir. Ancak, insanın disharmonik bir varlık oluşunda temelini bulan karşıtlıkların, uyumsuzlukların nicelik ve nitelik yönünden hızla artmakta olduğu da gerçeğin bir başka yönüdür. Günümüzde özellikle iletişim olanaklarının çoğalmasıyla, örneğin bilgiye daha kolay bir biçimde ulaşılabileceği sanılmaktadır. Ama bu, gerçekten de büyük ölçüde sadece bir sanıdır; çünkü bilgiyi bilgi olmayandan ayırmak, günümüz dünyasında pek de kolay değildir.

Bilgi olan ile bilgi olmayanın ayrımları üstünde düşünmek giderek daha da zorlaşmakta, sanılar, kestirimler/tahminler, kanılar/kanaatler çoğun bilgi yerine geçmekte, günümüzün yoğun iletişim dünyasında bireysel özne büyük bir hızla yok olmaktadır. Nesneye, nesneler arasındaki ilişkilere dayalı kavramsal belirlemeler yapmanın ne denli gerekli olduğu gözden kaçmakta,

insanlar çok daha kolay bir biçimde yönlendirilmekte, "aklını kullanma cesareti"ni gösterememektedirler. Global ya da küresel mekânlarda gerçekleşen –büyük ölçüde– teknolojiye dayalı ilişkiler, bir türlü evrenselliği yakalayamamaktadır.

Burada iki farklı niteliğe işaret eden küresel ve evrensel terimleri üstünde durmak istiyorum. Bu sıfatlar neyi niteliyorlar? Küresel olan, küreselleşen nedir; hangi ortamda/çerçevede gerçekleşmektedir? Küreselleşme nasıl bir olgudur; ne olması gerekir? Bu tür sorularla soruna yaklaşmak mümkündür. Kavramlann kullanım bağlamları genellikle bizim için belli bir ölçüt oluşturabilir. Küreselleşme terimi çoğun ekonomi bağlamında kullanılmaktadır ve seksenli yılların başından beri kimi yazarların dediği gibi neredeyse moda haline gelmiştir. Küreselleşme yeni örgütlenme biçimleriyle her ülkeyi, herkesi ilgilendirmektedir.

Sanayileşmiş ülkelerin öncülüğünde sunulan küreselleşme kavramı, sermayenin ve emeğin serbest dolaşımına işaret etmektedir. Ancak, olup bitene yakından bakıldığında, söz konusu olan, ileri sürüldüğü gibi bir serbestlik değildir; tam tersine, insan salt *homo economicus* olarak görülmekte ve her türlü insani oluşum, ekonomik ilişkinin güdümünde değerlendirilmektedir. Ekonomik ilişkileri yönlendiren, toplumsal/ulusal/kamusal olanı zorlayan, denetim altına almak isteyen uluslararası şirketler ve ilişkileri düzenleyici konumunda olan birkaç örgüt, küreselleşmenin kurumsal yönünü oluşturmaktadır. Bunlar aracılığıyla da değil, tek tek kişiler, örneğin ülke yönetimleri, pozitif hukuk dizgeleri artık kendileri olmaktan çıkmakta, özerkliklerini büyük ölçüde yitirmektedirler. Şu sırada yaşanılan durum, olan durum bu; oysa olması gereken ne? Olması gerekene geçmeden önce böyle bir düzenin yandaşlarının temel kalkış noktalarının ne/neler olduğu üstünde

durmak gerekmektedir. İletişimin bire bir olmaktan çıktığı, sanal ortama taşındığı bir dünyada yeni düzenin oluşturucuları ve sürdürücüleri hangi temellerden ya da kavramlardan yola çıkıyorlar; amaçları ne? İnsan hangi yapısal niteliğiyle ele alınıyor bu çerçevede? Yukarıda da dile getirildiği gibi insan sadece ekonomik ilişkileri içinde ele alınıyor ve insan yine bu bağlamda ekonomik ağırlıklı çıkarlarını hayata geçirmeye çalışan bir varlık olarak görülüyor. Ekonomik anlamdaki ilerlemenin, gelişmenin insan dünyasını daha iyi bir duruma getireceği düşünülüyor ve sınırsızlık kavrayışının giderek insan dünyasına çok çeşitli biçimlerde yansıyacağı, örneğin bilginin kimsenin tekelinde kalmayacağı, her isteyenin bilgiye ulaşabileceği ileri sürülüyor; bütün bunların sonucu olarak da demokrasi fikrinin insan dünyasında kökleşeceği; ekonomi alanındaki özgürlüklerin siyasal alandaki özgürlüklere yansıyacağı sanılıyor. Durum gerçekten böyle mi?

Sorgulamaya başlayabiliriz: İnsan sadece ekonomik ilişkilerin öznesi mi? İnsanın bir olanaklar varlığı olduğu ve yine buna bağlı olarak açık varlık olduğu, ayrıca insanlaşmanın bir süreç olduğu hesaba katılırsa, olanaklarını geliştirme bakımından insanların içinde bulunduğu koşullar aynı mı? İnsanların eğitim olanakları, yetişimleri, kavramları, değerleri aynı mı? Sadece belli bir toplum içindeki yapılanmalara bakarak bu sorunun yanıtını olumlu biçimde vermek mümkün değildir. Çünkü sosyal devlet anlayışını büyük ölçüde aşındıran küreselleşme olgusu, yeni düzenin sadece uygulayıcısı durumunda olan ve buyrukları alması konusunda sık sık uyarılan ülkelerin insanları için bir katkı sağlayamamaktadır.

İnsanların kendilerini bireysel özne olarak kuramadıkları, değer yaratan kişi olarak göremedikleri ve toplumsal/siyasal yaşama yeterince katılamadıkları, kendilerini yurttaş olarak al-

gılayamadıkları bir ortamda, sadece araç kılınacakları açıktır; hem de her şeyin/her ortamın/herkesin (kavramların, kurumların, başka insanların) onları şeyleştireceğini/nesneleştireceğini, giderek meta haline getireceğini görmek olanaklıdır. Her bir insanın kendine özgü nitelikleri bu durumda artık onları birbirinden ayırt etmenin, değerlendirmenin aracı haline kolaylıkla gelebilecek; öyle ki, sahip olunan ayrımlar, zamanla ayrımcılıkların temelini oluşturacaktır. Bu yolla insanlara –sanki ya da görünüşte– kendileri olmanın yolu açılmış gibi gelecektir. İnsanlar şu ya da bu yolla edindikleri kavramları, sanki onlar birer nesneymiş gibi algılayacak ve yaşamlarının merkezi yapacaklardır. İnsanın simgeleştiren ve ideleştiren bir varlık oluşunda temelini bulan yönlendirmeler, asıl gerçeğin üstünü örtecektir. Bundan sonrası çatışmanın, köktendinci, ırkçı, cinsiyetçi ayrımcılıkların kol gezdiği bir dünya olacaktır. Kuşkusuz bu arada, sloganlarla düşünme, "doğru değerlendirme"nin yerine "değer atfetme" ya da "değer biçme"yi geçirme, yeni düzenin ayakta kalmasının temel öğeleri olacaktır.

Olup biteni bir sorun olarak saptamak, sahip olunan bilinç ve bilgiyle doğru orantılıdır. Bilincin yeterince açık olmadığı ve bilgiyle desteklenmediği ortamlarda, herhangi bir olup bitenin sorun olarak kavranması da mümkün değildir. Küreselleşme olgusu salt ekonomik ilişkiler ağında ele alındığında bilinçli bir yaklaşım hemen şunun da farkına varacaktır: Yarışa eşit olanaklarla, konumlarla başlamayan toplumlar ve insanlar için küreselleşme olgusunun birdenbire karşıtına döndüğü de en sık rastlanan durumlardan biridir. Ekonomik olarak şu ya da bu yapıya bağımlı kılınan insanlara, neredeyse eli kolu bağlanan insanlara, sözde kimliksel özelliklerini yaşamaları ve hatta o kimliksel özellikleriyle toplumsal/kamusal yaşama katılmaları gerektiği düşüncesi aşılanacak ve bu durum sanki bir

armağan –tersinden bakıldığında ise bir bedel ödeme– olarak onlara sunulacaktır. Olanaklarını geliştiremeyen, yargıda bulunma yetisini gerektiği biçimde, başka bir deyişle sağlıklı bir biçimde kullanamayan, sadece kendine ait bir niteliği toplumsal/kamusal alana taşıma konusunda kışkırtılan, yönlendirilen insanlar, ekonomik ilerlemeye temelde daha çok hizmet eder hale getirileceklerdir. Küreselleşme olgusunun aynı zamanda çokkültürcülük olgusunu da içermesi ancak böyle açıklanabilir: Ulus devletin, toplumsal kurumların aşındırıldığı, güçsüz düşürüldüğü ortamlarda kişilikleri, bireysel özne oluşu yok eden "sözde kurumlar", özellikle cemaatçilik alabildiğine gelişecek; insana ve insan dünyasına yine ortak insan kimliği açısından bakmanın yolları tıkanacaktır.

Burada belirlenen bütün bu durumların ortak paydası nedir? İnsan her şeyin aracı kılınmakta; amaç olarak görülmemekte, daha doğrusu, insan şeyleştirilmektedir/nesneleştirilmektedir; bir başka deyişle insan unutulmaktadır; bireysel özne yok olmaktadır. Böyle bir ortamda insana saygının yerini örneğin kültürlere saygı almakta; her türlü değeri üreten kişi harcanmaktadır.

Dikey (artzamanlı) ve yatay (eşzamanlı) kültürel ilişkilerin birlikteliğinden oluşan her tek insanın gelişmesi, ilerlemesi ölçüt alındığında ancak asıl amaçlanması gereken anlamdaki küreselleşmenin, daha doğrusu, evrenselleşmenin mümkün olabileceği üstünde neredeyse hiç durulmamaktadır.

Ekonomik bağlamda kullanılan küreselleşmede çıkarlar ölçüt alınırken, evrenselleşmede insan ve insanlığın ortak yararı ölçüt alınmaktadır. Böyle bir ölçüt alışta da düşünsel temeli Aydınlanma düşüncesinin oluşturabileceği ileri sürülebilir. On sekizinci yüzyılda sınırları oldukça belirgin bir biçimde ortaya konulan Aydınlanma düşüncesi insana saygıyı, insanı

araç olarak kullanmayı değil, amaç olarak almayı içeriyordu. Aklın özellikle kamusal kullanımını evrensel nitelikli bilgiye dayandıran Aydınlanma projesi, temelde eleştirel olmayı da amaçlıyordu. Çünkü eleştirel düşünmeyi içselleştirecek şekilde insanlaşma sürecine katılan kişiler, özel olan ile toplumsal ve kamusal olanı ayırt edebilirler; yaşamlarını bilgiye dayalı olarak kurabilir ve eylemlerinin arkasında durma başarısını gösterebilirler. Böyle insanlar, yurttaş olmayı sadece birkaç yıl aralıkla seçim sandığına giderek oy kullanmakla bir tutmazlar; toplumsal/kamusal yaşama Aristoteles'in dediği gibi, eleştirel nitelikli düşünme edimiyle katılmayı amaç edinen insanlar olurlar.

Günümüzde "küreselleşme" aslında "olan"a işaret ediyor gibi görünmektedir; oysa ancak insanla ilgisi içinde olması/yapılması gerekene işaret ettiğinde insanlar için daha iyi bir dünyanın yolu açılacak demektir. Bu yolu açacak olanlar da evrensel insani değerlere öncelik tanıyanlar; insanın kendi varlıksal yapısına ilişkin bilincini her türlü bilgi edinme sürecinin temeli yapanlar olacaklardır. Ancak bu kişiler, sömürüye çok açık kavramlar olarak günümüzde beliren özgürlük, demokrasi, insan haklan gibi kavramların doğru kullanımını gerçekleştirebileceklerdir. Bu bağlamdaki kullanım bilgisi de salt ekonomik olanla örtüştürülen küreselleşme ortamında değil, evrenselleşme ortamında, bir başka deyişle, her tek kişinin insan olma onuru korunduğunda, ortak insan kimliğine ulaşıldığında gerçekleşecektir. Birkaç yıl önce hazırlanan, *Dünya Çocuklarının Durumu* başlıklı rapordaki şu düşünceler bizim için uyarıcı olabilir: "Kendi bireysel ekseninin ötesinde, daha geniş davaların sahiplenilmesi, insanın ta derinden duyduğu bir gereksinimdir. Gelişmenin [ekonomik anlamdaki gelişmenin ve buna bağlı olarak küreselleşmenin de diyebiliriz burada – B.Ç.] son dönemde izlediği rota, insanları bundan saptırmış olabilir.

Eğer böyle ise, bu insani gereksinim konusunda George Bernard Shaw'ın söyledikleri bize ders olmalıdır: 'Büyük ve değerli olarak tanımladığımız bir amaç için kullanılmak, yaşamın gerçek tadı, sevincidir. Ben, kendi yaşamımın tüm topluma ait olduğunu düşünüyorum; yaşadığım sürece bu uğurda elimden geleni yapmak, benim ayrıcalığımdır. Yaşam, benim için kısa sürede tükenen bir mum değil, şu an elimde tuttuğum o güzel meşaledir ve gelecek kuşaklara devretmeden önce bu meşaleyi olabildiğince yanık tutmak istiyorum.'"[1] Salt öğretim olarak algılanmayan eğitim, felsefi-etik temellere dayalı bir eğitim ancak böyle bir amacın gerçekleşmesine yardımcı olabilir ve insanların önünde evrenselleşmenin aydınlık yolu açılabilir.

Nermi Uygur'un *Başka Sevgisi* adlı kitabında yaptığı şu belirleme de bizim için uyarıcı görünüyor: "İnsan olarak altını çizelim, ayrıcalıksız bir temel-özelliğimiz var. Şöyle demekte haklı herkes: Kendimi başkasının yerine koyabilen bir canlı varlığım ben.

"Böylelikle, tümden başkası olmam, tümden başkasına dönüşmem, kendi varlığımdan çıkıp başkasının varlığında yokolup gitmem. Yaptığım: onunla birlikte varolmaktır; onu yalnız bırakmamaktır: onu duymak anlamak, ona 'İyi-ki-yanımda!' duygusunu vermektir. Başkasına açılmaktır paylaşma."[2] İlk dersimizi şöyle bir saptamayla bitirebiliriz: İnsanı ve insan değerlerini ölçü alan; insanı araç kılmayan birlikteliklere, yapılanmalara evet, ama tersini öne çıkaranlara hayır!

[1] James P. Grant, *Dünya Çocuklarının Durumu*, 1995, UNICEF Türkiye Temsilciliği, Ankara, 1995, s. 60.

[2] Nermi Uygur, *Başka Sevgisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 223-224.

İNSAN HAKLARININ KORUNMASININ FELSEFİ TEMELİ

Her türlü yapı, her türlü oluşum, her türlü bütünlük kendi tekilliği içinde ve kendisiyle özdeşlik ilişkisi içinde var olur; fakat ancak kendisi olmayanla ilişkisi içinde bilinir. Bilme sürecinin işleyişinde düşünme ve dil, sonsuz çeşitlilik içinde var olan tekil yapıların ilişkiler çerçevesinde bilinmesini ve dile getirilmesini sağlar. Varolanın düşünülmesinin, dile getirilmesinin olanaklarını, koşullarını saptayan felsefede "sorun, hep var olanın çoklukta birliğini, ayrışmaların nesnel kaynağını açıklamaktı(r)" [1] Felsefi bilmede, herhangi bir varolanın, kendisi olmayanla ilişkisi içinde, benzerlik ve farklılık bağlantılarında belirlenmesinin, bilinmesinin koşulları ortaya konulur. Öte yandan özgül ayrımı büyük ölçüde, bilmenin bilgisi olarak belirlenebilecek olan felsefi bilmede, her bir varolanın çoğul ilişkiler ortamında, bir başka varolanla paylaştığı ortak taban yakalanmaya çalışılır. İşte bu da çokluktaki birliği yakalamaktan başka bir şey değildir. Bu temel belirleme burada iki açıdan ele alınacaktır: İlkin insanın ortak paydalarına dikkati çekmek bakımından, ikinci olarak da ortak insan kimliğine ulaşmanın, birtakım bireysellikleri aşmanın ne denli önemli olduğunu gösterebilmek bakımından. Böyle bir saptama, var olma düzlemindeki çeşitliliğin, ayrıntının bilme ve iletme düzlemine geçişte, ortak yönleri hesaba katmanın ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir. İnsan dünyası söz konusu olduğunda

bu, daha da önem kazanmaktadır. Böyle bir belirleme, aynı zamanda, insan da içinde olmak üzere hiçbir varlığın sabit, değişmez bir özü olmadığı düşüncesini de içermektedir.

Tekil olarak var olan, ancak tekilliğini yaşaması sırasında benzerini, bir bakıma kendisi gibi olanı gereksinen insanların oluşturduğu dünyanın da birtakım ortak paydaları vardır. Bu ortak paydalar her bir insanda, birey olarak insanda şu ya da bu biçimde vardır. Ama var olan bu tekil durumlar, belli bir kavramla/terimle düşünülür ve dile getirilirler. Var olan bazı nitelikler gerçekten de sadece insan dünyasına özgü niteliklerdir. Nelerdir bunlar? "Moral ve Tarih Arasında İnsan Hakları" başlıklı yazısında Jeanne Hersch, insanı diğer varlıklardan ayırmada dil, çalışma, tarih, hukuk olmak üzere dört temel nitelik belirler. Ona göre: "Başka hiçbir türde bulunmayan, özgül bir biçimde insana ait olan gerçeklikler, kendilerine özgü anlam ve amaçlar yoluyla, insanların yaşamının başkalaşımına dayalı olarak mümkün olurlar: İnsanın anlam vermesiyle bir gürültü olmaktan çıkan dil; doğal olana yeni eserler katan çalışma; 'şimdi'lerin art arda gelmesiyle yaşanan zamanın, içinde bir anlam aranabilecek varlıksal boyutu elde etmesini sağlayan tarih; insanların toplumlarına ve bizzat kendilerine özgürce kabul ettirdikleri zorlamaların bütünü olarak hukuk."[2] Gerçekten de insan kendine özgü dünyasını bu temel niteliklerle ve bunların çeşitli biçimlerde ortaya çıkan yansımalarıyla oluşturmuştur.

Yukarıda belirlenen gerçeklikler ya da insan gerçeğini dile getirme sürecinde saptanan bu nitelikler, yine insan dünyasına özgü daha temel yapıdaki bir özniteliği varsaymaktadır. Bu da bir arada yaşamadır. Her bir insan, başka bir insanı gereksinmektedir.

Birbirinden çok farklı yönelimlerle kendini gerçekleştiren insanın en temel yönelimlerinin "bilmek" ve "eylemek" olduğu

ileri sürülebilir. İnsan birey olarak, tek olarak olanın dünyasında yaşar ve bu dünyayı, olup biteni saptar. Bu bağlamda insan, bilen varlıktır. İnsanın sadece yaşamakla yetinmemesi, yaşamanın her yönüne eğilmesi ve aynı zamanda empirik olarak yaşamanın bir tür dışavurumu olan salt saptayıcı olmayı aşması, saptayışlarının ötesine geçip olması/yapılması gerekenin dünyasına da adım atması son derece önemlidir ve işte sadece bu nokta insana özgü olandır; insanın özgül ayrımıdır.

İnsanın ikinci temel yönelimi –eylemde bulunma biçiminde ortaya çıkan yönelimi– özellikle kendi türünden olanlarla ilişkisinde belirmektedir. İnsan bu bağlamda, toplum halinde yaşayan bir canlı varlık olmakla yetinemez. Birey oluşun, bilen özne oluşun ötesine geçer; eyleyen özne, başka deyişle kişi olur. Yalın bir bakışla, birey olarak insanın her türlü eylemi gerçekleştirdiği ileri sürülebilir; ama daha derinlikli bir bakış, konuşan, çalışan, tarihi yapan, hukuk düzeni içinde yaşayan insanın bütün bu eylemlerini, kişi olarak, etik bir varlık olarak gerçekleştirdiğini fark eder.

Bilinçli olarak eyleyen, eylemleri üstüne düşünen insan bir "kişi" haline gelmiş demektir. Kişi, eylemlerinin hesabını verebilen, sorumluluğu olan insandır; etik ilişkiyi yaşayan bireydir. "Etik ilişki (ise), belirli bir bütünlüğü olan bir kişinin başka insanlara yönelen eylemleriyle yaşıyarak var kıldığı ilişkiler türüdür. Bunun dışında, diğer bütün insanlararası ilişkiler, bir grup üyesi olarak kişinin içinde bulunduğu veya kurduğu ilişkilerdir. Ne var ki, yaşamda, kişinin bir grup üyesi olarak kurduğu bütün ilişkilerin temelinde, etik bir ilişki söz konusudur."[3] Etik ilişkiler aynı zamanda tarihseldir de;[4] çünkü bütün bu ilişkiler tarihsel öznenin ürünüdür.

Etik ilişkinin taşıyıcısı olan, sürekli olarak kendisi gibi olana, bir diğer kişiye yönelen tarihsel özneler, bazı klasik kay-

naklara, örneğin Cicero'ya göre,[5] ölçülülük erdeminin bir tür dışavurumu olan saygıyı hayata geçirirler. Erdemler büyük ölçüde insanın insanla ve şeylerle olan ilişkilerinde gerçekleşir; ama bunların içinde sadece saygı, insan-insan, daha doğrusu kişi-kişi ilişkisinde ortaya çıkar/çıkabilir. Saygıyı bir duygu olarak değerlendiren Kant, onu edilginlik ya da etkilenim olarak değil, tam tersine bir tür bilinçlilik durumu olarak ele alır.[6] Kant'a göre: "Saygı her zaman yalnızca kişilere yönelir, hiçbir zaman şeylere yönelmez. Şeyler bizde eğilim uyandırabilirler, hayvanlar (örneğin atlar, köpekler vb.) sevgi bile uyandırabilir, ya da sözgelişi deniz, bir yanardağ, yırtıcı bir hayvan korku da uyandırabilir, ama hiçbir zaman saygı uyandırmazlar."[7] Saygı duyma ile kişi arasında bağıntı kurmanın temelinde insanın değerine ilişkin bir kavrayışın bulunması bir gereklilik gibi görünmektedir. İnsanın değerine ilişkin böyle bir kavrayışın ne denli önemli olduğunu özellikle Kant'tan beri çok daha iyi bir biçimde biliyoruz. "İnsan varlığının değeri açıkça ve tam anlamıyla ancak Kant'ın keşfinden sonra görüldü. Onun terimlerinin çoğu bugün kullanılmayabilir, ama katkısı küçültülemez."[8]

Özellikle Kant'ın, insanı eyleyen bir varlık olarak tasarımlamasında ortaya koyduğu görüşler, dikkatin doğrudan insan dünyasına çekilmesi bağlamında son derece önemlidir. "Olması gerek"/"yapılması gerek"in önemini açıkça ortaya koyan da Kant olmuştur.[9] "Olması gerek"/"yapılması gerek" Kant'ta koşulsuz buyrukta somutlaşır. Ancak, kişinin değerinin anlaşılması düşüncesine ve "olması gerek"in salt insana özgü bir hareket alanı olarak saptanışına, Renaissance düşünürlerinde rastlıyoruz. Bu çerçevede Giovanni Pico della Mirandola'ya biraz sonra yer vermek üzere şimdilik sadece *Decameron*'un yazarı Boccaccio'nun bu açıdan nasıl bir uyarıda bulunduğuna değinebiliriz. "*Decameron*'da doğanın içgüdüleri ile erdem ara-

sında yeni bir uyum kurulur. İçgüdünün ezilmesi, bastırılması artık erdem değildir. Erdem doğal dürtüleri öyle kabul etmek, doyum yolunu aramak ve gerekirse onlara hükmetmek yetisidir."[10] Burada özellikle dikkati geçen nokta, hükmetme, egemen olma yetisinin insan dünyasına özgülenmiş olmasıdır. Kendisi için karar verecek olanın yine insanın kendisi olmasıdır. İnsan; seçen, karar veren kendisi üstünde egemenlik kurabilme gücünü yine kendinden alan bir varlıktır. Yapılması gerekene, insan yine kendi başına karar verecektir. İnsan böylece yargılama yetisine sahip olan, kendine ödev yükleyen, amaç, erek koyan bir varlık olarak yavaş yavaş belirmektedir. İnsanın değerliliği giderek bu özniteliğe bağlanacak ya da bağlanması gerekecektir.

Ancak, Kant bu saptamayı çok daha belirgin bir biçimde dile getirmiştir. Tüm insani ilişkileri temelde kişi ile kişi arasındaki ilişkiye dayandıran Kant, kişiye amaç olarak yönelimi, her türlü yönelimin en yalın biçimi, temeli olarak düşünür. "Şimdi diyorum ki: insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun."[11]

Biraz önce de dile getirildiği gibi Kant'ın, insan dünyası konusunda ortaya koydukları büyük ölçüde, Renaissance'tan beri üstünde durulan görüşlerin çok daha üst düzeyde gelişmiş, incelmiş, ussal olarak temellendirilmiş bir sonucudur. Bu bağlamda, Pico della Mirandola'nın düşüncelerinin bir bakıma daha sonraki görüşlerin habercisi olduğu ileri sürülebilir. İnsanın doğasını her yönden ve tüm yönelimleri içinde anlama

çabaları kuşkusuz, Renaissance'la birlikte öne çıkmıştır. Bir keşif çağı olarak beliren bu dönemde, dışdünyanın keşfi kadar zihinsel ve bedensel açıdan insan dünyasının keşfi de ön plandadır. "İnsanın değeri" kavramı, dönemin, üstünde durduğu en önemli kavramlardan biridir. Pico della Mirandola da bu dönemin en önemli düşünürlerinden biridir. "Pico'ya göre insanın dünyada belli bir duruşu ve yeri vardır. Yaratılmış evrenin belli başlı bölgeleri, cisimsel olmayan melekler, cisimsel olmakla birlikte bozulmayan göksel bedenler ve bozulabilir nitelikte dünyevi bedenler. İnsan bu dünyaların hepsini kendi yapısında bir araya getirmektedir."[12] İnsan yaratılış bakımından Pico'ya göre orta noktada bir yere sahiptir; insan aşırılıkların bir araya gelmesinden oluştuğu gibi, zihinsel bakımdan da tinsel ve maddesel olanı bir araya getirir, birleştirir. "İnsanın yaratılmış olan dünyada belli bir yerinin olmasına karşın yine de belli sınırlar içinde kalmamaktadır. İnsan kendi yapısını bizzat kendisi oluşturmaktadır, tıpkı bir heykeltraşın bir heykeli biçimlendirmesi gibi."[13] Pico della Mirandola salt insana özgü olan bu durumu, Tanrı'nın Âdem'e seslenişi olarak şöyle dile getirmektedir: "Seni dünyanın ortasına koydum ki, oradaki her şeyi daha kolay anlayasın ve göresin. Seni ne yalnız göğe ne de yalnız yere ait, ne yalnız ölümlü ne de yalnız ölümsüz bir varlık olarak yarattım ki, kendine biçim vermede ve kendini aşmada özgür olasın. Bir canavar düzeyine düşebilirsin ve tanrısallığa benzer olarak yeniden doğabilirsin Kendi özgür istemene bağlı bir büyüme bir gelişme yalnız sana verilmiştir. Evrensel bir hayatın tohumları sendedir."[14] Bu türden bir kavrayış özellikle yüzyılımızda giderek ağırlık kazanan, insanın bir olanaklar varlığı olarak –aynı zamanda– açık varlık olarak görülmesiyle bağlantılı kılınabilir. Renaissance'la birlikte insana ilişkin yerel ve dinsel nitelikli belirlemelerden vazgeçilmiş;

bunun yerini, insanın onuru, değeri kavramıyla da pekiştirilen "uomo universale" anlayışı almaya başlamıştır.

İnsanı salt kendine özgü nitelikleriyle diğer canlılardan ayırma istemleri özellikle Aydınlanma'yla birlikte ivme kazanmıştır.[15] Daha sonraları ise insanın değeri kavramı, onun özel bir konumu olduğuna ilişkin kavrayışla ilişkilendirilmiştir. "İnsanın değeri" dendiğinde günümüzde ne anlaşılmaktadır? "'İnsanın değeri' derken bundan, insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yerini sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bunların somut görünümü, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünü olan her şeydir. Bunlar, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İnsan bilen, düşünen, karar veren, eylemde bulunan (amaçlı hareket eden), zaman bilinci olan, çalışan ve bu gibi, sırf ona özgü özellikleri olan bir varlıktır. Bu olanaklarıyla insan, doğadan çok farklı bir varlık alanı olan tarihi oluşturmuş ve oluşturmaktadır."[16] İnsanın değerinin, özel yerinin, konumunun saptanması, onun salt insan olmakla sahip olduğu haklarının korunmasında olsa olsa gerekli koşulu oluşturur; yeterli koşulu oluşturansa insana araç değil, amaç olarak yönelmedir. Burada "olması gerek"/"yapılması gerek", insanın kendisini ve karşısındakini kişi olarak algılamasıyla somutlaşır.

Ortak insan kimliğini, insanların biçimsel olarak paylaştıkları öğeler oluşturur; fakat bu öğelerin her biri için insanların zaman zaman araç kılındığı da bilinen bir gerçektir. Hatta bazen öyle bir noktaya gelinir ki, insan, insana yabancı ya da uzak olanın, insandan yapıca ayrı, belki de üstün olduğu sanılanın dışında yine salt kendisine, kendi dünyasına özgü olan yapıların, örneğin kültür dünyasının herhangi bir öğesinin aracı olarak algılanabilir; sabitleştirilen kavramların tutsağı haline

getirilebilir. Örneğin insan; çalışmanın, maddesel anlamda değer elde etmenin ya da törelerin, içi tümüyle yerellikle dokunmuş kavram örgülerinin, alışkanlıkların aracı kılınabilir; hatta bir "nesne" gibi görülebilir. Böyle bir ortamda insan haklarının korunmasından söz edilemez. Öyleyse hakların korunmasında insanın özel durumunun, konumunun, değerinin saptanması gerekli bir koşuldur, fakat bu saptama yeterli koşulu içermez. Yeterli koşul, insanın ne kendini aşan varlık/varlıklar adına ne de kendi dünyasının herhangi bir öğesi adına araç kılınmamasında gerçekleşir/somutlaşır. İnsan haklarının korunmasında felsefenin açtığı yol –ya da felsefi temel– hukuksal ve siyasal olandan çok, etik olanla ya da temeli etik olanla döşenmiş olmak koşuluyla, hukuksal ve siyasal olanla bağlantılıdır; ancak felsefe bu konuda bizi uyarabilir; yine bu yolla insan haklarına ilişkin söylem sıradan, hatta aldatıcı bir "retorik" olmaktan çıkabilir. O halde, böyle bir saptayışın hayata geçirilebilmesinin onsuz olmaz koşulu, etiğin siyasallaşmaması, tersine, siyasal olan ve hukuksal olanın etik olana dayalı olmasıdır.

[1] Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

[2] Jeanne Hersch, *The Idea and Documents of Human Rights, Ideas Underlying World Problems*, Series published under the auspices of the International Federation of Philosophical Societies, cilt 3, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995, s. 16.

[3] İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 5.

[4] Krş. a.g.e., s. 9.

[5] Cicero, *Partitiones Oratoriae, Topica (Divisions de l'art oratoire, topiques)*, Texte établi et traduit par Henri Borencque, Société d'Edition "Les Belles Lettres", Paris, 1924, ss. XXII-78.

[6] "Bana, saygı sözcüğünü kullanmakla, aklın bir kavramıyla soruya açıklık getirecek yerde, karanlık bir duygu arkasına sığındığım söylenerek, karşı çıkılabilir. Ne var ki, saygı bir duygu olsa bile, etkilenmekle [edilgin olarak] duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşanan, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur." Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 16. Bu noktada Cicero ile Kant'ın düşünceleri arasında bağlantı kurulabilir.

[7] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çeviren İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınlan, Ankara, 1994, ss. 84-85.

[8] Uluğ Nutku, a.g.e., s. 87

[9] a.g.e., s. 74.

[10] Süheyla Öncel, *Decameron Öykülerinde İnsan Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınlan, Ankara, 1978, s. 76.

[11] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 45-46.

[12] Pico della Mirandola, *On Dignity of Man*, Çeviren Charles Glenn Wallis, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1965, s. XV.

[13] a.g.e., s. XV.

[14] Uluğ Nutku, a.g.e., s. 64.

[15] Bkz. İlhan Tekeli, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 13-33.

[16] İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 55.

İNSAN HAKLARINI KORUMANIN VAZGEÇİLMEZ KOŞULU OLARAK LAİKLİK

Kavramlar varolana ya da varolanlara ilişkin çerçevelerdir. Düşünmesinin doğallığı içinde her insan kavramları kullanır; ancak kavramların yapı ve işlev bakımından ne türden özellikler taşıdığını sadece filozoflar inceler.

Felsefi açıdan ele alındığında kavramlar, düşünenin, varolanı belirgin kılmasını sağlayan, varolanlara, varolanlar arasındaki ilişkilere belli bir düzen getiren yapılardır. Olup bitenler arasındaki neden-etki ilişkilerinin kavramsal ya da düşünsel olana yansıması, kavramlararası ilişkileri bilinçli bir biçimde gündemimize almamızı gerektirir. Bu bağlamda gerçekleştirilen mantıksal nitelikli çalışmalar, düşünenin olgular, olup bitenler arasındaki ilişkileri görmesini sağlar. Olup bitenler arasındaki ilişkiler de çoğun sorunlarla yüklüdür; bu sorunlar ya kendilerini çok belirgin bir biçimde ortaya koyarlar ya da biz bilgi ve bilinç düzeyimize göre bu sorunları fark ederiz, görürüz, dile getiririz. Bu noktada da olan ile olması gereken/yapılması gereken arasında ayrım yaparız.

Sorunları görmede ve olup bitenler arasındaki zorunlu bağlantıları açık kılmada bizi güden birtakım temellere ihtiyacımız vardır. Nasıl bir "insan" ve "sorun" kavrayışımız olmalı ki, birçok şeyin farkına varabilelim? Böyle bir yaklaşım bizden, insanı ve insan dünyasını kalkış noktası olarak kabul etmemizi

bekler. İnsandan yola çıkan, insanı varlık yapısı bakımından anlamanın ne denli önemli ve belirleyici olduğunu kabul eden bir bakış açısıyla ancak sorunları görebilir ve onlara birtakım çözüm yolları üretebiliriz.

Daha şimdiden insan konusunun felsefenin gündeminde ağırlıklı bir yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak, insanın felsefenin gündeminde hep önemli bir sorun odağı olarak yer almasına karşın sorunlara ilişkin olarak önerilen çözümler, hep insan bağlamında, insan açısından olmuştur diyemeyiz. "Kendini tanı!" buyruğunu, düşünmesinin güdücü ekseni yapan insan, düşünen varlık, yanıt verme girişiminde zaman zaman kendine de güvenmemiş ya da kendisiyle de yetinmemiş, çok farklı tasarımlarla, kavrayışlarla kendisini ve dünyasını anlamlı kılmaya çalışmıştır. Bu dünyaya içkin açıklamaların yerini bazı dönemlerde aşkın varlık tasarımıyla dolu açıklamalar almıştır.

Antikçağın bir bölümünde insan kendisini kendisi aracılığıyla kurmuş ve yeniden böyle bir olgunluğa erişmesi için çok uzun yıllar, hatta yüzyıllar beklemesi gerekmiştir. Zaman zaman aykırı görüş sergileyenler olmakla birlikte insanlar uzunca bir süre hazır söz kalıplarıyla kendilerini tanımayı ya da sadece bunlar aracılığıyla sorunlarına çözüm üretmeyi denemişlerdir. Fakat bütün bu çabaların ortak yanı, insanın ne olduğuna ilişkindir. Bir bakıma felsefi söylemin tümü "İnsan nedir?" sorusuna verilen yanıtların toplamı gibidir. Başlangıçlarda bu soru insanın tek bir niteliğiyle, değişmezlik ilkesi çerçevesinde yanıtlanırken, sonraları hem değişirlik ilkesi benimsenmeye başlanmış hem de insan birden çok nitelik ya da özellikle açıklanır olmuş; bir olanaklar varlığı olarak görülmüştür.

Günümüzde bu niteliklerin ortak adı, insanın varlık koşullarıdır. Bununla amaçlanan şudur: Dünyanın neresine gidilirse gidilsin, insanla karşılaşılan her yerde somutluğu içinde ortaya

çıkan bu niteliklere rastlarız. Örneğin; insanın olduğu her yerde dil, çalışma, tarih, hukuk, sanat vb. vardır. Hiç kuşkusuz, bunların içinde en belirleyici olanı, dildir. Çünkü insan, dil sayesinde her anlamda kendini var kılar. İnsan tarihselliğini, belli bir yere ve zamana bağlı olmayışını dille sağlar. İnsanın zamanı dilsel bir zamandır ve insan, dili aracılığıyla ya da dilde şimdi ve burada olan varlığını, bedenselliğini aşar.

İnsanın değerinin ve yarattığı değerlerin yine kendisine bağlı olarak anlaşılması için yukarıda da belirtildiği gibi çok uzun bir zamanın geçmesi gerekmiştir. Bu konudaki uyarılarda Renaissance'ın ve Aydınlanma döneminin filozoflarının katkısı büyük olmuştur. İnsan Renaissance ve Aydınlanma'dan bu yana topyekûn olmasa bile büyük ölçüde kendi aklını kullanma cesaretini göstermiş; içinde yaşanan bu dünyanın önemini kavramıştır.

"Laiklik", "modernlik", "insan hakları" kavramları Renaissance ve Aydınlanma'yla gündeme gelmiş ve bu kavramlara ilişkin birçok tanım denemesi yapılmıştır. Ancak, tanımsal olanın yarattığı bir karmaşayı da insanlar sürekli olarak yaşamaya başlamışlardır. Yapılan tanımlamalar, kavramlar arasındaki ilişkileri, kavram akrabalıklarını gündemlerine pek almamışlar ve neredeyse sıradan bir deyişle her kafadan bir ses çıkmıştır. Bu durum da genellikle bir kavram kargaşası olarak adlandırılmıştır. Elbette insan gibi kavramların da bir tarihi vardır ve çoğun kargaşa diye belirlenen de bu bağlamda tarihe işaret etmekten başka bir şey değildir.

Öyleyse "Laiklik nedir?"; "İnsan hakları ve bu hakların korunması nedir?" ve "Bunlar arasındaki ilişki neden zorunlu bir ilişkidir?" ve "Neden laiklik insan haklarını korumanın vazgeçilmez koşuludur?" soruları yanıtlanması gereken en önemli sorulardır.

Bunların içinde en temel olanı laikliktir; fakat burada laikliğe ilişkin belli bir tanım verilmeyecek; kavram, "felsefece" ele alınacaktır. Felsefe açısından bu kavramı ele almak, temellendirmek demek, bu kavramın insan dünyası için taşıdığı önemi mantıkça ortaya koymak demektir. Bu da bizden, titiz davranmamızı, kavramlar arasındaki örgüyü aynı zamanda insan kavrayışıyla bağlantılı kılmamızı beklemektedir. "Neden Laiklik?" başlıklı çalışmada konu bu yaklaşımla ele alınmıştır. Adı geçen yazıda ilkin insana ilişkin olası belirlemeler yapılmıştır. Buna göre insan, şu üç durumdan birine göre düşünme konusu yapılmaktadır ya da yapılabilir:

"1. durum: salt tekillik içinde kalma; her türlü bireysel özelliği, özniteliği, ilinekleri hayata geçirmekle yetinme ve düşünme edimini tekillikle sınırlama. Sadece 'şimdi ve burada' olanı anlamlı kılma; 'şimdi ve burada' olanın ötesine geçmeme.

"2. durum: tek insanın bireysel belirlenimlerinden sadece bir ya da birkaçını önceleme ve bu niteliklerden bir ya da birkaçına üstünlük yükleyerek onu/onları yaşamın temel doğrultusu kılma.

"3. durum: her tek insanın bireysel belirlenimlerini –yeri geldiğinde/gerektiğinde– aşabilmesinin yollarını arama. Her tek insana ilişkin bireysel yapının kendini gerçekleştirmesinin koşullarını yaratma, onlar için alanlar açma. Ama hiçbir zaman bu belirlenimlerden birinin ötekinin önüne geçmesine fırsat vermemenin de yollarını açma. Ancak bu noktada, olanaklar varlığı olarak kabul edilen insanın, olanaklarını gerçekleştirmesine gerçekten katkıda bulunabilecek türde olan belirlenimlerini de önceleme."[1]

Burada yer alan çözümlemeye göre son durum bizim için uyarıcı gibi görünüyor. Fakat burada aynı zamanda büyük zorluklar da söz konusudur. Çünkü bir yandan bireyin seçimleri-

ni yaşama ortamına geçirmesinin koşullarını, ortamını yaratacaksınız, diğer yandan da tercihlerden birinin ya da birkaçının yaşamın tümüne egemen olmasını önlemeye çalışacaksınız.

Bu "durum" değerlendirmeleri bağlamında insana biraz daha yakından bakalım: Her bir insanın sadece kendisine özgü olan değiştirebileceği ya da hiçbir şekilde değiştiremeyeceği birçok niteliği vardır. Örneğin, doğduğunuz mekânı değiştiremezsiniz; anababanızı değiştiremezsiniz; birilerini anababa olarak kabul edebilirsiniz sonradan ama bu sizin gerçek anababanızın şu ya da bu kişi olması olgusunu ortadan kaldırmaz. Kısaca söylemek gerekirse, içine doğduğunuz tarihsel-kültürel koşulları bizzat kendiniz seçemezsiniz; ancak sonradan düşünce akrabalarınızı ergin bir yaşa gelince seçebelirsiniz; koşullarınızda birtakım değişiklikler yapabilirsiniz. Bununla birlikte, taşıdığınız hiçbir özellik onlardan birine belli bir üstünlük yüklemenize yol açacak özellik değildir. Onlar olağan durumları içinde şöyle ya da böyle "vardırlar"; onlara herhangi bir üstünlük yüklemek gerekmez. Ne ırkınız, ne cinsiyetiniz, ne dininiz herhangi bir üstünlük yüklenmek üzere var olan yapılar değildir; onlar olağanlıkları içinde var olan oluşumlardır.

Ayrıca gözden kaçırılmaması gereken bir başka nokta da şudur: Kim, hangi özelliği bir başkasından daha yetkin bir biçimde taşıdığını iddia edebilir? "Sahip olduğumuz nitelikler, özellikler ne ölçüde tamdır, yetkindir; başka bir deyişle, biz onları ne ölçüde, nasıl gerçekleştirmekteyiz? Bu özellikler tam bir yetkinlik içinde var olabilirler mi? Daha açık bir deyişle kim, neye, ne ölçüde sahip? Örneğin, biyolojik nitelikleri/özellikleri ya da kültürel nitelikleri, özellikleri ne ölçüde taşıyoruz? Bütün bunlara yetkince sahip olunduğunu ileri sürmenin ne denli zor olduğu apaçık ortada. Niteliklerden birine öncelik verdiğimiz takdirde, artık yarışa girmek kaçınılmaz; her taraf-

tan sesler yükselecektir: 'şu şu nitelikler bakımından ben senden daha iyi konumdayım ya da biz sizden daha iyi durumdayız' denecektir."[2]

Sahip olunan herhangi bir niteliğe üstünlük yüklenmesi, görüldüğü gibi, bu örneklerin ortak paydasını oluşturmaktadır. Biyolojik ve kültürel niteliklere bir üstünlük yüklemenin sonucu olarak karşımıza cinsiyetçi, ırkçı, aşırı (şoven) milliyetçi ve dinci tutumlar çıkmaktadır. Biraz daha ayrıntılı olarak dile getirmek gerekirse, ırkçı ve cinsiyetçi tutumlar biyolojik olanla, dinci tutumlar kültürel olanla, şoven milliyetçi tutumlar hem biyolojik hem de kültürel olanla temellendirilmektedir. "Bu tutumların ortak niteliği nedir?" sorusu burada büyük önem taşımaktadır. Bu tutumların ortak paydası, ayrımcı olmalarıdır. Tam da bu noktada laiklik ile temel kişi haklarını koruma arasındaki zorunlu ilişki ve bu bağlamda, laikliğin temel kişi haklarını korumadaki vazgeçilmez rolü gündeme gelmektedir. Bir başka deyişle, ayrımcılıklar, temel kişi haklarının korunmasının önündeki en büyük engeldir. Laiklik burada ayrımcılıkları giderecek, insanların şu ya da bu şekilde sahip oldukları ve bir bakıma az ya da çok değişime açık olan ya da olmayan bazı niteliklerine herhangi bir üstünlük yüklemekten, atfetmekten bizi kurtaracak temel ilke olarak ele alınmaktadır. Bir başka deyişle laiklik, ayrımcılıkları giderecek, ortadan kaldıracak bir ilkedir; burada, sahip olunan niteliklere hiçbir üstünlük yüklemenin gerekli olmadığı ve doğru olmadığı anlayışı söz konusudur.

Biraz önce yapılan belirlemelerin yanı sıra şu noktaya da dikkat çekebiliriz: Bir olanaklar varlığı olarak beliren insan çok çeşitli, hatta tüketilemeyecek kadar çok niteliğin toplamıdır. Toplum yaşamında insan kendi bireyselliğini yaşamakla birlikte toplumsal koşulların da belirlemesiyle aynı zamanda

kendisine yabancılaşmaktadır. Her bir insanın kendi bireysel varlığına yabancılaştığı ortamda herkesi bir arada tutabilmenin koşulu olarak birtakım ölçütlerin geliştirilmesi gerekir. "Burada laiklik neredeyse tek ölçüt gibi görünmektedir; çünkü laiklik ve laik tutum toplumsal yaşamda –bireylerin karşılaşma anlarının toplamı olan yaşam kesiminde– sahip olunan niteliklere üstünlük yükleme mitosunu güçsüzleştirecektir. Laiklik bu bağlamda, herhangi bir tekil özelliğe üstünlük yüklememe, bu özelliği baskı aracı yapmama konusundaki bilinçtir. Laiklik, aynı zamanda, belli bir çoğunluğun temsil ettiği kalıba girilmediği ya da o kalıptan olunmadığı takdirde, varlığını hâlâ sürdürebilir olmanın yeterli koşulu olarak görünmektedir. Özellikle dinci ve ırkçı ayrımcılığın gücül olarak bulunduğu ortamlarda, bu biçimde anlaşılan laikliğin bireyler açısından ne denli önemli olduğunu kestirmek hiç de zor değildir."[3]

Burada alışılagelmiş kalıpların ötesine geçen, çoğun "ezbere" kullanılan bir laiklik kavrayışının tersine, laikliği bir yaşama ilkesi olarak ele alan, temellendiren bir anlayışın sergilendiği görülmektedir. Yaşama ilkesi olarak beliren laiklik bu bağlamda yaşamı tümüyle içermektedir. Laiklik bu anlamıyla temel kişi haklarının da korunmasını sağlamakta, hatta laiklik olmadan temel kişi haklarının korunmasından söz edilmesinin mümkün olamayacağı savı benimsenmektedir.

Sık sık dile getirdiğimiz insan hakları kavramına gelince: İnsan hakları kavramı günümüzün en çok tartışılan kavramlarından biridir. İnsan hakları temel kişi haklarıdır; bunlar da yaşama hakkı, barınma hakkı, işkenceye uğramama hakkı gibi haklardır. "İnsan hakları bütün insanlığın ortak değerleridir."[4] Bu hakların korunması hem tek tek kişilerin hem de devletin görevidir ve bu hakların korunmasında da laik insan/kişi ve laik devlet zorunlu bir temeldir. Hepimizin bildiği gibi dev-

leti taşıyan da kişiler olduğuna göre, onların laik olmaları bu hakların korunması bakımından yaşamsal önem taşımaktadır. Laik devlet aynı zamanda laik hukukta somutlaşan devlettir. Yinelemekte yarar var: "Etik ve hukuksal olanın laik nitelikli olması durumunda ancak insan haklarının korunmasından söz edilebilir ve bu hakların korunması bir 'lütuf' olmaktan çıkabilir. İşte bu nedenle laiklik büyük önem taşımaktadır. Çünkü ancak laik ortamda kişi ve yurttaştan söz etmek mümkündür; insan hakları ancak, kişilerin, yurttaşların bulunduğu ortamlarda korunabilir. İnsan haklarının korunabilmesi için bireysel ve kurumsal olarak laik olmak bir zorunluluktur."[5] Bir başka deyişle laiklik, insan haklarını korumanın vazgeçilmez koşuludur.

Bu örnekte de görüldüğü gibi, varolanları kavramlarla çerçevelemek ve onlar arasındaki bağlantıları varolanı yansıtacak biçimde ele almak, doğru düşünmenin temel koşulu olarak görünmektedir. Biz insanlara, gerçekten düşünenlere, "ezbere" yaşamayanlara düşen bir görevdir açık seçik düşünmek ve düşünülenleri aynı açık seçiklik içinde dile getirmek.

[1] Betül Çotuksöken, "Neden Laiklik?", Türkiye Felsefe Kurumu'nun 1999 yılında gerçekleştirdiği, Gündemimizdeki Kavramlar: Laiklik, İnsan Hakları, Demokrasi konulu seminerde sunulan bildiri.

[2] a.g.e.

[3] a.g.e.

[4] *İnsan Hakları Eğitimi Türkiye Programı 1998-2007*, İnsan Hakları Eğitimi On Yılı Ulusal Komitesi, Ankara, 1999, s. 1.

[5] Betül Çotuksöken, "Neden Laiklik?", Türkiye Felsefe Kurumu'nun 1999 yılında gerçekleştirdiği, Gündemimizdeki Kavramlar: Laiklik, İnsan Hakları, Demokrasi konulu seminerde sunulan bildiri.

YASA UYGULAYICILARI İÇİN İNSAN HAKLARININ FELSEFİ-ETİK EĞİTİMİ

İnsan hakları eğitiminin yasa uygulayıcıları yönünden ne durumda olduğunu ayrıntılarıyla gözler önüne sermeyi amaçlayan çalışmada[1] sorun, somut bir biçimde ele alınmaktadır. "Savlayan", "savunan", "yargı veren" kişiler bağlamında beliren sorunlar, insan hakları ortak paydasında dile getirilmekte ve sorunların çözümlenmesi için gerekli olan kavramlar (iyi ile kötü, ahlak ve etik, değer, insanın değerinin bilgisi ya da bilinci, adalet) irdelenmektedir. Bu çerçevede insan haklarına ilişkin nesnel bilgileri içeren belgelere de ayrıntılı olarak yer verilmekte; yerelliği aşmanın bir başka belirlemesi olmak üzere, her bireyde/kişide insan kimliğine ilişkin bilincin uyandırılmasının taşıdığı önem vurgulanmaktadır.

Genel olarak her bireyde, özel olarak da "yasa uygulayıcısı olarak her birey"de uyandırılması gereken bu bilinç, düşüneni, evrensel nitelikli bilgi bağlamına, felsefi bilgi bağlamına çekmektedir. Çünkü insan dünyasında "olan" ile "olması gereken"/"yapılması gereken" arasındaki ayrım çeşitli biçimlerde, konumlarda sürüp gitmektedir ve durum böyle oldukça da felsefi bakış açısı varlığını sürdürecek, işlevselliğini koruyacaktır. Böyle bir saptama, aynı zamanda her tek insanın olup bitene aynı görüngeden bakmadığı, bakamadığı; her tek insanın, yapılması, olması gerekene ilişkin bilinci bir türlü –tam anlamıyla– edinemediği/edinmediği, olup bitene "seyirci"[2] kaldığı

anlamına da gelmektedir.

İnsan dünyasında sorunlar birçok bağlamda sürüp gitmektedir. Hatta insana ilişkin bilginin çoğalmasına koşut olarak, sorunların da çoğaldığından söz edilebilir. Çünkü artan bilgiler, olup bitenlerin, ortadaki durumların sorun olarak görülmesinde, saptanmasında rol oynamakta; insanlararası ilişkilerin sınır tanımazlığını da beraberinde getirmektedir.

İnsan ilişkilerinin çeşitlenmesi ve tek insanın diğer insanlarla ilişkisinin artık sadece onların arasındaki ve sadece onları ilgilendiren bir ilişki[3] olmaktan da çıkmasını sağlamıştır; "seyirci" olmaktan vazgeçen insanlar, aynı zamanda olanın yanında olması gerekeni de/yapılması gerekeni de gündeme getiren, olup biteni sorun olarak saptayan insanlar olmuşlardır. Bu insanlar, her şeyin her şeyle ilişkili olduğu ve her şeyin bizi, tek insanı her koşulda ilgilendirdiği gerçeğini ortaya koymuşlardır. Ancak tam da bu noktada düşünmenin dayanakları, gerekçeleri ilkesel ve aynı zamanda somut bir biçimde ortaya konulmalıdır.

"Gerçeklikle yüz yüze gelen 'tek insan'ın, 'birey'in durumu nedir?" sorusu nasıl yanıtlanabilir? Durum şu: bir yanda, sürekli olarak her şeye, her türlü olup bitene açıklık kazandırmayı amaçlayan, seyirci olmayan, etkin bir varlık, "özne"[4] olduğunu algılayan, her şeyin her şeyle ilgili ve ilişkili olduğunu fark eden insan (kişi); öbür yanda ise ilişkileri, birbiriyle ilgili durumları kimin/neyin/hangi koşulların belirlediğini göremeyen; bulanıklıklar, belirsizlikler içinde yitip giden birileri. İşte bu iki farklı bakış açısının, iki farklı tutumun karşı karşıya getirdiği insanlar ve bunun yarattığı bitmek tükenmek bilmeyen gerilimler ve gerilimli ortamlar. Bu belirlemeye bağlı olarak bir yanda, kendini her şeyden sorumlu tutan, eylemlerinin arkasında durmaya her an hazır olanlarla böyle olmayanlar arasındaki gerilim.

Gerçek anlamda özne olması gereken "yasa uygulayıcısı" kendisini hangi öbeğe sokacaktır? Bu soru ilkin şaşırtıcı gelebilir; denebilir ki, yasa uygulayıcısı hep birinci öbekte değil midir? Gerçek anlamda özne olma sadece belli birtakım türden bilgilerle, örneğin sadece hukuk bilgileriyle donatılmış olmakla elde edilir bir şey olsaydı, sorunun yanıtı evet olacaktı. Ancak, bu bilgiler, gerçek anlamda özne olmanın sadece gerekli koşulunu oluşturmaktadır; yeterli koşulu bir başka bilme ve bilgi türü oluşturmaktadır. Bu türden bilme ve bunun sonucunda elde edilen bilgi sayesinde de bizim insan dünyasına ilişkin kavramlarımız değişmektedir; çoğalmaktadır; örneğin insan hakları kavramı gibi.

Etkin bir özne, bir kişi olması gereken yasa uygulayıcısı düşünme dünyasını salt yasal olanla sınırladığı, yasal olan ile etik/hukuksal olanın ayrımını görmediği/göremediği takdirde sağlıklı kararlar vermesi, gerçek anlamda değerlendirme yapması olanaksızdır. Bu durumda o, aynı zamanda büyük ölçüde yerel olanın ya da belli bir yer ve zaman için konulmuş olanın[5] sınırları içinde sıkışıp kalacaktır. Öyleyse bir "yasa uygulayıcısı"nın, uygulamakla yükümlü olduğu "yasa"dan neyi anladığının ve hatta neyi anlaması gerektiğinin farkında olması bir zorunluluk olarak belirmektedir. "Yasal olan" ile "hukuksal olan" ayrımının iyice su yüzüne çıktığı bir ortamda bir özne, değerleri olan bir kişi olarak yasa uygulayıcısı ne yapacaktır? Yasa uygulayıcısı etik ile hukuk arasındaki öncelik/sonralık ilişkisini nasıl kuracaktır? Kendisini yasanın "salt uygulayıcısı" olarak mı görecektir, yoksa sanal olmayan bir kişi olarak yargılarını oluşturmada etik olanı mı önceleyecektir? Hangisine öncelik verecektir? Yasa uygulayıcısı etik ile ahlakı ya da morali birbirine karıştırdığında önceliğin hukuka ait olduğunu haklı olarak dile getirecektir; ancak etiği etik olarak doğru bir biçimde algı-

ladığında, etiğin önceliğini kavrayabilecektir.

Yasa uygulayıcısının etik olanı hukuksal olanın tabanına yerleştirmesinin gerekli koşulunu oluşturan nedir? Bu noktada yasa koyucunun durumu önem kazanmaktadır; dolayısıyla bu durum hesaba katılmalıdır. Çünkü yasa koyucunun her şeyden önce etik olan ile hukuksal olanın konumlarına ilişkin bir bilincinin olması gerekmektedir. Bu bilinç de etik olanın hukuksal olanın öncesinde yer aldığına ilişkin bilinçtir.[6] Ancak, böyle bir bilince sahip olan yasa koyucunun tutumu, uygulayıcının etik olan ile hukuksal olanın birbiriyle ne türden bir ilişkisi olduğunu görmesinin gerekli koşulunu oluşturmaktadır. Ama bu, belirtildiği gibi sadece gerekli koşuldur. Yeterli koşulu ise bizzat yasa uygulayıcısının bu konudaki bilinci ve bilgisi oluşturacaktır. Daha açık bir deyişle, ilkin yasa koyucu, etik ile hukuksal olan arasındaki zorunlu bağlantıyı bilmelidir; konumuzla ilgisi bakımından da yasa koyucunun ilkin "insan haklarının felsefi-etik eğitimi"ni kazanmış, edinmiş olması gerekmektedir.

Bu eğitimin temel niteliğine gelince: Felsefi-etik eğitim, doğrudan doğruya insana ilişkin bilgilerle, insanın çeşitli türden ilişkileri içinde konumlandırılmasıyla bağlantılıdır. Bu eğitim, antropolojik nitelikli ve antropolojiye ilişkin bir eğitimdir, öyle olmalıdır/olmak zorundadır. İnsan kaynaklı ve insana ilişkin olmayan; onu bazı güçlerin salt aracı ortamı olarak gören, insanı öncelemeyen bir eğitimde ne insan hakları kavramına ne de bu kavramla birlikte giden kavramlara yer vardır.

Yasa koyucunun antropolojik nitelikli ve antropolojiye ilişkin bir eğitimden geçmemesi, "İnsan nedir?" konusunda bir bilinci, bilgisi olmadığı durumda, yasa uygulayıcısının durumu iyice zorlaşmaktadır; bilinçli yasa uygulayıcısı daha baştan sıkıntılı bir duruma düşmüş demektir.[7]

Antropolojik temelli felsefe ve etik, toplumsal rolü "yasa

uygulayıcısı" olarak özelleşmiş her bir öznenin "insan" bağlamında zorunlulukla bilmesi gerekenleri oluşturur. Ancak bu bilgiyle donatılmış olanlar hukukun tabanının etik olanla döşenmiş olduğunu ayrımsayabilir. Felsefi-etik eğitimin de insana, yasa uygulayıcısı durumundaki insana somut olarak öğreteceği şey, her tek insanın bir olanaklar varlığı olduğu, değişmez/sabit bir özü olmadığı bilgisiyle, aynı zamanda birey, kişi ve yurttaş olduğu bilgisidir; buna bağlı olarak da her bireyin özel/bireysel alanın öznesi olmasının yanı sıra toplumsal ve ayrıca kamusal alanın öznesi olduğu bilgisidir.

Yasa uygulayıcısının hukuk bilgisiyle donatılması, onun, işini "iyi yapma"sının gerekli (yüzeysel düşünenler için yeterli) koşulunu oluşturmaktadır; ama "iyiyi gerçekleştirme"sinin, yasayı hukuksal olarak gereğince uygulamasının yeterli koşulunu ise, antropolojik nitelikli, insan kaynaklı felsefi-etik eğitim ve bunun sağlayacağı bilgi oluşturacaktır. Bu bilgi aynı zamanda son derece yalın bir bilgidir.[8] Böyle bir eğitim almış olan yasa uygulayıcısı, artık kendisini "salt" yasa uygulayıcısı olarak görmeyecektir; ayrımların farkına varan, eylemi üstüne düşünen, "önce insan" olduğunun bilincinde olan bir birey, kişi olacaktır. Ancak, böyle insanların sayıca artmasıyla, olan ile olması gereken/yapılması gereken arasındaki uzaklık, mesafe de tümüyle yok olmasa bile büyük ölçüde azalacaktır.

Burada dile getirilenler, yasa uygulayıcıları için insan haklarına ilişkin felsefi-etik nitelikli eğitimin kuramsal tabanını oluşturmaktadır. "Felsefe", "etik", "eğitim" kavramları yüzyıllardır ele alınan kavramlardır/terimlerdir. Bunlara oranla "insan hakları" kavramı ise oldukça yeni bir kavramdır/terimdir. İnsan hakları kavramıyla tam da neyin imlendiği üstündeki tartışmalar sürüp gitmektedir. Ancak, birçok insanın yüzeysel bir biçimde bu kavrama yaklaştığı, kendisini bu konuda ne-

redeyse yetkin bir konumda gördüğü de bir gerçektir. Çünkü kavram, zaman zaman sadece yerel olanın sığınağı durumuna getirilmek istenmektedir. Oysa: "İnsan hakları bütün insanlığın ortak değerleridir. Öte yandan insan haklarını korumada[9] başarı, önemli ölçüde, insan hakları bilgisi ve bilincinin yaygınlaşmasına, insan haklarının insanlarca benimsenmesine bağlıdır. Bunun için, insan hakları bilincinin bütün toplumda, bütün insanlarda yerleşmesi gerekir. Bu bilincin yerleşmesinde de insan hakları eğitimi ve öğretimi büyük önem taşımaktadır. Gittikçe genişleyen, hergün yeni boyutlar kazanan insan haklarının çocuklarımıza ve gelecek kuşaklara üstün değerler ve evrensel ilkeler olarak aktarılması için, insan haklan eğitimi ve öğretiminin yaygın, sistemli ve etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekir."[10]

İnsan hakları eğitiminin sürekli, yaygın ve sistemli bir biçimde gerçekleştirilebilmesinin yanı sıra "etkili" olabilmesi için, bu eğitimin ve öğretimin kimlere ve nasıl verileceği konusunda da bilinçli olmak, zamanı iyi kullanmak açısından büyük önem taşımaktadır. Elbette herkes bu eğitimden/öğretimden payını almalıdır; ancak, üstlendikleri işlevler, görevler bakımından – henüz bu eğitimin yaygın olmadığı ortamlarda– kimi insanların bu eğitime, başkalarından daha çok gereksinimi vardır.

İnsan Hakları Eğitimi Türkiye Programı 1998-2007[11] başlıklı çalışmayı hazırlayan İnsan Hakları Eğitimi On Yılı Ulusal Komitesi bu gerçeğin farkına vararak, bir bakıma "acil eylem planı" diyebileceğimiz bir plan hazırlamıştır. "Türkiye'de İnsan Hakları Eğitiminin Öncelikli Hedefleri ve Ana Hedef Grupları" başlıklı alt bölümde, yasaları uygulamakla ilgili meslekler ve mensupları "öncelikli hedefler" ve "ana hedef grupları" içinde yer almaktadırlar.[12]

Şu andaki durumu ve geleceğe yönelik önerileri de günde-

mine alan komite, öngördüğü planlamada, "Adalet Bakanlığına Bağlı Yasa Uygulayıcılarının İnsan Hakları Eğitimi"ne ayrıntılı olarak yer vermektedir ve yedi altbaşlık halinde konu ele alınmaktadır: "Hâkim ve Savcı Adaylarının Eğitimi; Hâkim ve Savcıların Hizmetiçi Eğitimi; Aday Memurların Eğitimi (Cezaevi Müdürlerinin Yetiştirilmesi; Cezaevi Eğitim ve Sağlık Personelinin Adaylık Eğitimi; İç Güvenlik Personelinin Adaylık Eğitimi; Bakanlık Merkez Teşkilâtı ve Adliye Personelinin Adaylık Eğitimi); 657 Sayılı Yasaya Bağlı Personelin Hizmetiçi Eğitimi; Adalet Meslek Liselerinde Eğitim; Unvanlı Personelin Yetiştirilmesi; Ceza İnfaz Kurumları Personel Okulunun Kurulması."[13]

Eğitimin yeterince etkili olabilmesi için süreklilik esası da dikkate alınması gereken bir başka yöndür. İnsan hakları eğitiminde felsefi-etik olan, ortak paydayı, bir başka deyişle yeterli koşulu oluşturacaktır. "Olan" ile "olması gereken"/"yapılması gereken" arasındaki ayrım, olması gerekenlerin/yapılması gerekenlerin tümüyle hayata geçmesi durumunda ve ancak artık, olması gereken/yapılması gereken olmaktan çıktığı durumda bütün insanlar ortak insan kimliğinde birleşebilecekler ve "seyirciyle", "edimci" (aktör) bir ve aynı kişi olacak demektir.

[1] Av. Fikret İlkiz, "Yasa Uygulayıcıları İçin İnsan Haklarının Felsefi-Etik Eğitimi", *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000*, 12-16 Ocak 2000, Ankara.

[2] a.g.e., "Giriş" bölümü.

[3] Konu siyasal örgütlenme bağlamında da ele alınabilir; belli bir siyasal örgütlenme içinde beliren ilişkisel sorunların sadece o siyasal örgütlenme içinde kalmasının mümkün olamayacağı artık fark edilmektedir. Böyle bir fark edişi, büyük ölçüde toplumun sivilleşmesini sağlayan katılımcı demokrasi kavrayışı belirlemektedir.

[4] Bu kişileri gücü elinde bulunduranlara oranla "sanal özne" olarak belirlemek mümkün görünüyor. Ama durum gerçekten öyle mi; çünkü gücü

elinde bulunduran, ama "sanki özneymiş" gibi davranan birçok insanı sadece birtakım "yetkileri kullanan insanlar" olarak değerlendirmek mümkün. Bu insanlar sıradan "uygulayıcı"dan başka bir şey değil; bunlar olsa olsa sanal gerçekliğin özneleri olabilirler.

[5] Pozitif hukuk, belli bir zamanda ve yerde geçerlikte olan kurallar, yasalar.

[6] Yasa koyucu, Platon'un diyalektikçisi gibidir; bir şeyi kendisi yapanı bilen kişidir.

[7] Aslında bu sıkıntı, yasa uygulayıcısı olsun olmasın ve ayrıca bir toplumda hangi düzeyde olursa olsun, "yasal durum" herkesi ilgilendirdiği için, bilinçli her insanın sıkıntısı olacaktır.

[8] Geometrideki doğru ile etikteki doğrunun örtüştüğü an; böyle bir belirlemeden sonra Spinoza'yı ve onun *Etik*'ini geometriye dayandırmasını daha iyi anlayabiliriz.

[9] Hakların verilmesi, tanınması söz konusu değildir; asıl söz konusu olan, sorun oluşturan, hakların korunmasıdır.

[10] *İnsan Hakları Eğitimi Türkiye Programı 1998-2007*, Ankara, Temmuz 1999, s. 1.

[11] a.g.e.

[12] "Yasaları uygulamakla ilgili mesleklerin örgün eğitiminde ve staj dönemlerinde, insan hakları dersleri varsa programlarını gözden geçirmek, yoksa programlar hazırlamak; bu derslerin verimli olabilmesi için önkoşulları olan derslere bu meslek üyelerinin genel eğitiminde yer verilmesini sağlamak ve programlarının oluşturulmasında yardımcı olmak; meslek dersleri eğitiminin ilgili insan haklarıyla bağlantılandırılması için gerekli çalışmaların yapılmasını sağlamak." (a.g.e., s. 14)

Ana hedef grupları arasında da "Yasa uygulayıcıları (yargıç, savcı, cezaevi personeli, polis, jandarma ve diğer kamu görevlileri)" yer almaktadır (a.g.e., s. 15). Burada da açık seçik olarak görüldüğü gibi, kamusal alanda her insan (yurttaş) bir yasa uygulayıcısı olarak yer almaktadır. Her bir insana, özellikle de yetişmekte olan bireye verilecek olan temel eğitimde bu nokta titizlikle gözetilmelidir.

[13] a.g.e., ss. 20-25. İçişleri Bakanlığı'na mensup yasa uygulayıcıları için de bkz. a.g.e., ss. 25-34.

KAYNAKÇA

Abel, Olivier, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çeviren Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Prof. Dr. Berke Vardar-Nüket Güz-Erdim Öztokat-Osman Senemoğlu-Emel Sözer, ABC Yayınevi, İstanbul-Ankara-İzmir, 1988.

Agazzi, Evandro, "Bilimde ve Teknolojide Etik Sorunlar", Çeviren Sevgi İyi, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Akyürek, Engin, *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

Aquinas, Saint Thomas, *Philosophical Texts*, Derleyen ve Çeviren Th. Gilby, Oxford University Press, Londra, 1956.

Aristote, *La métaphysique*, Hazırlayan ve Çeviren Jean Tricot, cilt 2, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953.

Aristote, *Catégories*, Haz. Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959.

Aristote, *De l'âme*, Hazırlayan ve Çeviren Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959.

Aristote, *Organon, De l'interprétation*, Hazırlayan ve Çeviren Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959.

Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988.

Aristoteles, *Retorik*, Çeviren Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 1995.

Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Çeviren Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

Augustinus, Aureliüs, *İtiraflar (Confessiones)*, I:XIII, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde, Derleyen ve Çeviren Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Austin, John L., *How to do Things with Words?*, Oxford University Press, Londra, 1962.

Aybay, Prof. Dr. Aydın-Prof. Dr. Rona Aybay, *Hukuka Giriş*, Aybay Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Bacon, Francis, *Novum organum*, Çeviren Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Batur, Enis, "Ciddi Bir Kavram: Avrupa", *Cumhuriyet*, 28 Aralık 1997

Bedia Akarsu Armağanı, Haz. Betül Çotuksöken-Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000.

Benevolo, Leonardo, *Avrupa Tarihinde Kentler*, Çeviren Nur Nirven, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çeviren Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Berkes, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, Haz. Ruşen Sezer, İletişim Yayınlan, İstanbul, 1997

Boratav, Pertev Naili, *Üniversite'de Cadı Kazanı. 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası*, Haz. Mete Çelik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Bourgeois, Bernard, "Les fondements philosophiques de l'éducation", *Philosophie et démocratie en Europe, Commission natio-*

nale de la République de la Bulgarie pour l'UNESCO, Sofya, 1998.

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

Cicero, *Partitiones Oratoriae, Topica* (*Divisions de l'art oratoire, topiques*), Texte établi et traduit par Henri Borencque, Société d'Edition "Les Belles Lettres", Paris, 1924.

Collingwood, R.G., *Doğa Tasarımı*, Çeviren Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.

Cumhuriyetimizin 50. Yılı Bibliyografyası ve Ellinci Yılla İlgili Çalışmalar, Haz. Leman Şenalp, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975.

Çotuksöken, Betül, *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı* (Doktora Tezi), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988.

Çotuksöken, Betül, "Ortaçağdan Yeniçağa Felsefe ve Sanat: Felsefe ve Sanat İlişkileri", *Cumhuriyet Kitap*, 9 Mart 1995.

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

Çotuksöken, Betül, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998.

Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000.

Çotuksöken, Betül, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.

Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Çotuksöken, Yusuf, *Dil ve Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Papatya Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Denkel, Arda, *Demokritos/Aristoteles. İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, *Œuvres de Descartes* içinde, Haz. Charles Adam-Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1902.

Descartes, René, *Méditations et principes*, *Œuvres de Descartes* içinde, Haz. Charles Adam-Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1904.

Descartes, René, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çeviren Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.

Dictionary of Linguistics and Phonetics, Haz. David Crystal, Blackwell, Oxford, 1992.

Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Çeviren Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.

Eco, Umberto, *Ortaçağı Düşlemek*, Çeviren Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1996.

Erasmus, "Dört Bir Yandan Tüm Uluslar Tarafından Kovulan Barışın Yakınması", *Cogito, Savaş ve Barış*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Erkman-Akerson, Fatma-Şeyda Ozil, *Türkçede Niteleme, Sıfat İşlevli Yan Tümceler*, Simurg, İstanbul, 1998.

Erkut, Doç. Dr. Celal-Dr. Selçuk Soybay, *Anayasa ve İdarî Yargılama Hukukuna İlişkin Kanunlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1999.

Esenel, Mediha, *Geç Kalmış Kitap*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim, Haz. Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 1996.

Fernand van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Préface de Georges Van Riet, Philosophes médiévaux, cilt XVIII, Publication Universitaires, Louvain-Paris, 1974.

Fontana, Josep, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Çeviren Nurettin Elhüseyni, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar, Çeviren Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Gasset, Ortega y, "Sistem Olarak Tarih", *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Derleyen ve Çeviren Neyyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997

Göktürk, Akşit, *Okuma Uğraşı*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1979.

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

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, Çeviren Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge, 1995.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Hersch, Jeanne, *The Idea and Documents of Human Rights, Ideas Underlying World Problems*, Series published under the auspices of the International Federation of Philosophical Societies, cilt 3, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995.

Husserl, Edmund, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çeviren Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.

İyi, Sevgi, "Aydınlanma Sorunu", *Bedia Akarsu Armağanı*, Haz. Betül Çotuksöken-Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000.

Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*, Çeviren Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Jeauneau, Édouard, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren Betül Çotuksöken, Cep Üniversitesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Kabaağaç, Dr. Sina-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal

Yayınlar, İstanbul, 1995.

Kant, Immanuel, *La philosophic de l'histoire (Opuscules)*, Çeviren ve Giriş Stephan Piobetta, Aubier, Paris, 1947

Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Çeviren A. Tremesaygues-B. Pacaud, PUF, Paris, 1950.

Kant, Immanuel, *Logique*, Fransızcaya Çeviren L. Guillermit, J. Vrin, 1965.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çeviren İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çeviren Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çeviren İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

Kaynardağ, Arslan, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul, 1986.

Kaynardağ, Arslan, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumunun Tarihi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren Suad Y. Baydur, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976.

Kristeller, Oskar, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper&Row, New York-Hagerstown-San Fransisco-Londra, 1961.

Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1977

Kuçuradi, İoanna, "Kültür ve Kavramları", *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç Yayınevi,

Ankara, 1997.

Kuçuradi, İoanna, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ayraç Yayınları, Ankara 1997.

Kuçuradi, İoanna, "Sivil Toplum Kuruluşları: Kavramlar", *Üç Sempozyum Sivil Toplum Kuruluşları*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.

Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri. Değer Problemi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Lyons, John, *Linguistics Semantics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Derleyen ve Çeviren Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Mirandola, Pico della, *On Dignity of Man*, Çeviren Charles Glenn Wallis, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1965.

Muckle, J.T., *The Story of Abelard's Adversities*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Kanada, 1964.

Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çeviren Nusret Hızır, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1985.

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

Ökçesiz, Hayrettin, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996.

Öncel, Süheyla, *Decameron Öykülerinde İnsan Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

Panofsky, Erwin, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, Çeviren Engin Akyürek, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms*, New York University Press, New York, 1967.

Petöfi, Janos S., "Language as a Written Medium: Text", *An Encyclopaedia of Language*, Haz. N.E. Collinge, Routledge, Londra-New York, 1990.

Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions, Haz. Arthur Hyman-James J. Walsh, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1983.

Platon, *Timaios*, Çeviren Erol Güney-Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Platon, *Phaidon*, Çeviren Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1945.

Platon, *Devlet*, Çeviren Sabahattin Eyüboğlu-M.A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

Platon, *Sofist*, Çeviren Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Popper, Karl R., *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Porphyrios, *Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Riedel, Manfred, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995.

Ritter, Joachim, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşma*, Çeviren Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.

Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çeviren Berke

Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.

Schiffrin, Deborah, *Approaches to Discourse*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1994.

Searle, John R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Söylem Üzerine, Haz. Prof. Dr. Ahmet Kocaman, Hitit Yayınevi, Ankara, 1996.

Stallmach, Josef, "Nicolai Hartmann ve İnsanın Kendisi Sorunu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997

Tarama Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1972.

Teaching Philosophy on The Eve of The Twenty-First Century, Haz. David Evans-Ioanna Kuçuradi, International Federation of Philosophical Societies, Ankara, 1998.

Tekeli, İlhan, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Tekin, Talat, *Orhon Yazıtları. Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, Simurg, İstanbul, 1995.

Topaloğlu, Ahmet, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.

Urgan, Minâ, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More*, Adam Yayınları, İstanbul, 1984.

Uygun, Oktay, "İnsan Haklan Kuramı", *İnsan Hakları*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

Uygur, Nermi, *Türk Felsefesinin Boyutları*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1974.

Uygur, Nermi, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, Ara Yayıncılık,

İstanbul, 1989.

Uygur, Nermi, *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Uygur, Nermi, *Kuram-Eylem Bağlamı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

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

Uygur, Nermi, *Salkımlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

Valéry, Paul, "Deux fragments de la crise de l'esprit" (1919), *Morceaux choisis*, Librairie Gallimard, Paris, 1930.

Valéry, Paul, *Moralités*, Librairie Gallimard, Paris, 1932.

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

Yücel, Hasan Âli, *Türkiye'de Ortaöğretim*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994.

Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına Armağan, Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

Zweig, Stefan, *Rotterdam'lı Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi*, Çeviren Ahmet Cemal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1987.

YAZILARIN DAHA ÖNCE BASILDIKLARI (YA DA SUNULDUKLARI) YERLER

"Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Seminerleri, 21 Mart 2000; *Bedia Akarsu Armağanı*, Haz. Betül Çotuksöken-Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 2000, ss. 205-213.

"Felsefe Dünyasında Bir Gezinti", Türk İnfeksiyon Vakfı Bahar Okulu, 4 Mayıs 2000, Antakya.

"Felsefe: Kendini Tanımanın Öteki Adı", Aydınlanma Konferansları, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 24 Kasım 2000, Samsun.

"Felsefe Açısından Antikçağ ve Ortaçağ Dünyasının Temel Kavramları ile 'Yaratma' Arasındaki İlişkiler", *Arkeoloji ve Sanat*, sayı 91, İstanbul, 1999, ss. 19-26.

"Temel Felsefe Sorunları Açısından Ortaçağ ve Renaissance", Türk-İngiliz Kültür Derneği, 27 Şubat 2001, Ankara.

"Felsefe ve Aydınlanma", İstanbul Üniversitesi Aydınlanma Eğitimi Sertifika Programı, 13 Aralık 2000.

"'Sinoplugiller' ve Nermi Uygur", Cumhuriyet Döneminde Felsefe ve Felsefeye Emek Verenler Semineri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, 12-13 Kasım 1998; *Felsefelogos*, sayı 5, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1998, ss. 68-77

"Edebiyatla Beslenen Felsefe: İoanna Kuçuradi'nin Söyleminden Bir İzlek", *İnsancıl* dergisi-TÜYAP, 11 Kasım 1998; *İnsancıl*, sayı 100, İstanbul, 1999, ss. 7-9.

"Felsefe Eğitimi", Cumhuriyet Döneminde Eğitim: Eğitimde

Yeni Arayışlar, MEF Lisesi, 20 Kasım 1998, İstanbul.

"Cumhuriyetin Yetmiş Beşinci Yılında Bir Öğretim Alanı Olarak Felsefeye Bakış", *Aydınlanmanın Kadınları*, Haz. Necla Arat, Cumuhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998, ss. 167-176.

"İnsanın Özneye Dönüşmesinin Koşulları", İnsan Felsefesi Kongresi, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü-Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü, 27-29 Mayıs 1998, Erzurum.

"Avrupa: Öznenin Doğum Yeri", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Felsefe, Sanat ve Kültür Yayınları, Ankara, 2001, ss. 47-52.

"Özne Olarak Mimar", Mimarlık ve Felsefe Semineri, İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü-İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 12-13 Aralık 2000.

"Düşünme ve Dil Bağlamında Aydınlanmacı Özne", *Toplumbilim*, sayı 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 141-144.

"Felsefe Açısından Söylem ve Metin", IV. Felsefe Günleri, Mersin Üniversitesi-İçel Sanat Kulübü, 9-11 Ekim 1998; *Yelken* dergisi, sayı 43, Mersin, 1998, ss. 16-22.

"Felsefe Bağlamında Söylem Metin İlişkisi", Akşit Göktürk'ü Anma Toplantısı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 26 Şubat 1999; *Litera*, sayı 14, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 2000, ss. 40-48.

"Dilin Gerçekleşmesi Olarak Söylem ve Felsefe", Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 24 Mayıs 1999, Erzurum; *Us, Düşün ve Ötesi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı, İstanbul, 1999, ss. 5-10.

"Dünyaya Felsefe İle Bakmak", Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Bakırköy Şubesi Konferansları, Kültür Üniversitesi, 21 Mayıs 2001.

"Modernlik Üzerine", Modernizm, Aydınlanma, Postmoder-

nizm Paneli, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Topluluğu, 21 Mayıs 1998.

"Felsefe Açısından 'Avrupa' ve 'Birlik' Kavramları", AEGEE, İstanbul Teknik Üniversitesi, 9 Ocak 1998; *İnsancıl*, sayı 115, İstanbul, 2000, ss. 5-9.

"Barış Üzerine", Barış Kültürü Paneli, Maltepe Üniversitesi, 29 Kasım 2000.

"Eğitimin Dünü Bugünü Yarını", Köy Enstitülerinden Kent Enstitülerine Eğitim Sorunları Kurultayı, Maltepe Üniversitesi, 17-19 Nisan 2001, *Köy Enstitülerinden Kent Enstitülerine Eğitim Sorunları Kurultayı Bildirileri*, Maltepe Üniversitesi, Marmara Eğitim Kurumları, İstanbul, İstanbul, 2001, ss. 197-204.

"Öğretmen Yetiştirmenin Felsefe Boyutları", Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, II. Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu, 10-12 Mayıs 2000.

"Yerellik ve Evrensellik Bağlamında Kent ve Üniversite", *Bursa Defteri* dergisi, Bursa Şehir Kütüphanesi, 4 Kasım 2000; *Bursa Defteri*, sayı 8, Bursa Kültür ve Sanat Yayınları, Bursa, Aralık 2000-Ocak-Şubat 2001, ss. 21-26.

"Küreselleşme ve İnsan", Maltepe Üniversitesi, 16 Ekim 2000; *Bilim ve Ütopya*, sayı 82, İstanbul, 2001, ss. 45-48.

"İnsan Haklarının Korunmasının Felsefi Temeli", Aydınlanma Konferansları, İstanbul Üniversitesi, 18 Mart 1999.

"İnsan Haklarını Korumanın Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik", Maltepe Üniversitesi, 15 Aralık 1999.

"Yasa Uygulayıcıları İçin İnsan Haklarının Felsefi-Etik Eğitimi", Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000, 12-16 Ocak 2000, Ankara; *Hukuk Kurultayı 2000*, Ankara Barosu, Ankara, 2000, ss. 152-155.

DİZİN

Abel, Olivier 247, 333
Abælardus, Petrus 82, 85, 86, 106, 194, 335
Agazzi, Evadro 54, 333
adalet 45, 67, 262, 325
adcılık 81-83, 98, 244
Agricola, Rudolf 87
Akarsu, Bedia 54, 151, 298, 334, 337, 343
akıl 10, 41, 45, 47, 48, 52, 53, 60, 65, 68, 70, 72, 83, 84, 91-93, 105, 135, 166, 167, 173, 175, 176, 182, 191-196, 239, 240, 246, 247, 254, 258, 262, 264, 266, 306, 312, 316, 319, 335, 338
anlam 11, 13, 23-25, 28, 30, 41, 42, 45, 46, 97, 98, 139, 159, 203, 204, 208, 254, 309
anlama 7, 13, 16, 18, 24, 32-35, 40, 44-46, 49-53, 56, 81, 92, 95, 110, 121, 130, 140, 158, 160, 162, 172, 175, 191-193, 195, 198, 211, 214, 217, 222, 233, 239, 240, 242, 243, 284, 287, 293, 296, 307, 312, 318
Anselmus 41
Antisthenes 98
antropoloji 17, 23, 25, 28-31, 41, 42, 47, 49-51, 54, 55, 57, 91, 93-95, 117-119, 122, 163, 174, 186, 237, 263, 266, 271, 281, 286, 287, 328, 329, 343
Aquinas, Thomas 73, 75, 77, 333
Arendt, Hannah 95
Aristoteles 28, 52, 59, 65-69, 74, 77, 82-87, 115, 116, 158, 166, 176, 182, 183, 186, 187, 194, 198, 219-222, 233, 237, 238, 243, 244, 247, 290, 291, 298, 306, 333, 334
Augustinus, Aurelius 16, 24, 41, 45, 46, 52, 81, 95, 159, 166, 194, 222, 253, 260, 287, 334
Austin, John 190, 207, 224, 225, 227, 288, 334
Aydınlanma 24, 47-49, 53, 54, 88-95, 97-99, 169, 188, 191, 192, 195, 261, 264, 274, 275, 281, 305, 306, 314, 319, 337, 343-345

Bacon, Francis 40, 46, 53, 161, 189, 228, 269, 334
beden 16, 37, 53, 84, 90, 116, 140, 223, 287, 293, 313, 319
bellek 188, 189
Benveniste, Emile 200-202, 206, 227, 287, 334
bilgi 12-15, 23, 26, 28, 29, 31, 37, 40-42, 44, 47, 52, 53, 60, 65-68, 72, 77, 80, 81, 86, 91, 92, 101, 113-115, 117, 118, 120, 122, 124, 126, 127, 130, 132, 135, 136, 139-141, 145, 152, 157-162, 166, 167, 169-172, 175, 176, 179, 180, 192, 194, 199, 201, 212, 215, 232, 236, 237, 245, 256, 261, 279, 280, 282-284, 286, 288, 295-297, 300, 301, 303, 304, 306, 308, 317, 325-330
bilim 13, 17, 27, 33, 38, 41, 49-51, 53, 66, 68, 71, 91-94, 101, 113-115, 117, 127, 128, 130, 132, 145, 149, 153, 162, 167, 175, 187, 190, 199, 211, 215, 258, 274-277, 284, 287, 294, 295, 300, 301, 333, 338
bilinç 15, 26, 28, 31, 34, 38, 42, 45, 47, 50, 51, 61, 78, 93, 94, 99, 100, 102-104, 106, 107, 136, 142, 162, 164, 167, 168, 173, 182, 186, 188, 189, 239, 241, 243, 255, 283, 304, 306, 311, 317, 325, 328
birey, bireysel 9, 13, 14, 16-18, 25-29, 34-36, 48, 50-52, 70, 72, 79, 80, 83, 84, 97, 98, 103, 107-109, 121, 122, 124-126, 135, 136, 140-142, 145-147, 150, 161-164, 167, 168, 170, 172-179, 185, 189-195, 198-202, 204, 210, 220-224, 226, 227, 232, 233, 235, 246, 247, 256, 265, 267, 271-277, 282-287, 301, 303, 305, 306, 308-310, 320, 322-326, 329, 332
Boccacio, Giovanni 311
Boethius (Ancius Manlius Torquatus Severinus) 86
Bonaventura 52
Brague, Remi 86, 171, 176, 177, 249, 251, 257, 259, 260, 334

Camus, Albert 106, 120
Carolus Magnus 254, 292
Chomsky, Noam 223, 224
Cicero 311, 315, 316, 335
cins 65, 67, 68, 79
Collingwood, R.G. 54, 335
Cousin, Victor 81

değer 31, 37, 42, 43, 45, 51, 53, 86, 97, 103, 107-110, 118-123, 148, 174, 177, 186, 193, 212, 217, 235, 255-257, 259, 267, 278, 281, 282, 285, 286,

288, 303-307, 311-315, 319, 325, 327, 330, 339
Denkel, Arda 59, 73, 335
Descartes, René 16, 35, 36, 46, 52-54, 76, 85, 90, 106, 161, 166, 167, 169, 170, 176, 179, 189, 198, 240, 241, 243, 247, 287, 335
dil 11-15, 17, 18, 25-30, 35-38, 42, 46, 53, 54, 56-58, 60, 62, 65, 69-71, 73, 76, 78-82, 90, 92-97, 101, 105, 106, 108-110, 113, 114, 116, 127, 132, 140, 146, 147, 159, 162, 164, 168, 170, 172, 174, 181, 182, 185, 188-195, 197-207, 209-211, 213-227, 231-233, 240, 242, 243, 245, 246, 253-256, 259, 265, 280-284, 287, 288, 308, 309, 319
Dilthey, Wilhelm 167, 168, 340
düşünme 9, 11-14, 16, 17, 25-30, 32, 35, 36, 40-43, 45, 46, 53, 54, 56-59, 62, 65, 69, 70, 73, 79, 80, 82, 88-93, 95, 97-101, 109, 110, 113-116, 125, 140, 146, 147, 157, 159, 160, 170, 171, 176, 181, 182, 185, 188-191, 193, 194, 197-199, 201, 214-217, 219, 225, 231-233, 241, 243, 244, 248, 258, 265, 266, 272, 279, 281, 286, 287, 300, 301, 304, 306, 308, 317, 318, 320, 324, 326, 327
düzsöz38, 39, 191, 193-195, 224-227, 283, 285, 288

Eco, Umberto 77, 79, 85, 253, 259, 260, 336
edimsöz 10, 38, 191, 193, 195, 224-227, 288
etkisöz 39, 95, 191, 193-195, 224-227, 283, 285, 288
eğitim 9, 101, 104, 124-126, 132, 134-136, 138, 266, 267, 270-278, 280-288, 290, 291, 303, 307, 324, 328-330, 332, 336, 343, 345
Erasmus 259, 261, 262, 268, 273, 336, 342
Eriugena, Ioannes Scotus 82
etik 43, 52, 54, 74, 93, 119, 121-123, 186, 187, 193, 194, 196, 226, 236, 247, 282, 285, 288, 310, 315, 325, 327-329, 332, 333, 338
evrensellik 18, 27, 58, 83, 86, 175, 233, 235-237, 274, 290, 302, 345

Faber, Jacobus 87
felsefe 11-18, 23-25, 27, 29-31, 33-35, 37-41, 43, 44, 49-55, 60, 72-81, 84-86, 89-96, 100, 101, 103, 104, 109-119, 122-140, 142-153, 160, 162, 163,

165, 167, 168, 171, 183, 186, 191, 198-202, 204, 205, 208, 209, 211-215, 217-219, 224-228, 231, 233, 234, 236, 237, 243, 244, 258, 260, 261, 265-267, 269, 276-278, 281-288, 290, 300, 308, 315, 316, 318, 320, 328, 333-335, 337-345
fenomenoloji 28, 104, 110, 259
Foucault, Michel 169, 175
Frege, Gottlieb 190

gerçeklik 18, 63, 68, 76-79, 91, 99, 102, 104, 105, 110, 111, 124, 168, 171, 176, 180, 199-201, 203, 209, 217, 232, 235, 249-251, 255, 273, 276, 281, 286, 309, 326, 332
Giddens, Anthony 54, 337
Goff, Jacques le 292
Gökberk, Macit 48, 54, 151, 167, 337
Göktürk, Akşit 208, 216, 337, 344
Göring, Hermann 259

hakikat 69, 70, 166
Hartmann, Nicolai 28, 29, 31, 117, 341
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 41, 85, 124, 238
Heidegger, Martin 94, 95, 176, 182, 183, 186, 187, 337
Heisenberg, Werner 106
Herakleitos 12, 59-62, 194
Herder, Johann Gottfried 48, 54, 167, 337
Hersch, Jeanne 309, 315, 337
Horkheimer, Max 88
Höffe, Otfried 174, 178
hukuk 37, 152, 193, 196, 263, 267, 275, 277, 282, 283, 285, 300, 302, 309, 310, 315, 319, 324, 327-329, 331, 332, 334, 336, 345
Hume, David 189
Husserl, Edmund 258-260, 337
hümanizm 23-25, 30, 53, 55, 59, 93-95, 109, 163, 246, 256, 272, 276, 343

imge 12, 16, 57, 76-78, 102, 104, 116, 118, 122, 162, 221, 234, 239, 243, 273, 279
inanç 45, 48, 72, 102, 166, 224, 227, 254, 256, 257, 268, 272, 273

Jay, Martin 88, 94, 337
Jeauneau, Édouard 76, 85, 337
Jens, Walter 48, 54

Kant, Immanuel 26, 29, 36, 41, 42, 47-49, 52, 54, 85, 88, 94, 95, 117, 135, 137, 161, 162, 167, 169, 170, 175, 176, 179, 186, 190-193, 195, 196, 237,

263-265, 269, 287, 311, 312, 316, 337, 338
kavram 12-14, 16, 23, 25, 27, 30, 38, 42, 45, 49, 50, 52, 54, 56-58, 69, 73, 79, 81-83, 90, 94-96, 117, 118, 146, 162, 163, 167, 170, 175, 179-181, 187, 200, 204, 213, 222, 223, 225, 232, 234, 238, 239, 241-244, 246, 247, 255-258, 265, 266, 279, 286, 290, 300-304, 306, 309, 315-317, 319, 320, 324, 327, 330
Kristeller, Oskar 86, 338
Kuçuradi, İoanna 31, 41, 43, 54, 96, 113, 116-119, 121-123, 138, 167, 175, 178, 186, 187, 196, 269, 277, 286, 288, 315, 316, 333, 337-339, 341-343
kültür 36, 37, 42, 46, 47, 77, 80, 82, 84, 86, 91, 93, 95-97, 99-105, 107, 109, 110, 112, 116, 129, 130, 141, 147, 149, 161-164, 172-181, 185, 234, 249-253, 255, 258, 260, 287, 288, 290, 292, 294, 305, 314, 321, 322, 336, 338, 341, 342
Kynikler 82, 98, 102, 106, 108, 109

laiklik 247, 317, 319, 320, 322-324, 333, 345
Locke, John 53, 189, 243, 247, 339
logos 12, 45, 58, 60-62, 81, 184, 202, 253
Lorenz, Konrad 29
Luther, Martin 261, 269
Lyons, John 190, 195, 206, 223, 227, 339

Malche, Albert 144
Marx, Karl 106, 195
Mengüşoğlu, Takiyettin 29, 31, 41, 42, 50, 55, 116-118, 122, 237, 339, 341, 342
metafizik 23-25, 30, 41, 46, 55, 66, 74, 93, 95, 127, 167, 175, 182, 183, 186, 212, 219, 237, 241, 316, 333, 338, 343
Montaigne, Michel de 87, 106, 135
Morus, Thomas 262, 263, 268, 273, 341
Morris, Charles 211-213, 217

nedensellik 167, 182
Neron 259
Nietzsche, Friedrich 29, 60-62, 74, 106, 281, 339

Ockham, Guillelmus de 79, 222, 227
ontoloji 23, 25, 28-31, 50, 51, 55, 60, 65, 79, 91, 93, 95, 215, 231, 242, 245, 286, 287, 343

öz, özcülük 9, 18, 31, 35, 39, 50,

51, 69, 70, 105, 124, 125, 165, 216, 239-245, 247, 256, 265, 268, 273, 280, 281, 285, 286, 300, 309, 329
özne 9-11, 13-18, 25-28, 30, 35-39, 42, 44, 47, 51-54, 64, 69, 72, 77, 80, 83-85, 90, 92, 93, 95, 98, 105, 114, 119, 125, 131, 139-142, 145-147, 150, 153, 155, 157-165, 167-177, 179-182, 184-186, 188-194, 196-201, 204, 205, 209-211, 214-219, 21, 223, 225, 226, 232, 233, 239, 241-248, 250, 253, 256, 261, 268, 272-275, 279, 282-284, 286, 287, 301, 303, 305, 310, 326, 327, 329, 331, 332

Panofsky, Erwin 72, 73, 75, 339
Parmenides 41, 194
Petöfi, Janos S. 202, 203, 206, 217, 340
Pico della Mirandola, G. 87, 311-313, 316
Pirenne, Henri 291
Platon 30, 52, 59, 62, 64, 66, 68, 69, 74, 81, 82, 84, 87, 95, 98, 105, 115, 116, 124, 158, 159, 194, 208, 215-217, 238, 244, 272, 285, 291, 332, 340
Plotinos 52
Popper, Karl R. 94, 186, 340
Porphyrios 79, 85, 340

Rabelais, François 106, 273
Renaissance 24, 53, 76, 77, 82, 84, 86, 87, 97-99, 160, 161, 172, 238, 254, 256, 261, 273, 278, 287, 311-313, 319, 338, 343
retorik 43, 82, 86, 146, 202, 218, 290, 298, 315, 333
Ritter, Joachim 278, 340
Rochelle, Drieu la 259
Roscelinus 81, 82
Rousseau, Jean-Jacques 259
ruh 63, 70, 166, 221, 222, 237

sağduyu 54, 76
sanat 12, 17, 27, 34, 35, 40, 51, 61, 63-71, 74, 80-82, 84, 93, 94, 101, 114, 118, 119, 123, 127, 132, 140, 145, 185, 187, 218, 319, 330, 335, 339, 344
Sartre, Jean-Paul 106
Saussure, Ferdinand de 168, 190, 198, 200, 202, 219-224, 226, 227, 287, 340
Scheler, Max 29
Schiffrin, Deborah 212, 213, 217, 228, 340
Searle, John R. 94, 190, 224, 225, 228, 288, 341
Senih, Hatemi 131, 149
Shaw, Bernhard 307

Sinoplu Diogenes 98-105, 107, 109, 111
sofistler 30, 82, 98, 272, 280, 285
Sokrates 52, 59, 98, 259
söylem 9-11, 13, 14, 18, 23, 24, 27-30, 35, 40, 43-46, 52, 59, 62, 64, 66-69, 72, 77, 81, 85, 93, 97, 100-103, 107, 110, 113-116, 118, 122, 140, 147, 155, 159, 181, 182, 185, 188, 190-192, 194, 195, 197-202, 204-206, 208-226, 228, 236, 263, 280-287, 315, 318, 341, 343, 344
söz 27, 36, 42, 60, 62, 80, 101, 102, 104, 105, 108, 190, 191, 198-200, 202, 220-224, 227, 237, 259, 282
söz edimi 190, 191, 201, 205, 206, 214, 216-218, 220, 225
söz eylem 101, 106, 205, 218, 220
sözce 198, 199, 202, 206, 207, 224, 225
Spinoza, Benedictus de 332
Stallmach, Josef 31, 341
Strey, Gisela Raupach 196, 269
Stoacılar 108

Tanrı 41, 45, 46, 52, 54, 61, 63-66, 69-73, 87, 159, 176, 313
tarihsellik 29, 38, 93, 121, 161, 162, 172, 180, 185, 189, 209, 233, 287, 319
tasarım 12, 14, 16, 26, 28, 30, 33, 36, 37, 46, 53, 56, 57, 76, 77, 84, 98, 104, 116, 118, 122, 146, 147, 160, 162, 163, 166-168, 170, 171, 175, 176, 181, 184-186, 197, 199, 234, 237-239, 242, 243, 255, 256, 272, 273, 279, 286, 318
tekil 9, 11-13, 16-18, 28, 33-35, 37, 51, 78, 79, 90, 106, 107, 110, 115, 118, 124-126, 135, 136, 140, 170, 184, 200, 212, 217, 232, 234, 236, 244-247, 279, 300, 308, 309, 320, 323
Touraine, Alain 54, 164, 179, 185, 341
töz, tözsel 65, 79, 124, 166, 221, 240, 241, 265, 281, 285
Tricot, Jean 68, 74, 166, 226, 227, 333
tümel 11-13, 16, 18, 35, 51, 78-82, 90, 98, 115, 124, 125, 135, 174, 199, 214, 220, 232-234, 236, 237, 243-245, 279, 281, 285
tür 25-27, 33-37, 50, 79, 106, 115, 117, 118, 124, 179, 198, 199, 203, 220-222, 262-264, 266, 281, 282, 287, 310, 316

Uexküll, J. von 29
Urgan, Minâ 262, 268, 341
Uygur, Nermi 40, 96-98, 100-107,

110-112, 137, 151, 153, 176, 228, 260, 288, 289, 307, 335, 341-343

Valéry, Paul 248, 259, 342
varlık 9, 11, 13, 15-17, 24-29, 31-41, 43-47, 50-52, 57, 58, 60, 63, 65-67, 69-71, 73, 76, 79, 82-84, 88, 90-93, 95, 97-99, 103, 104, 106, 110, 113, 114, 116, 122, 125, 136, 139, 141, 147, 153, 159, 160, 162-166, 169-171, 173, 174, 176, 179, 180, 182, 189, 190, 192, 193, 195, 198, 199, 201, 203, 204, 211, 215, 219-222, 226, 231-233, 235-237, 241, 242, 244-248, 250, 253, 258, 261-263, 265, 266, 270-272, 280-282, 285-287, 290, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 309-315, 318-320, 322, 323, 325, 326, 329

Wittgenstein, Ludwig 190

yabancılaşma 124, 125, 323
yargı 35-37, 57, 69, 123, 135, 136, 167, 170, 175, 185, 202, 234, 264, 265, 300, 301, 305, 312, 325, 327
yerellik 18, 27, 47, 83, 86, 234, 274, 290, 293, 315, 325, 345
yönelim 14-16, 34, 44, 47, 77, 116, 157, 159-161, 163, 172, 180, 181, 184, 188, 222, 224, 309, 310, 312
yöntem 53, 54, 73, 105, 107, 113, 114, 117, 119, 131, 134, 137, 161, 166, 167, 205, 264, 272

zaman 27, 28, 31, 35, 36, 62, 65, 77, 81, 88, 93, 97-99, 116, 141, 142, 163, 172, 181, 189, 198, 201, 206, 209, 214, 234, 235, 238, 246, 272, 290, 291, 309, 314, 319, 327, 330
zihin, zihinsel 11-14, 16, 27, 32, 45, 46, 53, 57, 68, 81, 83, 90, 91, 113, 162, 163, 189, 197, 200, 204, 211, 221, 222, 232, 233, 242, 279, 287, 300, 301, 313
Zweig, Stefan 268, 342

Betül Çotuksöken

Felsefe: Özne-Söylem

"Söze başlamaktansa, sözün beni her türlü başlangıcın çok ötesine taşımasını isterdim."
Michel Foucault

Günümüzde özellikle "özne" ve "söylem" sözcüklerinin çok sık kullanıldığına tanık oluyoruz. Üstelik de hemen her konuda. Herhangi bir fiilin "özne"si olduğunu iddia etmek ya da bir konuya/kişiye ilişkin "söylem" çözümlemesi yapmak neredeyse her gün karşılaştığımız ifadelerden oldu. Ancak, her popülerleşme gibi, kavramların popülerleşmesi de irtifa kaybını beraberinde getiriyor. Dolayısıyla, kavramları yerli yerine oturtan bir etkinlik olarak felsefenin müdahalesine burada da ihtiyaç duyuluyor.

Felsefe: Özne-Söylem yalnızca "özne"nin ve "söylem"in ne olduğunu ortaya koymakla kalmıyor, bu iki kavramın iç içeliğine de işaret ediyor. Nitekim bu iki kavramın birlikteliği aslında felsefeyi de var eden zemin. Bu bakımdan, felsefenin bir özne-söylem olarak tanımlanması boşuna değil.

Felsefe: Özne-Söylem çağımızda öznenin müdahil olduğu süreçleri ve onlara yönelik geliştirdiği söylemleri kavrayabilmenin kapısını aralayan bir kitap.

2. Basım



24 TL

ISBN 978-605-5904-66-1



NOTOS KİTAP
KURAM Felsefe