felsefelogos



geleceğin felsefesi

jean françois lyotard • eğer bedensiz düşünülebilirse
jacques derrida • insanın sonları/erekleri
beno kuryel • matematiğin felsefesi
stephan voss • yirmi birinci yüzyılda nasıl felsefe yapılacağı üzerine düşünceler
sezgin kızılçelik • sosyal bilimlerin dünü, bugünü ve geleceği üzerine
meriç bilgiç • agapeik felsefe ve eleştirel düşünme
engin delice • felsefe dünyayı değiştirebilir mi

13

2001/1

Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 4 • Sayı 13 • Ocak 2001

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Dr. İhsan Ünlüer Sokak 6/2
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
E-mail: bulutyayinlari@sim.net.tr

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sozbek@tru.net.tr
Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Melike Demirtaş
Kapak Resmi: Nikolaj Kolli
Baskı: Kitap Matbaacılık

felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı
Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır

sunu
aforizmalar • Geleceğin felsefesi 9
afşar timuçin • Yeni bir yıl yeni bir buluşma 19
server tanilli • Eğitim, toplum ve gelecek 23
afşar timuçin • Gelecek var mı 29
stephen voss • 21.yüzyılda nasıl felsefe yapılacağı üzerine düşünceler 35
sezgin kızılçelik • Sosyal bilimlerin dünü, bugünü ve geleceği üzerine 45
jean-françois lyotard • Eğer bedensiz düşünülebilirse 73
meriç bilgiç • Agapeik felsefe ve eleştirel düşünme 85
engin delice • Felsefe dünyayı değiştirebilir mi 91
james s. coleman • Yeni sosyal yapı ve yeni sosyal bilim 105
jacques derriada •İnsanların sonları / erekleri 111
beno kuryel • Matematiğin felsefesi 135
aristoteles • Uykudaki kehanet üzerine 141
hatice nur erkızan • Farabi'de halk ve halk kültürü 145
musa akar • İnanmaya yatkınlık üzerine 151
tahsin t. kılıçarslan • Felsefe tarihi cevapsız sorular tarihi midir 163
metin coşar • nietzsche'de decandence kavramının düşündürdükleri 167
kitap/eleştiri • 171
dizin • 177
yazarlar hakkında • 181

Sunu

Dünya, tarihinde hiçbir zaman olmadığı kadar ağır sorunlarla karşı karşıya günümüzde. Sorunların ağırlığı, dünyanın dolayısıyla insanlığın bir bütün olarak yok olma tehditiyle karşı karşıya olmasından kaynaklanıyor. Buna geleceğe ilişkin belirsizlik de eklemleniyor. Bu tehlikenin nedeni olanlar tam bir vurdum duymazlık içindeyken, tehlikenin bilincine varan çevreler ağır ağır seslerini duyurmaya başlıyor. Bu çevrelerle birlikte felsefe de sorunların aşılabilmesi için amansız bir mücadele veriyor. ***felsefelogos***, Türkiye'deki felsefecilerin dikkatini bu somut soruna çekmeyi deniyor...

•••

Bu sayıda,

Server Tanilli, Çağımızın temel sorunlarını ortaya koyduktan sonra bunları irdeleyip, geleceğin nasıl şekilleneceğini tartışıyor.

Afşar Timuçin, şimdi'yi dar bir geçiş yeri diye niteliyor, geleceğin belirlenmiş olduğunun bir yalan olduğunu saptayıp yine geleceği bir olumsallık olrak değerlendiriyor.

Stephan Voss, günümüz felsefesini inkâr ederken bile çok fazla Kartezyen ve Kantçı bulmakta ve batı felsefesinin devrimsel evrelerini kaynaklarına inerek eleştiriyor. 'Dinozor' diye adlandırdığı bu felsefelerin artık ölmeye bırakılmasını ve yeni evrede, bilinç yorumları için daha sahici bulduğu Doğu felsefelerine dönülmesini öneriyor.

Sezgin Kızılçelik, özellikle Wallerstein'in yazdıklarından kalkarak sosyal bilimlerdeki bölünmüşlüğü, Avrupamerkezciliği konu ediniyor. Sosyal bilimlerde nesnellik sorununu tartışıyor.

Jean François Lyotard, Bilimin ufkunun fenomenolojik anlamda bir dünyanın, dolayısıyla da bir bedenin olamayacağı bir zamana yönelmiş olduğunu gözlemleyen Lyotard, bize insana düşüncenin bedenden, cinsiyet ayrımından, acıdan ayrılamayacağını yeniden hatırlatıyor.

Meriç Bilgiç, felsefeyi aklın kendi içinde ve dışındaki güç ilişkileri ve insanlık bilincinin gelişim evreleri olarak yorumlayıp, felsefede bir tür tarihi ve coğrafi küreselleşmeye işaret ediyor. Bu felsefenin "modu"nun ne "merak" ne de "şüphe" olduğunu ama "acı" ve bununla beraber haz olduğunu ekliyor.

Engin Delice, gelecekte felsefenin nasıl olacağı sorusunu, felsefenin dünyayı değiştirip değiştiremeyeceği sorusuna bağlayarak tartışıyor.

James S. Coleman, ulus devlet ve çok uluslu şirketler bağlamıyla, yeni toplumsal yapıyla yeni bir toplum biliminin nasıl oluşacağını tartışıyor.

Jacques Derrida, insanın/Erekleri adlı makalede Derrida, Heidegger'in savaş sonrası Fransa'sında antropolojistik bir bakış açısıyla (varlık sorununu merkeze koymadan) okuduğuna işaret ediyor. Buna karşın Hümanizm Üstüne Mektup'ta "her hümanizm metafizik kalır" demesine karşın, onun insanın özünü varlık la bir ilişki olarak düşünmekten hiç vazgeçmediğinin altını çiziyor. İnsan felsefesine hangi anlamda karşı çıktığını ortaya koyup Heidegger'in ince, eleştirel bir okumasını yaparak Derrida, bu zor düşünceye hakkını vermeye davet ediyor.

Beno Kuryel, matematik felsefesini konu edindiği yazısında özellikle matematiğin bir keşif mi yoksa bir icat mı olduğu sorusunu tartışıyor.

Musa Akar, insan sorununu kültür ve inanmaya eğilimli olmak bağlamında ele alıyor.

Aristoteles, rüyanın onu gören insan eyleminin bir belirtisi ve de nedeni olmadığını ama bir raslantı olduğunu dile getiriyor. Rüyaların Tanrıdan kaynaklanmadığını savunuyor.

Hatice Nur Erkızan, Farabi'yi özellikle Aristoteles bağlığıyla ele alıp halk ve halk kültürünü irdeliyor ve giderek popülizm eleştirisi yapıyor.

Tahsin T. Kılıçarslan, felsefede soru-cevap diyalektiğini, felsefe sorusunun cevapsız bir soru olmadığı sorgulamasıyla irdeliyor.

Metin Coşar, Nietzsche'de decadence kavramını ***Apollon-Dionysos*** bütünlüğünün bozulması bağlamında ele alıyor.

Zorunlu bir açıklama ya da ne dürüstlük ne ahlak

Ömer Demircan'ın, ***felsefelogos***'un 9. sayısında yayımlanan Anton Stengl'ın yazısıyla tartışan makalesini 10. sayımızda yayımladık. Bir felsefe dergisi yazarlarının farklı görüşlerde olmasından yüksünmez, aksine bunu bir zenginlik kabul eder. Felsefe, farklı görüşlerin uygar bir çerçevede tartışılmasıyla sürer. Felsefe dergisinde editörün yapması gereken işlerden biri de bu uygar çerçevenin aşılmamasını sağlamaktır. İşte ben tam da bunu yaptım. Sayın Demircan'ı yolladığı (bizim isteğimizle değil kendi isteğiyle!) ilk metni hakaretlerden arındırması için uyardım ve bunu yapmadığında makalesini basmayacağımı bildirdim. ***felsefelogos*** beğenilme-

yen görüşleri sonuna kadar eleştirebileceğiniz ama küfür edemeyeceğiniz bir yayın organıdır. Demircan, makalesindeki saldırgan, küfre varan ifadeleri ayıklayıp bize gönderdiğinde, telefon konuşmasında kendisini ikna ettiğimi düşünmemin önünde bir engel kalmamıştı. Görüyorum ki yanılmışım... Demircan belli ki kendini otorite kabul ediyor. Belki de öyledir! Ama felsefede otorite bağırarak, çığlık atarak sağlanamaz. Görüşlerinizi düzeyli, soğukkanlı ve ısrarla anlatacaksınız Sayın Demircan. Çığlıklarınız, hırçınlığınız sadece kendinize olan güvenle ilişkili olabilir ve çıkan sonucun da sizin açınızdan olumlu olacağını sanmıyorum. Size karşı hoş görülü olabilmek için kendimi zorluyorum. Acaba alanınız olmayan bir disiplinin dergisinde size hatırlatmak zorunda kaldığım etik kuralların şaşkınlığı mı bu öfkeniz?

Demircan, kimi yazım yanlışlarını düzelterek aynı yazıyı bir de Müdafaa-i Hukuk'un 25. sayısında yayımlıyor. Bunu yaparken başlığa ek yapıyor ve dipnotta anlamakta güçlük çektiğim ifadelerle beni de anıyor. (Hemen belirtiyim söz konusu derginin Genel Yayın Yönetmeni ben olsaydım bu yazıyı daha önce yayımlandığı gerekçesiyle basmazdım. Öte yandan Sayın Demircan, yayımlanmış bir yazıyı başka bir yerde yayımlamak için ilk yayımlandığı yayın organından izin almak hadi geçtim bilimsel ahlakı, bir nezaket kuralıdır.) Genel Yayın Yönetmeni olduğum dergiye sataşılması ve şahsıma saldırılması aslında gülüp geçeceğim bu kendini önemsetme çabasına, cevap vermemi zorunlu hale getiriyor.

Sayın Demircan, vehimden lütfen kendinizi kurtarın! Sizin söylediğiniz gibi "ön özeti kurnazca dipnota indirgemek" diye bir şey söz konusu değil. Her derginin bir sayfa düzeni vardır ve bunu yazarlar belirleyemez. Tartıştığınız Stengl ile sizin aranızda hiçbir şekilde taraf değilim. 200 sayfalık ***felsefelogos***'ta, 2 sayfa tutun sizin yazınıza takılıp kalmasaydınız, birbirinden farklı düşüncelerin yan yana durduğunu seçerdiniz. Sonra "yazımı bir tekzip/yalanlama methi gibi bastılar" diyorsunuz. İnsaf ediniz! Yazınız ***felsefelogos***'un diğer makaleleri gibi, makale formatlarında basıldı. Sitilimizi beğenirsiniz ya da beğenmezsiniz bunda özgürsünüz. Ama benden yazınızın çevresini yıldızlarla süslememi beklemiyordunuz her halde. "Stengl yazısına (Stengl'ın demek istiyor olmalısınız. Yoksa Müdafaa-ı Hukuk da mı sizi sabote ediyor?) karşı bir yazı yayınlamış olmak ama Stengl'e gene de dayanarak yazımı bozanların eylemini ben ikircikli buluyor ve düşünsel emeğe bir saldırı olarak algılıyorum." Ne söylediğinizin farkında mısınız? Yazınızı her hangi bir yere dayanarak bozduğumuz iddiası vehmin de sınırlarını aşıyor. Nereye vardığını adlandırmaya şimdilik dilim varmıyor! Sonra sizin iki sayfalık polemik yazınızın bazı hatalarla çıkmış olması "emeğe saldırı" oluyor da bizim üç yıldır yayımladığımız dergiye laf etmeye kalkışmanız emeğe saygı mı oluyor?

"Almanya'dan iki yıl önce dönmüş" olduğum size "*bildirilmiş*" yanlış **istihbarat** etmişsiniz, daha fazla oldu. Bunda ne var? Siz akademik kariyerinizi yaparken yurtdışı deneyimi edinmedinizse, bu vehminizi artık bir vehim olarak görmeyip bir başka ilkel duyguya dayandırarak açıklamada güçlük çekmeyeceğim. Böyle değilse durumunuz vehim olmaktan çıkar vahim olur!

felsefelogos'un amacını soruyorsunuz: Sadece felsefe... Sizin amacınız da bana bu yazıyı yazdırmaktı herhalde. Başardınız!

Geleceğin felsefesi

Derleyen: Cemil Güzey

Felsefe, sınırlarını bilmekten ibarettir.

Kant ***(Critique of Pure Reason)***

Felsefe dünyanın şimdiki durumunda herhangi bir ani değişikliği etkilemeye cektir. Bu yalnızca felsefe açısından değil,saf insan düşüncesi ve çabasının bütünü bakımından da doğrudur.Bizi yalnız bir tanrı kurtarabilir.Bizim için geçerli olan tek olanak,düşünme ve şiirleştirme yardımıyla bir tanrının görünmesi veya çöküşteki (bizim) bir tanrının yokluğu için hazırlık yapmaktır ; olmayan tanrının gözünde bir çöküş durumunda isek.

T. Sheehan ***(Ed. Heidegger)***

Dürüst ve iyi,hatta bilge ve erdemli olmak için ne yapmamız gerektiğini bilmede, bilim ve felsefeye ihtiyacımız yoktur.

Kant ***(Fundamental Principles of the Me taphysis of Morals)***

Felsefeciler dünyayı değişik şekillerde *yorumlamışlardır,* önemli olan onu *değiştirmektir.*

Marx ***(Theses On Feuerbach)***

Dünyayı bilmek,onda pek fazla anlam bulunmadığını bilmek demektir, onun içinde hiçbir felsefi düşün gerçekleşmeyeceğinine inanmak demektir,asla başka türlü olamayacağını ummak demektir veya olsa olsa daha kırılgandır.

Schleiermacher ***(Athenaeum Fragments-Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments)***

Neyi nasıl düşünmeye çalışırsak çalışalım, gelenek alanının sınırları içinde düşünürüz.Gelenek bizi geriye yönelik düşünmeden ileriye yönelik bir düşünmeye özgür kıldığında hüküm sürer ki bu artık bir planlama değildir.Ancak daha önce zaten düşünülmüş olana dikkatle yöneldiğimizdendir ki hala düşünülmesi gerekenlere yönelebiliriz.

Heidegg ***(Identity and Difference)***

Kaderin cilvesine bakın ki bugün felsefenin yaratıcı olduğu alanlar,akademik çalışma bölgesinin dışındadır.

Michele Le Doeuff ***(Woman and Philosophy)***

Bir felsefecinin oto-portresi - kendisinin öyle tanımlaması (yani tarihçi,matematikçi veya şair olarak değil) - tamamıyla felsefe tarihini nasıl gördüğüne bağlıdır.Hangi figürleri taklit ettiği,hangi dönem ve akımları dikkate almadığı... Öyleyse felsefe tarihinin yeni bir ele alınışı,gözardı edilemeyecek bir meydan okumadır.

Richard Rorty ***(Consequences of Pragmatism)***

Felsefenin sonu hakkında konuşmakla ne kastedilmektedir ? Birşeyin sonunu negatif anlamda, duruverme, süreklilik yoksunluğu, ve hatta belki çöküş ve iktidarsızlık bağlamında anlamakta güçlük çekmeyiz.Öte yandan,felsefenin sonu hakkında söylediklerimiz,metafiziğin tamamlanmış olması demektir.

Heidegger ***(The End of Philosophy and the Task of Thinking- Basic Writings)***

Her ne olursa olsun felsefenin "sona ermesi"diye bir tehlikeden söz edilemez.Aydınlanma çağında din sona ermedi,Empresyonizm'deyse resim...Çünkü temsil hakkındaki sorunlar,torunlarımıza tıpkı hylomorphism'in bize olduğu gibi modası geçmiş gelse bile,insanlar hala Platon,Aristoteles,Descartes.Kant,Hegel,Wittgenstein ve Heidegger okuyor olacaklar...Israrla vurgulayacağım tek nokta,felsefecilerin ahlaksal kaygılarının Batı söylemini sürdürmeleri olacaktır,modern felsefenin geleneksel sorunlarını o söylem içinde bir yere oturtmak için ısrar etmeleri değil.

Rorty *(Philosophy and the Mirror of Nature)*

Birinin felsefeyi ortadan kaldırabilmesi olgusu...veya felsefenin kendi kendisini yok edebileceğinin kanıtlanabilmesi pek önemli değildir. O gerçekten de felsefeyse,anka kuşu gibi,kendi küllerinden doğacaktır yine.

F. Von Schlegel *(Athenaeum Fragments)*

Daha en başından felsefe,dilin yapısı ile yerine konan özerklik ve sorumluluğun yalnızca umut değil gerçek olduğunu varsaymıştır.Bilinmeyen dışsal koşullara kapılarak ideolojik oluveren,herşeyi kendisinden türetmek isteyen,salt kuramdır.Yalnızca felsefe,tarihin diyalektik akışında süregiden diyalog ve iletişim girişimlerini deforme eden şiddet izlerini keşfettiğinde ve baskıcı iletişime giden yolu yeniden kapadığında,aksi taktirde askıya alınmasını meşru kılacağı süreci ileriye götürebilir.

Jürgen Habermas *(Knowledge and Human Interests)*

Eğer Tanrı'nın sağ avucunda tüm hakikat ve sol avucunda daima etkin olan hakikat arayışı olsaydı,sonsuza dek yanılgı içinde olmam koşuluyla ve "seç!" deseydi sol avucuna uzanıp mütevazi bir şekilde " Baba,ver! "derdim."Saf hakikat ancak ve ancak sizin içindir."

Lessing *(Lessing and the Enlightenment-Henry E. Allison)*

Ben neyim ? Ne yapmam gerekir ? Ne umabilir ve neye inanabilirim ? Felsefedeki herşey buna indirgenebilir.Diğer şeylerin de böyle yalınlaştırılabileceği dilenmeliydi ; en azından bir kitapta ele alacağımız herşeyin,bir anda böylece özetlenip özetlenmeyeceğini görmeye çalışmalıyız.

George Christoph Lichtenberg ***(The Reflections of Lichtenberg)***

Felsefede....okullar savaşının üzerine çıkamıyoruz.Görüş açılarının tomurcuklanması,bu girişimin ayrılmaz bir parçasıdır.Tartışma arenasının dışındaki bir "akıl siperi "ni ele geçiremeyiz.

Nicholas Rescher ***(The Strife of Systems: An Essay on the Ground and Implications of Philosophical Diversity)***

" Dünya benim tasarımımdır " : yaşayan ve bilen her varlık için geçerli olan bir hakikattır bu,onu soyut ve düşünsel bilinç durumuna çıkaran yalnızca insan olsa da.Eğer gerçekten böyle yaparsa,felsefi kavrayışa ulaşmıştır.Böylece bilir ve emin olur ki güneşi ve dünyayı değil,yalnızca güneşi gören bir gözü ve toprağı hisseden bir eli bilmektedir ; çevresindeki dünya yalnızca bir tasarım olarak oradadır,başka bir deyişle,yalnızca başka bir şeye yani temsil eden şeye, ki bu kendisidir.

Schopenhauer ***(The World as Will and Representation)***

Genellik için kıvranmamızın bir ana kaynağı daha vardır : bilimle önceden hemhal olmamız...Burada demek istediğim şudur ki,bir şeyi bir şeye indirgemek ve birşeyi açıklamak,asla ve asla bizim işimiz değildir.Felsefe gerçekten de "saf tasvirsel"dir.('Duyu verileri var mıdır ? 'gibi soruları düşünün ve sorun : Bunu belirleyecek yöntem var mıdır ? İçe bakış ?)

Wittgenstein (The Blue and Brown Books)

Felsefedeki hedefin ne ? - Sineğe,sinek şisesinin dışına çıkan yolu göstermek.

Wittgenstein ***(Philosophical Investigations)***

Bilimleri ele geçirmiş olanlar ya deney ya da dogma adamı olmuşlardır.Deney adamları karıncalara benzer ; yalnızca toplar ce kullanırlar ; akılcılar örümcekler gibidir : kendi bedenlerinden ağ örerler.Oysa arılar orta yolcudur ; malzemelerini bahçedeki veya tarladaki çiçekten toplar,ama kendine özgü bir güçle dönüştürür ve sindirirler.Felsefenin gerçek işi de bundan farklı değildir.

Bacon ***(The Philosophical Works of Francis Bacon)***

Felsefenin son bilimsel katığı mantıktır ; onun dışarıda bırakılması yalnızca bilimsel -olmayan,sözde problemler karmaşasıyla sonuçlanır.

R . Carnap ***(The Unity of Science)***

Felsefenin can damarı tartışma ve yine tartışmadır...

D.W. Hamlyn ***(The Penguin Hist. of West. Phil.)***

İnsan varolduğu sürece, bir tür felsefe de varolacaktır.

Heideğger ***(What is Metaphysics ?)***

Felsefe,attığı her adımda,içine sürünecek değersiz beleşçilere tulum çıkarır.

Kierkegaard ***(The Journals of Soren Kierkegaard)***

Felsefi söylemin bir öğreti olduğu olgusu,onun içinde birşeylerin bastırılmış olduğunu göstermek için yeterlidir.Ama bastırılan nedir ?...felsefe,kendini bastırılmış olanda yaratır...

Michelle Le Doeuff ***(Woman and Philosophy-French Feminist Thought")***

Gerek fiziğin, gerekse tarihin dünya görüşlerini seküler

teolojilere çevirme girişimlerindeki uygunsuzluk henüz tam olarak açığa çıkarılmadı,ama umuyorum ki süreç devam ediyor.Felsefeciler olarak biz entegrasyon arzumuz ve bunun güçlüğünün farkında olmamız arasına sıkışıp kalmış gibi görünüyoruz.Bu gerilimin çözümünün neye benzeyeceğini bilmiyorum.Fakat Etienne Gilson "Felsefe onu sırtlayanları gömer " derken haklıydı.

H. Putnam *(Beyond Historicism-Realism and Reason)*

Özel bilimlerde ve kesin bilgide, uzmanlar arasında kesin bir uzlaşmaya varılabileceğini umut edebiliriz.Fakat felsefe,alan olarak genelde insan düşüncesini ele aldığından pek öyle kolayca sınırlanamaz ; ve felsefede hakikat,gerçi düş kırıklığını gerektirmese de,öylesine karmaşık ve çok-yanlıdır,öylesine çok-yüzlüdür ki her felsefecinin çalışması,birlik ve uygunluk adına hakikatın hiç değilse bazı yönlerini vurgulamalıdır ; başka felsefecileri daha fazla etkileyecek yönlerini gözardı etmesi karşılığında.Demek ki konuda ortaya çıkan yerel ve sürekli uzlaşmazlık beklenen bir şeydir,esef verici değil ; ve felsefecinin görüşlerinin kendi bireysel beğenisini ve mizacını yansıtmasının bilim adamı veya kesin bilgiyle uğraşanlara kıyasla daha muhtemel olmasına şaşmamak gerekir.

P.F. Strawson *(Skepticism and Naturalism : Some Varieties)*

Bir zamanlar temel önermeleri keşfetme görevinin mantıksal çözümlemenin işi olduğunu düşünüyordum.Temel önermelerin formunu belirtemeyiz diye yazdım...Yine de gelecekte temel önermeleri belirtebileceğimizi düşünmekteydim.Bu hatadan sıyrılmam son yıllarda oldu.Felsefe sorularına verilen yanıtların asla şaşırtıcı olmaması gerektiğini,kitabımın müsveddesinde (bu Tractatus'ta basılmadı) yazmıştım.Felsefede hiçbirşey keşfedemezsiniz.Bense,bunu tam olarak anlamamış ve karşı çıkmıştım.

Wittgenstein *(Wittgenstein and the Vienna Circle Friedrich Waismann)*

Felsefe yaptığımızda vahşiler,ilksel insanlar gibiyiz ; uygar insanın ifadelerini duyar,yanlış yorumlar ve en tuhaf sonuçları çıkarırlar.

Wittgenstein ***(Phil. Investigations)***

Yaşamdaki tüm gerilimler ve çelişkiler felsefemize yansımalıdır ve özenli bir felsefi yapı uğruna onları düzenlemeye kalkışmamalıdır.Felsefe insanın tinsel deneyiminden,çabalarından,içgörülererinden,coşkulanımlarından,dinsel inancından ve mistik görüşünden asla boşanamaz.

Nicolas Berdyaev ***(Dream and Reality)***

Felsefe yapıyormuş gibi yapmaktan kaçınmalı ve gerçekten de yapmalıyız ; çünkü bize gereken gerçek sağlıktır,sağlığa benzeyen birşey değil.

Epikuros ***(Hellenistic Philosophy A.A.Lang)***

Felsefeciler,felsefenin nerede ve neyle başladığı sorusuyla,nasıl da azap çektirmişlerdir kendilerine...Varolmaya başladığımız şeyle düşünmeye de başlarız. *Principium essendi* aynı zamanda *primncipium cognoscendi* dir.Ancak, varoluşun başlangıcı beslenmedir ; öyleyse,bilgeliğin başlangıcı yiyecektir.Kafanıza ve yüreğinize birşeyler sokmanın ilk koşulu,midenize birşeyler sokmaktır.

Feuerbach ***(From Hegel to MarxS. Hook)***

Amaçladığım hedef şudur : zihnin ve tüm doğanın birliği bilgisine ulaşmak...Bunu yapmak için,ilk olarak doğayı bu tür bir bilgiye ulaşmamıza yetecek kadar anlamalı ve ikinci olarak bu bilgiye mümkün olduğunca çok sayıda insanın sahip olmasına izin veren bir toplum türü oluşturmalıyız.Üç,ahlak felsefesine önem vermeliyiz...Dördüncü olaraksa,tıbbı tüketmeliyiz,sağlık bu amaca ulaşmak için hiç de küçümsenecek bir araç değildir.Ve beşinci olarak ... yaşamda daha fazla boş zaman ve kolaylık sağlaması bakımından,mekanik asla hor görülmemelidir.

Spinoza ***(The Emendation of the IntellectCollected Works, I)***

Felsefe spekülasyona,mantığa,düşünceye,bildiklerimizin sentezine ve bilmediklerimizin çözümlenmesine dayanır.Felsefenin sınırlarına bilim,din ve sanatın tüm içeriği katılmalıdır.Fakat böyle bir felsefe nerede bulunabilir ? Günümüzde felsefe diye bildiğimiz şey felsefe değil,yalnızca ' edebiyat eleştirisi ' veya kişisel görüşlerin ifadesidir ki asıl amacı diğer kişisel görüşleri devirmek ve tahrip etmektir.Veyahut, daha da kötüsü, felsefe kendisini tarikat ehli olmayanlarca anlaşılamayan bir terminoloji zırhıyla sarıp sarmalayıp, evrenin tüm problemlerini,sıradan ölümlülere anlaşılabilir kılmadan veya bu açıklamalarını kanıtlamadan, kendi başına çözen ve yalnızca kendini tatmin eden bir diyalektikten başka birşey değildir.

Ouspensky ***(A New Model of the Universe)***

Husserl'in başlangıç aşamasında,fenomenolojiye verdiği ' tasvirsel psikoloji ' olma veya ' şeylere geri dönme ' buyruğu,bilime peşin olarak okkalı bir küfürdür...Dünyanın temel deneyimini yeniden uyandırarak başlamalıyız işe ; bilim bunun ikinci-düzey ifadesidir.

Merleau -Ponty ***(Phenomenology of Perception)***

Fenomenoloji,doğal tavırdan kaynaklanan savları,onları daha iyi anlamak için yürürlükten kaldıran transendental bir felsefedir ; ama o aynı zamanda,düşünme başlamadan önce de dünyanın daima ' orada olduğu ' (yabancı olamayan bir mevcudiyet olarak)na dair bir felsefedir ve tüm çabaları dünyayla dolaysız ve ilksel bir teması yeniden kurmak ve bu teması felsefi bir konuma kavuşturmaya yoğunlaşmıştır.

Merleau-Ponty ***(Phenomenology of Perception)***

...Anlaşılan sözcükler felsefenin tohumlarıdırlar,hasadı değil.

Hobbes ***(Six Lessons to the Professors of Mathematics English Works,7)***

Bana öyle geliyor ki,soyut bilimlerin veya kanıtlamanın nesneleri yalnızca nicelik ve sayıdır...
İnsanın tüm diğer araştırmaları,olgu ve varoluş hakkındadır.
Bu ilkeleri benimsemiş olarak,kitaplıklara daldığımızda nasıl bir zarara yol açmalıyız ?
Elimize herhangi bir cilt aldığımızda,söz gelimi ilahiyat veya lise felsefe kitabı(school metaphysics),şöyle soralım : *Nicelik veya sayıyla ilgili soyut akıl yürütme içeriyor mu* ? Hayır.
Olgu ve varoluşla ilgili deneysel bir akılyürütme içeriyor mu ? Hayır.O zaman alevlere teslim edin onu ; çünkü safsata ve göz aldatmacadan başka birşey içermiyordur.

Hume ***(An Enquiry Concerning Human Understanding)***

Felsefenin en iyi yanı çuvallamasıdır.Felsefenin anlamı bütünleştirememesi ehvendir,çünkü böylelikle aşkınlığın indirgenemez ötekiliğine açık kalır.

Levinas (Dialogue with Emmanuel Levinas) Richard Kearney Dialogues with Contemporary Continental Thinkers)

•

Felsefe şiire yakındır ve her ikisi de uygarlık dediğimiz nihai bir anlamı ifade etmenin yolunu ararlar.Her ikisinde de sözcüklerinin doğrudan anlamlarının ötesindeki forma gönderim vardır
Şiir ölçünün yanında saf tutar,felsefeyse matematik yordamın.

Whitehead ***(Modes of Thoughts)***

Felsefenin ötesindeki geçit felsefenin sayfasını çevirmek (yani kötü felsefe yapmak) değil,felsefecileri belli bir tarzda okumayı sürdürmektir.

Derrida ***(Writing and Difference)***

Yeni bir yıl yeni bir buluşma

Afşar Timuçin



Bir felsefe dergisi, niteliği ne olursa olsun, bir ülkenin onurudur. Bir kültür yaşamı felsefeyle taçlanır. Yoksa her yerde her zaman tutarlı tutarsız bir takım düşünce kırıntıları vardır. İhanetlerin, zayıflıkların, ikiyüzlülüklerin, tutarsızlıkların arasından felsefeyi gülümser gördüğümüz zaman doğan güne kavuşmuşuz demektir. Bu bir sevinçtir, şiir bile bu sevince şapka çıkaracaktır. Olur da yaşama küçücük bir ışık getirebilirsek ne mutlu bize deriz. Felsefenin sırtından geçinenlere sözümüz yok, ama felsefeyi insan için bir kurtuluş sayanlar, onu bağırıp çağırmadan geçerli kılmaya çalışanlara kocaman bir teşekkür borcumuz vardır.

Felsefelogos'un iki büyük mimarı, **Mustafa Aksoy** dostum ve **Sinan Özbek** kardeşim bu teşekkürü çoktan hakettiler. Nitelikli bir felsefe dergisi çıkarmak ateşe yatmak gibidir, onlar yaptılar bunu. Felsefe adamlarını bir çatı altında toplamayı başardılar en azından. Bu bir çatı altında toplanan insanlar belki uyumlu bir bütün oluşturmuyor. Olsun. Uyumsuzluk ya da aykırılık felsefenin namusu gereğidir. Dünyanın en kötü korosu felsefe adamları korosu olurdu. Bizler büyüklerimizi bir adım geride bıraktık: ayrılıklardan dargınlıklar yaratmıyoruz.

Mustafa Aksoy bu yıl gene bizi bir yemekte bir araya getirdi. Birbirimizi yakından görmemiz için güzel bir buluşma bu. Bu yılki buluşmada beni en çok sevindiren **Bedia Akarsu** hocamızı görmek oldu. Benim gözümde **Bedia Akarsu** bir dürüstlük örneğidir. "Cumhuriyet aydını" sözü ona yakışır. Çok sevdiğim

Macit Gökberk hocamızda görüp imrendiğim bilge kişi havası onda da vardır. Mersin Felsefe Günleri'ne giderken havaalanında **Bedia Akarsu** hocamızla sohbet ederken daha çok dürüst kalmayı beceremeyen aydınlardan sözetmişizdir.

Bu yıl Adana'dan İstanbul'a taşınan sevgili **Aşkın Karadayı** da vardı aramızda. **Aşkın Karadayı** bir tıp adamında görmeye alışmadığımız felsefe adamlı-



ğını her gün biraz daha ortaya çıkaracak besbelli: artık vakti var çünkü. O güzelim şölende onunla ve sevgili **Ömer Naci Soykan**'la uzun uzun konuşma fırsatı yakaladım. **Sinan Özbek** kardeşimle de konuşabildim bu arada. İstanbul koca bir ülke, her zaman buluşup görüşemiyoruz ki. Keşke daha sık görüşebilsek. Bu yemekte ben ayrıca **Meriç Bilgiç**'le, **Anton Stengl**'le tanışma olanağı buldum. İoanna **Kuçuradi, Doğan Özlem, Önay Sözer, Betül Çotuksöken, Yusuf Çotuksöken, Sevgi İyi** arkadaşlarımla yeterince görüşemedim. Oysa **Doğan Özlem**'le söyleşmiştik, ne yapıp yapıp iki çift söz edecektik.

Hülya Yetişkin'le yıllarca aynı kurumda çalıştık, ama hep ayak üstü görüştük. Buna bir çeşit yazgı mı demeli? Sonra o Hacettepe'ye uçtu, bir felsefe adamı için çok daha verimli bir ortama gitti. **Tüten Anğ** arkadaşım bana "Haydi bizimle gelin, sizi eve bırakalım" demese onunla da iki çift söz edemeyecektik. **İsmail Demirören, Senem Yazıcıoğlu, Yavuz Önen, Cemil Güzey, Mine Küçüker, Ayla Ödekan** şölene katılan genç felsefe adamlarıydılar. **Attila Erdemli**'yle birlikte girmiştik içeriye. Karanlıkta baştan onu seçememiştim. Zor günlerimde gösterdiği dostluğu unutamam. Ama o çok kalmadı, geldi ve gitti. Dersi vardı sanıyorum. Başka kimse var mıydı o akşam bizimle olan? Bilemiyorum. Bu arada bize güzel bir sofra hazırla-



tan **Osman Sezer** toplantının yapıldığı Mimar Sinan Üniversitesi lokalinin yöneticisidir. O gecenin güzelliğini herkesten önce **Osman Sezer** mutfağının tertemiz havasına borçluyuz.

O gece ben bir de söylev verdim. Bunu **Mustafa Aksoy** ve **Sinan Özbek** istediler. Derginin bütün yükünü onlar çekerken benim konuşma yapmam doğru olur muydu? Ben gene de pekiyi dedim. Onların incelikli davranışlarına duyarsız kalamazdım. Ancak ben ayağa kalkıp içinden geldiği gibi konuşabilen biri değilim. Ortaokulda türkçe öğretmenimiz bana "Sende kafa var mı yok mu hala anlamış değilim, ama sen de natıka olmadığı kesin" derdi. Ben bende kafa olmadığını altmış yaşın buğulu havasında yeni yeni anlamaya başladım. Ama ben de natıka olmadığı belli bir şeydi. Kalabalık karşısında konuşan siyasileri izlerken ağzım açık kalır. O akşamki seçkin topluluk karşısında kendimi gülünç etmemek için kağıda bir şeyler yazdım ve **Sinan** kardeşimden işareti alır almaz kalkıp onu okudum. Natıka zayıf olsa da kağıdı kalemi aldık mı iki satırı yanyana getirebiliyoruz iyi kötü. O güzel akşamı sonradan bana pek de sıcak görünmeyen şu sözlerle anlatmaya çalıştım:





Değerli arkadaşlarım, değerli felsefe adamları,

Bu güzel akşamın anlam ve önemini belirtme görevini Sinan kardeşim ve Mustafa bey arkadaşım bana verdiler. Bu konuşmayı onlar yapmalıydılar, bu onların hakkıydı. ***Felsefelogos*** *dergisinin yükünü onlar omuzluyor, bizler doğrusu biraz da hazıra konuyoruz. Ben onlar adına size hoşgeldiniz diyorum. Dilerim, hiç eksik vermeden hep böyle toplanırız.*

Dergimiz hepimizin katkılarıyla gelişti ve kurumlaştı, erginlik döneminden yetişkinlik dönemine geçti. Bir moda dergisi bir ülkenin süsüdür, bir felsefe dergisi bir ülkenin onurudur. Bizler bilginin hafife alındığı ve dedikodu üretir gibi

üretildiği, ahlak değerlerinin sönmeye yüz tuttuğu, sanatın mankenlik, şarkıcılık ve soytarılık dışında hiçbir anlama gelmediği bir toplumda akıntının ters yönünde kürek çekme inadımızı sürdürüyoruz. Uyumlu kürekçiler olduğumuz elbette söylenilemez. Kimimiz kürekleri suya daldırırken kimimiz kürekleri sudan çıkarıyoruz. Olsun. Bu gerçek, felsefenin özyapısına aykırı düşmüyor.



Felsefelogos *gene de bir açı oluşturuyor Bu da onun kişilikliğinin bir belir*tisidir. Bir hoşgörü örtüsünün altında her türlü aykırılığı kendi sütümüzle besleyemezdik. Tek tip düşünce de düşünce olmayan düşünceyi düşünce diye baştacı eden düşünce de bizlere ters düşer. Belki de tek ortak yanımız, sürekli gelişen bir dünyada, insanlığın yüce amaçlara ulaşabilmesi yolunda kendini yükümlü duyan insanlar olmamızdır. Bu da az şey değil.

Osman Sezer beyin mutfağında sizlere afiyet olsun diyorum. Sağolun.

***Felsefelogos*'un uzun ömürlü olmasını candan yürekten dilerim.**

Çağımızın tehditleri karşısında felsefe*

Server Tanilli

Yeni bir yüzyılın başlarında insanlığı kaygılandıran dev sorunlardan biri de, bizzat dünyamıza ve insana yönelen tehditlerdir. XX. Yüzyılın ikinci yarısında, şu sorunun yanıtına çevrilmişti gözler: "Gezegenimizin yazgısı ne olacak?" Bu soruya, şimdi daha da derinlere inen şu soru eklenmiştir: "Türümüzün geleceği ne olacak?" Yüzeysel bir bakışla, bilim ve teknikteki ilerlemelerin yol açtığı sorulardır bunlar. Ama nedenler, bizi, toplumlarımızı kıskıvrak avucunun içine almış görünen bir sistemi, yani kapitalizmi sorgulamaya götürmez olur mu? Böylece, gezegenimizi olduğu kadar insanı kurtarmanın yolu da, salt "spekülatif" olmaktan çıkıyor ve daha büyük boyutlara bürünüyor. Ancak, konuların berraklığa kavuşmasında felsefenin yapacağı hizmet önemlidir. Görevi, "doğruları aramak" olan felsefe, "aklın bitmeyen sorgulaması" olarak tartışmalara egemen olacaktır. Şu bakımdan ki, söz konusu tartışmalar, bir yerde "daha insanca bir dünya yaratma"nın aranışına varacaktır ki, felsefenin çağımızda – belki – en duyarlı olduğu bir sorundur bu.

Konferansımızın konusu işte bunları tartışmaktır.

Nereden başlamalı?

Dünyamızın uzaydan çekilmiş fotoğraflarının güzelliğine diyecek yoktur: Gezegenimiz, üstüne yer yer pamuktan bulutlar serpilmiş mavi bir portakal görünüşüyle gözleri büyüler; zenginlik ve gönenç izlenimi verir insana. Gerçekten de, gür bir bitki örtüsüyle kaplıdır o ve bereketli bir hayvansal yaşamla hareketlidir. Bu

*Kocaeli Üniversitesi'nde 21 Kasım 2000'de verilen konferansın metnidir.

cennet görünüşlü, coşkulu lâtif doğa milyonlarca yıl egemen oldu gezegenimize; insansoyu da, ortaya çıktığı günden beri onunla beslendi ve Doğa Ana'yla bir ortak yaşam içinde oldu uzun süre.

Ne var ki, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile Sanayi Devrimi'nden beri, insan, ilerleme ve gelişme adına, doğal ortamı sistemli olarak yıkıp yoketmeye yöneldi. Her türden yağma ve yakıp yıkma birbirini izledi; topraklarını altüst etti, sularını kirletti, atmosferini bozdu. Başını alıp giden bir kentleşme, özellikle tropikal bölgede ormanların yokoluşu, denizlerin ve ırmakların kirlenişi, iklimin ısınması, ozon tabakasının incelmesi, asit yağmurları, onun başının dertleridir; kirlilik, öylesine sonuçlara yol açmıştır ki, dünyamızın geleceği tehlikededir artık.

Asıl soru şudur: Temelde nereden geliyor bu tehdit?

Ta felsefe tarihine kadar uzanan bir açıklaması da yok mu?

Eski Yunanlıların sloganı, "doğayı olduğu gibi bırakmak"tı. Gerçekten, eski Yunanlılar, doğa karşısında insan güçlerinin ne denli aşağı düzeyde oluşunun bilincindeydiler. Volkanların patlamaları, sel basmaları ya da depremler karşısında ne yapılabilirdi ki? Onların ilk duygusu, insanın doğaya zorunlu olarak başeğmesi oldu; başvurulacak tek şey vardı: Onunla "uyuşup anlaşmak" ve "yararlanmak" ondan.

Ne var ki, bu görüşün karşısına, yüzyıllar sonra modern tasarı gelip dikilir: "Doğaya egemen olmak"tır bu. Beş yüzyıla yakın bir zamandır, bilim ve teknikteki sürekli ilerlemenin damgasını vurduğu modern dünya, doğa üstüne anlayışımızı tepeden tırnağa değiştirir: İlkçağ'la Ortaçağ insanlarının doğaya karşı duydukları – neredeyse – dinsel saygıyla bir kopuş olur; XVII. yüzyılda, **René Descartes** (1596-1650) ve **Francis Bacon**'ın (1561-1626) felsefesiyle tamamlanır bu kopuş. Artık, "doğanın sahibi" olmaktır söz konusu olan. O yüzyılın, bilim ve felsefede devrim kadar, - XVI. Yüzyıldan doğan – kapitalizmin ilerlemesine tanıklık eden bir dönem olduğu unutulmasın.

Teknik, XIX. yüzyılda Sanayi Devrimi ile, yani üretime makinenin girişiyle, dev bir gelişmeyi başlatır. İnsan zekâsının – kuşkusuz – bir fethi idi Sanayi Devrimi; ne var ki, teknik hem iyi hem kötü yanlarıyla gelir. Özellikle tıptaki yenilikler, onun insanlığa sağladığı yararlarla ilgili çarpıcı bir örnektir. Ancak kötü yanlarını da sergilemekte gecikmez: Doğayı alabildiğine sömürürken, insanı, başta da emekçileri sömürür. Neden? Çünkü teknik, kapitalizmin emrindedir. Konu, bu yanıyla, sosyal bir soruna da yol açar ve felsefeyi hareketlendirip yeni yönelişleri gündeme getirir: Sosyalizmin, giderek yeni bir dünya görüşü olarak Marksizmin ortaya çıkışının tarihsel nedeni budur.

XX. yüzyıl ise, geçmiş yüzyılların teknik ilerleme karşısında iyimserliğini kökünden yıkar. Teknik, bir yandan, İkinci Dünya Savaşı sırasında atom bombası örneğinde olduğu gibi, korkunç yıkıp yoketme çılgınlıklarına hizmet etti. Atomu parçalamak gibi, insan zekâsının doğa üzerindeki en büyük fetihlerinden biri, ilk adımda bombaya dönüştürülmüş bulunuyordu. Öte yandan, normal zamanlarda bile, doğaya ve hayvanlara egemen olma iradesi, gitgide insan ilişkilerine de uygulanıyor; ve bunun sonucunda öyle bir dünyaya varılıyor ki, insanlara orada, teknik olarak nesne diye, yani değerleri bakımından değil yararları açısından bakılıp yaklaşılıyor; insan yaşamı, üretime ve tüketime feda ediliyor.

Buradan kalkarak ve ilerlemenin yol açtığı sonuçlara da bakıldığında, tekniğin yararlarına körükörüne inanış pek çocukça görünüyor bugün: Dünyamızın çevresel dengeleri bozulmuştur; devletin bireyler üzerinde uyguladığı aşırı denetimin

tehlikeleri vardır; işsizlik bunalımları ile yüzyüzeyiz, doğal döllemede serüvenci yollara gidiliyor... Ama tehlikeye karşı uyanışın habercileri de ortadadır. Doğa her yönden tehditlerle karşı karşıya, bu pek açık; ancak kurtarılması için fikir ve uğraşlar da eksik değil ve üstelik pek eskiye gidiyor kökleri: İlkçağ'da Latin tarımcıları toprağı korumanın üzerinde durmuşlar; İsa'dan sonra III. yüzyıldan başlayarak, artan nüfusa bağlı toprak kazanmaya karşı ormanları koruma yolunda ilk önlemlere gidilmiş. Ne var ki, ekolojik düşüncenin ete – kemiğe bürünmesi XX. yüzyılın başlarındadır.

Gerçekten, 70'li yıllardan başlayarak da, kamuoyu, ekonomik kalkınma ve hızlı nüfus artışının uzun vadedeki sorunlarından kaygılanmaya başlar. Kimi eserler, aşırı nüfusa, kirlenmeye ve doğal kaynakların tükenişine bağlı büyük çevresel felaketin korkusunu beslerler. 1972'deki Stockholm Konferansı, arkasından da *World Conservation Strategy* (1980), çevreye saygılı, sürdürülebilir bir kalkınma modelinin niteliklerini tanımlamak isterler. Bunalım yıllarında belli bir hafiflemenin arkasından, dayanıklı ve kalıcı anlamına, "sürdürülebilir kalkınma" ya da "çevresel gelişme" temaları, Birleşmiş Milletler'in *Ortak Geleceğimiz* adlı raporunun 1987'de yayımlanışıyla, gündeme girer, oturur.

"Sürdürülebilir kalkınma" kavramı, ilerlemeye devam ediyor: Fikrin gizlisi kapaklısı da yok, basit: Gelecekteki kuşaklar, en az geçmiş kuşakların tanıdıkları bir çevreyi miras olarak almışlarsa, bir kalkınma sürdürülebilir. Temeli piyasaya dayanan günümüzdeki kalkınma mantığının gerçeklerle uzlaşır bir yanı olup olmadığı elbette sorulmalı, sorgulanmalıdır.

Gelecek yıllarda, öyle görünüyor ki birbirine zıt iki dinamik rol oynayacak dünyamızda: Bir yandan, malî kaygıların güdümünde ve bilimle teknikten kâr amacıyla yararlanan küreselleşmiş büyük firmaların çıkarı etkisini gösterecek; öte yandan da, bir ahlak, bir sorumluluk özlemiyle beraber, çevrenin – insanlığın geleceği için kuşkusuz yaşamsal – yasalarını göz önünde tutan daha adil bir kalkınma ve gelişme özlemi ağır basacak. Bir kolektif etik çaba olmadan, gezegenimizin acılarını dindirmek de mümkün olmasa gerek.

Artık iyice anlıyoruz ki, gezegenimizi kurtarmak, onu yaşanabilir kılmak, yeni bir bilimin, çevrebilimin (*ekoloji*) ve çevre felsefesinin gereklerine uymakla mümkün olacak. Söz konusu yeni bilim de, uzmanlaşmaların üstüne çıkıp bize dünya çapında (*planeter*) bir düşünme ve bakış olanağı sağlarken; insanı da, yeryüzünde bir "adalı" durumundan sıyırıyor. Özetle, herşeye bir "bütün içinde" bakmak zorundayız.

Bu bizi, her şeyi yeniden gözden geçirmeye götürüyor.

Gerçekten, çevreci gruplar, 60'lı yıllardan beri, fikir ya da eylemdeki kararlılıklarıyla, yığınla ülkede başarılar kazandılar; Doğu'da' otoriter kalelerin yıkılışına yardımcı oldular. Ne var ki, doğaya karşı işlenen cinayetleri sadece ortaya koymakla yetinmemeli; ilk nedenlere, toplumdaki işleyiş kuralları ile yerleşmiş değerlere kadar uzanmalı ve demokratik tartışmanın içine çekmeli onları. Çünkü, bir çevresel ipliği yakaladığınızda, dünya çapında bütün bir yumak çözülmeye başlar. Ne siyasal düşünce, ne de onun kurumları, bu yumağın ve insanla doğa arasındaki bir sözleşmenin ortaya koydukları sorunları çözecek çapta değildir. Kurumlar ise, olsa olsa uluslar arası olabilirler; onların kararlarının denetimi ulusal ve yerel otoritelere düşer. Bu demokratik zincirin hiçbir halkası savsaklanamaz; ve söz konusu zincir, piyasanın göz boyayıcılıklarının, kimi kazananlarla yığınla kaybedenlerinin uzağında, bütün canlı varlıklarla canlı küreyi birbirine bağlayan dayanışmayı

paylaşmış bir bilinçten alır gücünü.

Neler söylenebilir bu konuda şimdiden?

Yalnız çevrenin değil, tüm canlı topluluklar ile onların içinde yaşadıkları fizikokimyasal bütünün uğradığı felaketler ortamında, yerkürenin yaşaması için, ilk akla gelen, piyasanın gücü ve diktatörlüğünü sorgulamak; ve yerleşik çıkarlar ile egemen düşünce biçimlerinin korkunç ortaklığına karşı ekolojik bir seçimde bulunmaktır. Herşeyi piyasaya, onun diktatörlüğüne bırakamayız!

Sonra, gönenç kavramını da gözden geçirmeli!

Bunun gibi, ekonomi de, çok yönlü, dinamik ve içinde yer aldığı dünyayla birlikte evrilir olmalı. Bu bilim dalı, insanların hizmetinde olup onların yazgılarına hükmeden bir şey değildir!

Ama belki asıl kurtarıcı sıçrama, insan olarak, insanlarla, başka canlılarla, giderek doğayla olan ilişkilerimizi kökünden değişikliğe uğramaktır: Hayır, doğanın egemeni değiliz; onun, sorumluluklarının bilincinde olması gereken bir "uzantı"sıyız!

Bunun gibi, insanlığa karşı sorumluyuz; ama onun kadar doğaya, öteki canlılara ve hayvanlara karşı da sorumluyuz. İnsanlığa karşı sorumluluğumuz, "gelecek kuşaklar"a karşıdır da: Onlara insanca yaşanır bir toplum bırakmak zorundayız, ama aynı zamanda anlamını yitirmemiş bir doğa da. Bu amaca ulaşmanın, hiç kuşkusuz toplumun yapısına ilişkin gerekleri var: Kapitalist toplumda kazanç hırsı ve onun tüketim toplumu anlayışı, başlı başına bir engel değil midir?

Burada sözü, Fransız sosyolog ve filozofu Edgar Morin'e bırakmalıyız: "Dünyamız – fiziksel ve biyolojik yanlarıyla – bir bütünlük içindedir; kimliği budur onun. Ve dünyamız, üzerinde oturduğumuz bir yer olmaktan çok daha fazla bir şeydir: Bizim evimiz, ondan da öte anayurdumuzdur o. Kuşkusuz uzaklara gidebileceğiz, başka dünyaları ele geçirebileceğiz. Ama burada kendi evimizde ve yurdumuzdayız; bitkilerimiz, hayvanlarımız, ölülerimiz, yaşamlarımız, giderek anılarımız var burada. Onu koruyup saklamalı, karşılaştığı tehlikelerden de kurtarmalıyız. Bu yolda bilimlerin, gerekiyorsa dinlerin ve ahlakların gerçeklerine de çağrıda bulunacağız. Aydınlanma Çağı bütün insanlara seslenerek hümanist düşünceyi doruğuna çıkarmıştı. Ona tüm canlı varlıklara acımayı, kardeşliği, dahası enternasyonalist kardeşliği eklemeliyiz. Gelip vardığımız noktada, bütün insanları, kendi aralarında ve hepsini de doğaya bağlayacak – dünya çapındaki – yeni dayanışma bilincinin temeli işte budur!"

Dikkat ediniz: Yeni bir felsefî tavra, yeni bir ahlak ve sorumluluk anlayışının doğuşuna tanık oluyoruz.

Eklemeliyiz de: Bu bakış biçimi, bilim ve tekniğin, giderek teknolojinin arkasından körükörüne savrulmayı da önleyecektir. Bilime ve tekniğe temelden karşı çıkmak elbette söz konusu olamaz; ilerlemeye de evet! Ancak, tekniğin olanakları önünde, ilerleme fikrini terketmeden şunları da göz önünde tutmalıyız: İnsan yaşamının her biçimine mutlak saygı; doğal sınırlarımızı da yaratmak!

Sonra, bilim ve teknik, bugün insanlığın karşısında birer tehdit olarak görünüyorsa, ne bilim ne teknik yüzündendir bu; tersine, bizim bilinçsizliğimizdendir.

Bu söylediklerimizin ışığında ikinci tehdidi, bu kez insana yönelmiş tehdidi de değerlendirebiliriz. Tekrar edelim: XX. yüzyılın ikinci yarısında, şu sorunun yanıtına çevrilmişti gözler: "Gezegenimizin yazgısı ne olacak?" Bu soruya, şimdi daha da can alıcı şu soru eklenmiştir: "Türümüzün geleceği ne olacak?"

Niçin bu soru?

Çünkü, "biyolojik devrim", hayalleri aşan sonuçlara varmıştır. Dolly'nin kopyalanmasına diyecek yoktur; ama işin ucu, insana kadar uzanabilir ve sonunda o da kapitalizmin bir meta haline gelebilir. Hele hele "gelnom"un, yani genetik varlığımızın zincirlerinin okunduğu günden başlayarak, tıbbın, giderek insan sağlığının önünde yepyeni ufuklar açılmıştır. Ama aynı gelişme, kapitalizmi daha da semirtecek yeni olanakların da kapısını aralıyor...

Nereye varacağız bütün bu anlattıklarımızdan?

**

Konuşmamızın bir yerinde, gelişmelerin, bizi yeni bir ahlak ve sorumluluk anlayışına, giderek yeni bir felsefî tavra doğru götürdüğünü söyledik. Hümanizmanın yeni bir yorumu olarak nitelendirebilir miyiz onu? Eğer öyle ise, eskisinden farkı ne olacaktır onun?

İlk kez Avrupa'da, XV. ve XVI. yüzyıllarda, insanı akıl sahibi bir varlık olarak en yüce, en saygın değer diye gören bu fikir akımı, başta Kilise'ye ve despotluğa karşı insanın düşünce özgürlüğü ve bağımsızlığı adına ortaya çıkmıştı: Hoşgörüsüzlüğe karşı "hoşgörü"yü, ilahiyata karşı "felsefe"yi ve "aklı", durup donmaya karşı da "ilerleme"yi savunuyordu hümanizma XIX. yüzyılda, ütopyacı düşünürlerin, ütopyacı sosyalistlerin arkasından Marksizm, onu, burjuva niteliklerinden arındırarak gerçek boyutlarına kavuşturur: Kapitalist mülkiyet düzeni var oldukça insanı kurtarmak mümkün olmaz denir; hümanizmanın hedefi olan "bütünsel insan"a ulaşma da ancak sosyalist düzende mümkündür, diye noktalanır.

Şimdi gelip durduğumuz noktada ise yenilik var: Özgürlük düşmanı ve karanlık güçlere karşı kurtarılacak olan yalnız insan değil, o insanın yaşadığı "doğal ortam ve çevre"dir de. Çünkü insan, o doğal ortamın ürünüdür, o varsa yaşaması mümkündür. İnsanın geleceği, gezegenimizin geleceğine bağlıdır. Böylece, hümanizma, sadece insanla yetinemez; "maddî ve canlı doğa"yı da gündemine almalıdır. Hepsi etle tırnak gibi birbirine bağlıdır. Buradan kalkarak, yeni hümanizma da – ister istemez – kapitalizme karşı çıkacaktır: "Birlikte yaşama"nın temellerini çökeltmeye yönelmiş bir düzene, onun – yeni liberalizm gibi – gelişmelerine karşı, yeni bir ekonomi, yeni bir yurttaşlık, yeni bir enternasyonalizm anlayışına götürecek olan yolun taşlarını döşemeye çalışacaktır. Hedefi, "daha insanca bir dünya" kurmaktır.

"Peki daha insanca bir dünya" kurmak mümkün müdür?

Evet, mümkündür...

www.kitapdeposu.com

Arayıp bulamadığınız tüm kitaplar...

Üstelik ücretsiz, adrese teslim.

Yalnız internetten değil telefonla da sipariş verebilirsiniz. Tel: 0212 210 01 10

www.derskitabi.com

Bütün ders kitapları...

Üstelik ücretsiz, adrese teslim.

Yalnız internetten değil telefonla da sipariş verebilirsiniz. Tel: 0212 210 01 10

Gelecek var mı?

Afşar Timuçin

Dıştan yani somutun alanından baktığımızda, devinime karşın, her şey zamandışı görünür: o zaman ne geçmiş ne gelecek vardır, yalnızca şimdi vardır, o şimdi de buradaki şimdi'dir. İçten baktığımızda her şey kendini bir zamansallıkta ortaya koyar. Geçmiş dediğimiz şey salt yaşanmışlıktır, öznel açıdan bir yaşantılar bütünü, nesnel açıdan bir tarihtir. Yaşantılar bütünü dediğimiz şey bireyin özel tarihini karşılar. Bu özel tarih genel tarihin içine yerleşmiştir. Geçmiş bizim için bir yaşantılar bütünüyse gelecek de düz bir tasarımdır. Geçmiş de gelecek de şimdi'lerin içinden geçer: geçmiş ve gelecek var demek bitirilmiş şimdi'ler ve yaşanmamış şimdi'ler var demektir. Şimdi bir geçiş yeridir, dar bir geçiş yeridir. Onda durduğumuz zaman arkamız geleceğe önümüz geçmişe ya da önümüz geleceğe arkamız geçmişe değer. Yüzümüz bazen geçmişe dönük olur.

Evet, şimdi dar bir geçiş yeridir ve hep bir başı sonu olmazlıkla yaşanır. En iyi sınırlandırılmış gibi görünse de o hep başı sonu olmazlıkta yaşanacaktır, onda hep geçmişin tadları ve renkleri geleceğin de heyecanları olacaktır. Yaşamak hep yarı yolda olmaktır, hep ortalarda bir yerlerde olmaktır. İnsan yalnız uzayda değil zamanda da bilinmez bir noktadadır. Bura'dayım ve şimdi'deyim, o kadar. Yaşanmış hep eksikli, yaşanmışsa bir yokluktur. Geleceğin çoktan çizilmiş olduğu yalandır, gelecek salt olumsallıktır ki kendini geçmişin koşullarına göre varedecektir. Yaşam bu yüzden eksiklikler yaşamıdır, onda pişmanlıklarla umutlar birbirlerine girerler. Ben varım diyebilmek eksikli bir yaşamı önceden ya da ister istemez benimsemek demektir. Dünya çeşitliliklerine karşın bir eksiklikler ortamıdır. En çok ulaşmak en az erişmektir: tuttuğumuz şey kaçırdığımız şeydir.

Geçmişle gelecek şimdi'de düğümlenir. Yaşama gerçek anlamda dokunabilmek için şimdi denilen o hücreden kurtulmak gerekir. Yapılması gereken şimdi-'den çıkmak ve bir yandan geçmişe bir yandan geleceğe uzanmaktır. Bilinmeyen

geleceğe uyarlanmak ancak ve ancak bilinebilen geçmişe kavuşmakla olasıdır. Geçmişi olmayanın geleceği de yoktur. Şimdi'yi aştıkça bütünsele doğru açılırız, eksikli olma duygusunu tam olarak gideremeden bütünsele kavuşmaya yöneliriz. O zaman geçmiş geleceğin kurucu ögelerini gizil bir biçimde ve olasılıklar çerçevesinde kendine taşıyan bir kaynak olur, o zaman şimdi'nin geçiş yeri oluşu bir anlam kazanır, daha doğrusu şimdi denilen şey bir anlam kazanır. O zaman Auguste Comte'un belirlediği gibi ölüler yaşamamızı yönetmeye başlarlar. O zaman geçmiş bir şema olmaktan çıkarak etkin bir güç oluşturur: ben'i anlamlandırır ve kendi koşullarıyla bezer. Birey böylece geçmişin enerjisini geleceğe götürebilen kurucu bir güç olarak sezer kendini.

İnsan için, olmak oluşmaktır ya da olmakta olmaktır. Bu çerçevede "*ben ... im*"in yerini "*ben olmaktayım*" alır. Akışın sürekliliğidir bu. O durumda her şey kesintisiz bir oluşumun pencerelerinden görünür. Akış böylece her şeyi içererek sürer, sürer gider: bendeki akış beni aşan ya da içeren akışla bütünleşir ya da özelliklerini yitirmeksizin onda erir. Özelliklerinden olmak değil özelliklerini yaymaktır bu, özelliklerini evrensel gerçekliğe katmaktır. Bu durumda birey bir yapı taşıdır: birey olmak bir çizgi üzerinde durmadan geleceğe taşınmaktır. İnsan olma durumu bana göre tam anlamında bir göçküncü ruhunda kendini bulur. Gelecek hem ulaşmak istediğimiz hem korktuğumuz şeydir: gelecek sonsuz değildir bizim için. "*Bâri koyuban kaçmasan göçküncü gibi göçmesen/Ölüm şarabın içmesen ah nideyim ömrüm seni*" der **Yunus Emre**. Onun "*Ölüm beni sen aldadın...*"deyişinde de aynı kaygı *vardır*. Bu akış vardır, sonsuz bir akış olarak görünür. Bu akış bireyin düşünsel yaşamının koşullarına göre bulanık bir sezgide de, sıradan bir sezgide de, apaçık bir sezgide de kendini duyurabilir. Ancak akış her durumda kendini bir zorunluluk olarak benimsetecektir.

Düşünmek bir akışta olmanın sezgisinde gerçekleşir: *düşünüyorum öyleyse akıp gidiyorum* gerçeği bizi trajik olanla yüzyüze getirir. İnsan durdurulamayan, yavaşlatılamayan, hızlandırılamayan o akışta kendi gerçekliğini *düşünerek* kurar. Düşünmek her şeyden önce kendini gerçekliğin karşısında doğrulamaktır ki oluşumu değişkende kurgulayarak yarına açılmayı da içine alır. Bir değişkenin içindeyizdir; oysa değişmezin duygusu insana güven ve dinginlik verir, ancak bu duygu aldatıcı bir duygudur. Akışın koşulları içinde etkinimdir, ancak akışın koşullarına bildiğim gibi egemen olamam: göreli ruhsallığım en etkin olduğu koşulda bile bir ölçüde sürüklenmektedir. Gerçekte ruhsallığım da tam anlamında tutarlı bir bütün oluşturmaz: her yaşantıda *benden çıkmış* bir şeyler vardır ve özellikle anılarım her an beni aldatmaya hazırdır. Mutlak bir tutarlılığa, tam olarak benim olan bir bütünlüğe kavuşamayacağım bellidir. Zaman zaman yalancı bir gerçekliği yaşıyormuşum gibi bir duyguya düşerim. Dünkü düşünselliğim tüm belirgin özelliklerine karşın bugünkü düşünselliğime yabancı düşer. Ruhsallığımda hiçbir şeyi olduğu gibi koruyamam. Ne bir tutku, ne bir sevinç, ne bir özlem, ne bir öfke sonuna kadar benimdir.

Yargıyı zorda bırakan, çok zaman olanaksız kılan budur işte. Tam anlamında somut durumlar için, öznelliğe bulaşmamış nesnellikler için yargı daha kolaydır. Yağmur yağıyorsa yağıyordur, su belli koşullarda yüz derecede kaynıyorsa kaynıyordur. Öbür şeyler tam anlamında iğretidir ya da iğreti görünür. Ben bu iğretiler arasından kalıcı olanı yakalamaya çalışırım. O arada bir insan gerçeğini yakaladığım olur. Kalıcı da iğretidir ya da kalıcı bile iğretidir. Ancak, altın arayanlar gibi, o iğretiler içinden kalıcı olabilecek olanı süzmek gerekir. Sanatın, bilimin, felsefenin

anlamı burada ortaya çıkar. Saptadığım insan gerçeği geçmişi ilgilendirmeyen ama şimdiye ve geleceğe açık bir bildiridir. Ben onda insanın bir yüzünü daha görmüş ve göstermişimdir. Geleceğin insanları onu tam olarak benim gibi ya da bizim gibi mi anlayacaklar? Hiç sanmam. Bestemi yaparken, şiirimi yazarken şunu çok iyi bilirim: geleceğin insanları onu iyiden iyiye başka türlü çalacaklar, başka türlü okuyacaklar. Tadlar değişecek, etkin algılamanın koşulları değişecek, tedirginliğin, yılgınlığın, dinginliğin çok daha başka anlamları olacaktır.

Biz değişmezi öngörürüz ve değişmezi yakalamaya çalıştığımız ölçüde akış hızlanır. Bu *geleceğe akış* bir takım tasarıların ve öngörülerin hatta önyargıların ürünü gibidir. Gerçekte her öngörü akışa bir başeğişten başka bir şey değildir. Ayrıca her öngörü bir olasıyı duyurduğu ölçüde bir açmazı duyurur. Daha açık bir deyişle, öngörülerimin önünde kapılar kadar duvarlar da vardır, çitler, tel örgüler de vardır. Çıkmaz sokakları sokaklarından daha çok olan bir kentte bir takım adresler arıyor gibiyimdir. Bir labirentte kendimi ve dünyayı oluşturmaya çalışmaktayımdır. Şunu iyi bilirim. Öngörülerimin büyük ölçüde gerçekleşmese de gelecek üzerinde benim de belli bir katkı payım olacaktır. O zaman bir hiç olmadığımın sezgisine varırım. Dünya doğrudan benim istemime göre gelişmez, ama onun dönüşümlerinde benim istemim gene de belli bir ağırlık taşıyacaktır.

Önyargılar bütünüyle gerçeğe uyarlı olmadıkları gibi bütünüyle gerçeğe uyarsız da değillerdir. Zaten bugünün tasarısı yarının gerçekliğine bir kalıp gibi oturmayacaktır. Önyargılar toplumsal düzeyde ideolojiler olurlar. Önyargıyı öngörüden ayrı tutmamız gerekmez mi? Bu bağlamda gerekmez. Genel ölçüler içinde önyargı uyarsızı öngörü uyarlıyı duyurur. İster öngörü diyelim ister önyargı diyelim, öntasarım niteliği taşıyan bir fikir, ne ölçüde yöntemli bir kavrayışla oluşturulmuş olursa olsun, olmayı amaçladığı şeyle tam olarak uyuşmayacaktır. İdeolojiler de böyledir: gereklilikleri ölçüsünde hatta zorunlulukları ölçüsünde uyarsızlık kokarlar. Yarının gerçekliği bugünkü ideolojinin açınmış bir biçimi olamayacak diye toplumsal tasarımlardan yani ideolojilerden vazgeçebilir misiniz? Öntasarımın göründüğü yer kişiselliğin zora düştüğü yerdir. Bir kişilik tasarımlar toplumla ilgili bir sorunun/ya da bütün bir insanlığı ilgilendiren bir sorunun çözümleyicisi olamazlar. İdeolojinin bir yüzü toplumsal bir yüzü kişisel de olsa geleceği kurmakta tek kişinin başlıbaşını yapabileceği bir şey yoktur. Umut bir ortaklaşmada, bir birliktelikte gerçek anlamını kazanır. Tek kişinin dünyasında ya da tek kişilik alanda umut bir sanı olabilir ancak. Ya da tek kişilik umutlar küçük umutlardır, geleceğin olası olumlu sonucuyla ilgili olabilir.

Umut, gerçek anlamda umut, karşıtlıklarla dolu bir oluşumda karmaşık bir yapı oluşturan çok yönlü edimlerin uyandırdığı olumlu dönüşüm duygusudur. Öne çıkmak ya da önde görünmek kişiye hiçbir zaman oluşuma daha büyük bir katkıda bulunma şansı vermez. Bu anlamda önderler toplumsallık bilincine ulaşmış kişiler değilseler (ki çok zaman değildirler) kendilerini kandıran insanlar olurlar. Önderler genellikle oluşumun içinde sürüklenen pahalı oyuncaklardır ve onların herhangi bir kişiden bilinç yetkinliğiyle ayrılması gibi bir lüks de söz konusu değildir. Çünkü her oluşum süreci ya da oluşumun her süreci fikirde anlatımını bulan bir karmaşık ortaklaşmanın ürünüdür. Bir oluşumun yeterince ussal olmayabilir ya da çoktan yaşanılıp bitirilmiş bir şey olarak bize çok ussal görünmeyebilir. Hiçbir oluşum kendinde ülküsel bir ussallığın belirleyici etkenlerini ya da koşullarını taşımak durumunda değildir.

Ne olursa olsun gelecek bu yüzden bize bilinmezi duyurur her zaman. Bilin-

mezin ya da bilinemezin somut örnekleri vardır, "*Az önce şurada oturuyordu*" deriz. Buna karşılık, gelecekle ilgili öngörülerimizin bir sanı değeri vardır en azından. Gelecek, en azından, olmadık şeylerin de olabileceği bir olumsallıklar alanı değildir. Olumsallık belli bir olurluğu içerirken belli bir olmazlığı da içerir. Olumsal olan belli bir düzene göre olumsaldır, yaşanmışın ve doğallığın belirleyiciliği içinde olumsaldır. "*Yarın bütün bebekler dört kulaklı doğabilir*" görüşü dinsel mucize fikriyle ilgili değilse boş kurgusallıkla ilgilidir. Arı kuşkuculuk gerçekliğin verilerini önemsemeyen bir olumsallık anlayışında boş fikirler üretme alışkanlığına dayanır. Bu,bazı durumlarda bir hastalık belirtisi olabilir. Bir başka hastalık, geleceğin resmini eliyle koymuş gibi çizme hastalığıdır. Bunu yapan insan kendini benimsettiği noktada olağanüstü bir varlık olarak saygı görecektir. Oysa, dehalar da içinde, insanlar geleceği göremezler. Gelecek üzerine ileri geri konuşmak elbette her zaman olasıdır. Yaşamda hiçbir mucize, hiçbir olağanüstülük yoktur, yaşamda ancak yeni vardır, buna göre alışılmadık olanların ardarda gelişi vardır. Alışılmadık olan alışılacak olandır, hiçbir zaman olağanüstünün yerini tutmaz.

Her insan bireyi kendinde gizil bir gelecek taşır. Bu gelecek, yaşanmışla belirlenmiş bir gelecek olduğu kadar dileklerle örülmüş bir gelecektir. İnsan gelecek duygusunda özgürlüğün sezgisine varır. Özgür olmak zaten gelecekte olmaktır. Geçmişe özgür bir bakışla bakabiliriz ama geçmişe karşı özgür olamayız. Gelecek tasarılarına her zaman dilekler karışır. Bu dilekler akışın mantığına ters düşebilirler, böylece dönüşümün koşullarını zora sokabilirler. Gelecek bir yazgı olmadığına göre önceden belirlenmiş bir akış yoktur. Akış bizim akışımızdır, içinde bir oraya bir buraya çarpa çarpa sürüklendiğimiz bir oluşum değildir. Bugünden yarına en güzel geçiş ya da en uygun geçiş genel akışın mantığına uyarlı koşullarda olabilirdi, bu da öngörülerin ülküsel uyumunu gerektirirdi. En iyi düşünülmüş, en iyi tasarlanmış eylemler böylesi bir koşulu sağlayabilirdi. Böyle bir ülküsel geçiş yoktur. Oluşum her zaman sancılıdır. Zaten geçiş yoktur geçişler vardır, içiçe geçmiş, birbiriyle bütünleşmiş çelişkili geçişler vardır, geçiş karmaşıkları vardır. Herkesin her şeyi her yöne çekişiyle gerçekleşen bir garip gidiştir bu.

Öngörüler geçişlerin koşullarında ayak altında kalıp ezilirler, birdenbire oluşan koşullar karşısında kesintilerle ve yön değiştirmelerle tanınmaz olurlar. Gelecekle ilgili tasarıların çoğu gelecekte çöpe atılacaktır. Özenle yetiştirilmiş bir çocuğun serseri olması, eşsiz diye nitelendirilebilecek bir ilişkisinin düş kırıklığıyla son bulması bile bize bugünden yarına uzanan çizginin hiç de belirgin olmadığını gösterecektir. Gene de öngermeyi elden bırakmamak gerekir. Öngörmek bir özgürlük deneyi olarak bir ferahlık da getirecektir. İnsan kendisi ve başkaları için cennetler tasarlayarak ferahlar. Oysa zaman geçer ve arkamıza dönüp baktığımızda az önce oraya koyduğumuz şeyin yerinde olmadığını görürüz. *Tennessee Williams*'ın bir kişisi bir yerde şöyle der. "*Sebastian 'Hayat hırsızdır her şeyi çalar' derdi.*" Her türlü ülküsel bakış bu akışta erir ve *Baudelaire*'in şu kaygısı hiçbir zaman yakamızı bırakmaz: "*Çünkü bu solgun güller arasında ben/Ülküsel kırmızıma benzer bir çiçek bulamıyorum.*"

Gelecek, *olan*'ların arasından sezilmek istenilen bir olmayan'dır, bir olasılıklar demetidir. Gelecek dediğimiz şey sezildikçe elden kaçar, sezgisi gerçekliği ne ölçüde karşılar bilemeyiz. "*Gelecekte olacak olanı karanlıklar gizler*" diyordu Megara'lı **Theogonis**. Filozofların dışında hiç kimse bize geleceğin ayrıntılı haritasını çizmeye çalışmadı. Yalnız filozoflardır zamanın resmini çizerken kendilerini tutamayıp bize bir yarın tasarısı sunuverenler. Felsefe yarını açıklamadığı zaman

kendini eksikli duyar. Yarını tasarlamakta yürekli olmak güzel şeydir. İnsanların belleği unutmayla sakatlanmışken yarını tasarlamaktan ne diye korkalım ki. Gününü düşünmeyip yarını düşünenler önünü görmeden gökleri gözleyen "*turfa müneccim*"lere benzerler. Serüven arıyorsanız başka yerlere ve başka zamanlara açılın, esenlik ve dinginlik istiyorsanız şimdi'de ve bura'da sınırlanın.

21. Yüzyılda nasıl felsefe yapılacağı üzerine düşünceler

Stephen Voss

I

Bundan yirmibeş yıl öncesine kadar felsefeyi, gövdesinden bilimlerin yüzyıllar boyunca dallanıp budaklanıp ayrıldıkları bir ağaç olarak betimlemek yaygındı. Felsefe Batı'da başladığı zaman bütün bilim alanlarını içinde barındırıyordu. Her bir bilim dalı, fizik, astronomi, biyoloji, kimya, astronomi, psikoloji, bir bir ayrıldılar. Bir kaç on yıl önce pek çok kişi felsefenin dilbilim çalışmalarından ibaret olduğunu sanıyor ve şayet dilbilim de felsefeden ayrılırsa geriye bir şeyin kalmayacağından endişe ediyorlardı.

Bir süre sonra bu sürecin felsefeyi yok etmediğini görmeye başladık. Göze çarpan şey, her bilim dalındaki son gelişmelerin öncekinden daha fazla felsefi boyutlarının olmasıdır. Felsefi soruları doğuran konular bilim dallarının en can alıcı noktalarıdır. Bir diğer açıdan bakarsak, bu özel bir ağaçtır: Son gelişmeler yeni bir ağaç oluşturmaktan çok, onu beslemektedir. Her bilim dalındaki son gelişmeler koca ana gövdeyi besleyen bir dizi soruyu devam ettirmekte ve metafiziğin ve ahlağın merkezi sorularının özel bir bilime dönüştüğüne dair herhangi bir ipucu

---

Stephen Voss, Weaton Koleji'nden matematik lisansını, Stanford Üniversitesi'nden felsefe doktorasını aldı. Nebraska ve San Jose Devlet Üniversiteleri'nde felsefe dersleri verdi. Avustralya Ulusal Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu. Halen Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Stephen Voss, günümüz felsefesini, inkar ederken bile çok fazla Kartezyen ve Kantçı bulmakta ve Batı felsefesinin devrimsel evrelerini kaynaklarına inerek eleştirmektedir. 'Dinozor' dediği bu felsefelerin artık ölmeye bırakılmasını ve yeni evrede, bilinç yorumları için daha sahici bulduğu Doğu felsefelerine dönülmesini önermektedir.

göstermemektedirler.

Felsefe biraz zor ölür. Fakat o garip bir şekilde hasta görünüyor. Neden felsefeci olmayanlar felsefeye çok az bir güven duyuyorlar. Bu, onların sadece eğitimsizliğinin (philistinism) bir göstergesi midir varsayabileceğimiz gibi, yoksa daha çok bizim felsefe yapış şeklimizin mi? Yirmibirinci yüzyılda nasıl bir felsefe yapmalıyız?

2

Öncelikle felsefe, Kuhn'daki anlamıyla devrimci olmalıdır. Her zaman daha iyi bir paradigma arayışını içermek ve kendini asla yürürlükteki paradigmalarla sınırlamamak zorundadır. Bilim bazen 'normal' ve bazen de 'devrimcidir' ve doğası gereği her zaman ikincisi olamaz. Bilim, devrim için, matematik, veriler ve teknik aletler gibi, teorisyenlerin kolay nüfuz edemeyecekleri kaynaklara gereksinim duyar. Felsefe ise, tam tersine kendini her zaman devrimlere açık tutmak zorundadır. Kendine her zaman yürürlükteki durumun devrim için gerekli belirtilerini taşıdığı konusunda şüphe duymasına izin vermelidir.

Buradan doğrudan edinilecek sonuç, felsefenin yapısı gereği anarşik olduğudur.

3

Yirmibirinci yüzyıl yeni bir devrim için gerekli olgunluğa ermiştir. Şimdi, Batı felsefesinin bizden önceki devrimlerinin ipuçlarını, görüntüsünde yapılan önceki dönüşümleri hatırlamakta fayda var. Okurun, kendisi için bir liste yapacağını umarken ben yedi devrim sıralayacağım.

1. **Sokrates**, kendimle yüzleşmemi sağlayan ve öz-bilgisinin çeşitlerini arayan kişi
2. **Platon**, iyi yaşamı aklın yaşamı olarak ifade eden kişi
3. **Augustinus**, felsefeyi tanrıbilim yapan kişi
4. **Descartes**, felsefeyi matematikselleştiren kişi
5. **Kant**, transandentalleştiren kişi
6. **Hegel**, tarihi ve kültürel yapan kişi
7. **Nietzsche**, felsefeyi insana ilişkin yapan kişi

4

Şimdi yeni bir dönüşüm zamanı. Felsefe önceki devrimlerden ayakta kalanları tamamen kendine mal etmelidir. Fakat bizim daha önce tahmin edemeyeceğimiz şekilde devrimci olmalıdır. (1)'den (7)'e kadar bakarsak sonraki devrimin doğasını öngörmenin ne kadar zor olduğunu hissedebiliriz.

Şayet felsefenin, temel hedef, strateji, teknik, araç ve soruları üzerine açık görüşlerle beraber tam bir tanımı olsaydı, belki onunla yolumuzu bulabilir ve şu

anki durumun nasıl bir dönüşüme gereksinim duyduğunu anlayabilirdik. Kanımca felsefenin evrensel olarak geçerli temel bir doğası vardır. Fakat biz onun doğasını ancak kendi temel hedeflerini gerçekleştirdiği zaman anlayacağız. Felsefenin tanımı, merkezi sorularının gerçekten ne olduğu ve onların nasıl çözebileceği öğrenildikten sonraki anlayışın çözebileceği, kendisi çözülmemiş felsefi bir sorundur. Beklenen devrimin gerekleri açısından bizim devrimden ne kadar uzakta olduğumuzu gösterecek bir tanrısal görüş de yoktur.

Felsefenin özü hakkında benim tahminim, onun tamamen dünyayı ve içindeki yerimizi anlamamız için adanmış ('felsefe'nin etimolojisinden çıkartılabilir bir hesap verme) bir araştırma olduğudur. Böylesi bir adanmışlık, engellerin yerleşikliğine karşı bir mücadele ister; bu engeller önyargı, darkafalılık, heyecanlı düşünme, çekingenlik, ün veya saygıdeğerlik gibi yabancı hedeflerin cazibeli tuzakları, kendini beğenmişlik uykusu, iktisadi ve sınıf etkenlerinin sıkıntılarını taşıma ve **Wittgenstein** ve diğerlerinin işaret ettiği tuzaklardan bazısıdır. Ayrıca delilik ve mantık, cesur ve düşüncelilik, kurgu ve öz-eleştiri gibi karşıt tavırlar da gerekir. Felsefeciler bir zemin ararlar, fakat bu **Archimedes** gibi onları bir zemin bulduklarından emin kılacak türden değildir. Onlar gemilerini kıyıda veya korunaklı bir limanda değil, açık denizde onarmak ve batmamak zorundadırlar. Ne bilim, ne sanat, ne de toplumsal kurum, felsefenin konabileceği bir kategori yok, çünkü herhangi bir aşk ilişkisindeki gibi, onun da sınırları yoktur. İkibin yıldan fazla bir süredir analar, oğulları saygıdeğer olmak yerine felsefeci oldukları için üzülmüşlerdir, aynı şimdi kızların babalarına çektirdikleri gibi. Bu doğruluğu içeren bir oyundur, geleceği önceden bildirmesi gereken yerde ise teatraldır, ve dediğim gibi felsefe şimdi bize geleceği pek yeterince önceden bildiremez.

Felsefe devrim zemininde yaşar. Devrimler ise dahilerin işidir. Dahilik önceden kestirilemez. Bir keresinde biri **Einstein**'e ne yaptığını sormuş, o da 'ne yaptığımı bilseydim araştırma yapmazdım' demiş. Yani burada doğrudan bir fikir verecek konumda değiliz. Fakat tarih bazı ipuçları sunmaktadır bize.

5

Felsefe her zaman bizim hayvan olduğumuz düşüncesi ile tanrı olduğumuz düşüncesi arasında bir gerilim yaşatmıştır. **Tales**, daha ilk başlarda bize her şeyin (herhalde buna biz de dahiliz) tanrılarla dolu olduğunu söyler. Ve felsefe bu gerilimi her bir devrimde yeniden yorumlar. Sekizinci devrim de yeni bir yorumu gerektiriyor. Tanrısallığın (yaratıcı, kurtarıcı, yargıç,...) en yüksek katılımcıları olan geleceğin felsefecilerinin başına gelecek olan ilk yedi basamağı dikkate alın!

Sokrates için, *Apologia*'da, hem şeytan hem bilge olan sadece insandır.

Platon, Olimpos'lularla atlı araba koşturma anılarıyla dolu, ölümsüzlüğü yakalamış tanrısal bir ruh modeli çizer. *Pheadrus* 230a'da **Sokrate**s'i doğasının çokboyutlu ve şeytanca mı veya daha basit ve daha kutsal olup olmadığı hakkında meraklandırır.

Augustinus bizim, doğası gereği sonlu ve günahkar olması ve Tanrı'da huzur bulana kadar huzursuz kalpler olmasıyla birlikte, Tanrı'nın hayalinin bir ürünü olduğumuzu söyler. O artık Tanrı'nın ülkesinin bir vatandaşı olarak pek Roma-'nın bir vatandaşı sayılmaz.

Descartes'ın beni, mutlak epistemik kesinlik ve mutlak duygusal güven kazanacak şekilde insan yaşamının dışındadır. Metafiziksel olarak, o bütün fizikselliğin ötesinde ve en mükemmel makine ve en üstün hayvan olmanın ötesindedir. Epistemik olarak, o yumruk yumruğa bir kavgada tanrının aldatıcılığını alt etmek için bütün evrenin üstündedir.

Kant transandental beni, uzay ve zamanlı dünyanın yaratıcısı, kendi erekler krallığının, kendi özgürlük ve ödevler aleminin özerk kaynağı olarak resmeder.

Hegel, yaratıcı değil fakat yargıç olarak, tarihin sonundaki ötedünyasallığa yerleşecek biçimde, kendi *apotheosis*'i olarak kendisi ve Mutlak Tin arasındaki çizgiyi bulandıracak bir süreçte, sadece insan olmanın sınırlarının ötesinde bir diğer Ben öne sürer.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* I 4'te, insanı 'Übermensch ile canavar arasına gerilmiş bir halat' olarak betimler ve sonra da Tanrı'nın öldüğünü ilan eder. Bundan bir adım sonra ötedünyasallığa ilişkin yeni bir çığlık vardır: deniz, bizim denizimiz bizim gerimizde durur. Şimdi hepimiz insan - olmaktan fazla bir şeyiz, şimdi biz hepimiz tanrıyız, en alt sınırdan *Übermensch*'iz.

Tarihin mesajı açıktır. Merkezi ve belki de temel felsefi soru 'ben kimim' - hayvan veya tanrı mı- sorusudur. (Sırası geldiğinde daha az heyecan verici seçenekleri de dikkate alacağız.) Bu gerilimin Doğu felsefesinde daha iyi çözümlenip çözümlenmediğine de bakmalıyız. Hintli oldukça basit olarak 'bu sanatın kendin' olmak olduğuna inanır. Taocu 'on bin tane şey'in sonsuz ve kusursuz Tao içinde kendini ortaya seren yollar olduğuna inanır. **Nietzsche** şu sözlerle bizi bu soruyla karşı karşıya bırakır:

"Biz kendimiz için bilinmez olanız, biz, yüksek akıl sahibi olan, bilgi insanları (men). Biz kendimizi asla görmedik - şimdi bizim kendimizi bulmamız nasıl olanaklı olabilecektir ki? 'Hazinenin olduğu yer kalbinin de olacağı yerdedir' sözü doğrudur; hazinemiz bilgi kovanımızın olduğu yerdedir. Bizler sürekli bu doğrultuda çalışan, doğuştan kanatlı ve tinin bal toplayıcılarıyız; gerçekten gönülden istediğimiz sadece bir şey var, 'eve bir şeyler getirmek'. Yaşamda bundan başka her ne varsa, bizim onlar için yeterli ciddiyetle sahip olduğumuz 'deneyim' denen şeylerdir. Ya da yeterli zaman mı? Yaşanan deneyim, korkarım ki, bizi her zaman 'hazırlıksız' yakalar; kalbimizi ona veremeyiz - hatta kulaklarımızı bile! Hatta kişi, kafası tanrısal bir dünyada gezen ve kendi içine dalıp gitmiş birisinin, öğle vaktinin oniki vuruşunun bütün gücüyle patlamasıyla çanların sesini işitmesi gibi aniden sıçrar ve kendine sorar: 'az önceki çarpan şey gerçekten neydi?' Böylece, bazen kulağımızı ovuşturur, tamamen şaşırmış ve altüst olmuş halde sorarız: ' az önce deneyimlediğimiz şey gerçekten neydi?' ve ek olarak: 'gerçekte biz kimiz?' ve

ardından, önceden anıldığı gibi, varlığımızda, yaşamımızda, deneyimimizde çalan çanların on iki titreyişini sayarız - ne yazık! yanlış sayarız. - Görülüyor ki, biz kendimize zorunlu olarak yabancıyız, kendimizi kavramıyoruz, kendimizi doğrudan yanlış anlama durumundayız, bizim için, 'herkes en çok kendinden uzaktır' ilkesi tüm koşullarda (eternity) geçerli olacaktır - biz, kendimiz söz konusu olduğunda 'bilgi insanı' değiliz" (*Ahlakın Soykütüğü,* önsöz 1).

6.

Yirmibirinci yüzyılın bir diğer ödevi miras aldığımız felsefi paradigmaları gereğince değerlendirmektir. Bir bakıma hepimiz hem çok fazla Kartezyen hem de çok fazla Kantçıyızdır.

Hemen hiç kimse Kartezyen olduğunu itiraf etmez. Oysa **Descartes**'ta olumlu çok şey vardı. Tartışmalı kalan çok şey de vardı - örneğin, fizik evrenin matematikselleştirilmesi. Tamamen yanlış olan şeyler de vardı, örneğin dualizm. **Descartes**'ı red etme telaşımızda, olumlu ve olumsuz yanları ayırırken yeterli özeni göstermiyoruz. Bunun sonucu olarak, biz hala çok fazla Kartezyen olarak kalıyoruz.

Çağdaş zihin (mind) felsefesinin iki merkezi sorununa bakın: Nitel özellikler (qualia) var mıdır? Bunlar fiziksel midir? Bu iki sorunun, Kartezyen sorunsalında sadece güzelce yuvalandığını değil, tam olarak her birinin nerede yuvalandığını da görebiliriz (sırasıyla *İkinci* ve *Altıncı Meditasyonlar*).

Bunun yerine, insan üzerine çalışan çağdaş felsefe biçimlerine de bakabilirsiniz. Ayraca aldığımızı ve fenomenoloji yaptığımızı varsayalım. İşte gene *İkinci Meditasyon*. **Descartes** burada şöyle der:

"Işığı görüyor, sesi işitiyor, sıcağı hissediyorum. Siz bana, bu görünüşün yanılgı olduğunu ve benim uyuduğumu söyleyeceksiniz. Yine de belki, en azından bana kesinlikle öyle geliyor ki, ben görüyor, işitiyor ve ısınıyorum. İçimdeki duyumsayış denen şey tam olarak budur ve bu çerçevede anlaşılan duyumsayış düşünmenin kendisidir."

Varsayalım ki ruh - beden sorununu çözmeyi deniyoruz. Tekrar karşımıza *Altıncı Meditasyon* çıkıyor. Makinelerin düşünüp düşünemediği sorsaydık bu sefer de karşımıza *Metod Üzerine Konuşmalar*'ın altıncı bölümü çıkardı. Son olarak, anti-Kartezyen olduğumuzu düşünelim. İşte bu yanlış inancın ta kendisidir.

Gilbert Ryle'ın şöyle bir gözlemi olmuş:

"(Psikologlar) ... ruhsal olanı betimleme noktasında psikolojinin çeşitli türleri, ruhsal olanı sadece makine olarak betimleme yükümlülüğünde görmemeye başlamasından korktukları için gereksiz anksiyete sıkıntıları çekip durdular. Fakat mekanizmacılık rüzgarının etkisi bir yüzyıldan beri azalıyordu, çünkü, diğer nedenlerin yanında, biyoloji bilimleri onlara 'bilim' ünvanını kazandırdı. Newtoncu sistem artık doğal bilimlerin biricik paradigması değildir. İnsan, makine içindeki bir hayalet olmasını red etmek için makine olmaya indirgenmek zorunda değildir. Bütün bunlardan sonra, insan bir tür hayvan sayılabilecektir, yani üst bir memeli. Hala, belki onun bir insan olduğu varsayımına tehlikeli bir sıçrama öne sürmek zorundayız" (*The Concept of Mind*, 328).

Şimdi bu tehlikeli sıçramanın zamanıdır. **Descardes**'ta neyin ayakta kaldığını, neyin öldüğünü görme zamanıdır.

Bu tasarımı başlattığımızda nereden itibaren kaynaklara bakacağız? Antik Yunanistan'ın paradigmalarını ve anlayışlarını yeniden gözden geçirmeli ve düzenlemeli miyiz? Sanırım cevabın bir kısmı bu olsa gerek. Ben hatırlamaya değer iki anlayış önereceğim.

Birisi, entelekt, gerçeklik düşüncesinin doğruluğunu izleyebilen veya sezinleyebilen bir yeti ile akıl, bir önermeden diğerine doğruluğu sürdürme yöntemleri içinde hareket edebilen gidimli (discursive) yeti ayrımıdır. **Platon**'un çizdiği ayrım entelekti (*nous*) akıldan (*dianoia*) bir basamak yukarıya koyar (*Devlet*, 510-11). **Aristoteles** entelekte (*nous*), bilimsel bilginin temelleri olan öncülleri sezinleme görevini yükler (*Birinci Analitikler* II 19). **Plotinus** 'görme'yi gidimli akıldan daha üstün kabul eder (*Enneadlar* 1.3.4, IV.8.8). (**Spinoza**, benzer şekilde, sezgisel bilgiyi (*intuitus*) aklın (*ratio*) üstüne koyar (*Etik* IIP40S2), fakat kimse buna dikkat etmemiştir). İnsanın iki farklı yetisi olduğu herkes tarafından kabul edilir: gidimli aklavurma ve entelektüel sezgi kapasitesi. **Platon**, gençliğin, diyalektiğin gidimli türleri için yeterli olabileceğine inansa da, gerçek felsefe yapmak için *Devlet* gibi bir kitabı tamamlayacak olgun bir kişi gerekmiş. Septisizmin çözümsüz bir iddia haline gelmesinin, Batı felsefesinin entelekti unutmasıyla yaklaşık aynı döneme denk düşmesi rastlantı değildir.

Epistemolojinin son 360 yılının gösterdiği gibi, entelekti değil sadece aklı geliştiren bir felsefecinin **Descartes**'ın *Birinci Meditasyon*'una kabul edilebilir türden bir cevabı olmadığını göstermiştir. Gelecek 360 yıl boyunca denenmeye değecek türde bir varsayım öne sürüyorum: terbiye edilmiş bir entelekt pek çok türden hakiki bilginin anahtarıdır.

Biz doktorayı kazandığımız zaman doğru felsefe yapma yeterliliğine sahip olduğumuz düşüncesine alıştırılmışızdır. Bence en iyi şartlarda, gidimli diyalektik yapma yeterliliğine sahibizdir. Üniversitelerimiz aklımızı eğitir fakat entelektimizi eğitmek için pek bir şey yapmazlar veya hatta bizi sadece işe hazırlarlar. Sonuç, Oxford'un saygın felsefecisi **Quassim Cassam**'ın tamamen, izsüren mantıksal ilişkiler ile değişik tezler arasındaki farklarla dolu ve kendini bunlardan birinin doğru olup olmadığı sorusu ile sınırlı tutmuş olan *Self and World* gibi bir kitaptır.

Felsefecinin aleti zihindir. 21.ci yüzyılın felsefesi belki de iyi aletler olmadan ciddi işler başarabileceğini zanneden tek disiplindir. Çoğu zaman terbiye edilmiş bir entelekt olmadan işlerin mükemmel sonuçlanabileceğini varsayarız. Çoğu zaman iyi bir felsefeci olmak için bütün ihtiyacımız olan şeylerin yüksek IQ, zekilik ve bir dizi tekniği ustaca kullanmak olduğunu sanırız. Fakat böyle eğitilmiş bir kişi bir devrim yaratmak ve onu anlamak için hastalıklı bir hazırlık dönemi geçirmiştir.

Dikkate aldığım diğer antik anlayış felsefenin öncelikle bir mükemmellik yaşantısına destek sağlamak olduğu düşüncesidir. Doğru, **Aristoteles** bilginin asli bir değeri olduğunu düşündü. Fakat **William Dennes**'in gözlemlemiş olduğu gibi, içinde olduğumuz odanın altındaki kilometre küplerce kirin ağırlığını bilmenin bir asli değeri yok gibi görünüyor. Bunun aksine Augustinusçu ve Kartezyen devrimden önceki batılı filozofların çoğu ve **Spinoza** ve **Nietzsche** gibi sonraki bazı filozoflar için değer felsefesi öncelikle felsefenin bir yaşam biçimini destekleyecek kapasitesini artırmak içindir. Doğulu filozoflar için bu görüş hemen hemen evren-

sel gibi görünüyor. **Foucault**, batı felsefesinin bu işe geri dönmeyi dileyebileceğini varsayıyor. Dönmeli midir?

Kitapçı raflarındaki felsefe, her zaman olduğu gibi, felsefi iyileştirmelerle ve felsefeyi güncelleştiren diğer kitaplarla doludur. Fakat şimdi, felsefenin yasal görevinin mükemmel bir yaşamı olası kılmak olduğunu tartışan, **Richard Shusterman**'ın *Practicing Philosophy* ve**Pierre Hadot**'un *Philosophy as a Way of Life* gibi, profesyonel felsefecilerin kitapları da vardır. Bence haklı olabilirler.

8

Kant, *Açılış Tezi* ile *Salt Aklın Eleştirisi* arasında, bizim tamamen farklı iki yetimizin olduğuna inanmaya başladı: bireylerin sezgilerine olanak sağlayan 'duyarlılık' ve kavramlar arasında düşüncenin kurulmasını sağlayan 'anlama' yetileri. **Kant** bunlar arasında, bireylerin tamamen kavramsız kavrayışlarını olanaklı kılan duyarlılıkta ısrar etmesiyle akılcıların da deneycilerin de red ettikleri derin bir yarık açtı. Siz de, sahne alan bu felsefi trajediyi 1770'de yayınlanan *Tez*'in 2.ci Bölüm'ünü ve 1781'de yayınlanan *Eleştiri*'nin 19 ve 50-51.inci sayfalarını karşılaştırarak gözlemleyebilirsiniz.

Kant'ın yeni duyarlılık kuramı **Wilfrid Sellars**'ın Verilenin Miti ve bugün yaşanan Mit dediği şeyler sayesinde varlığını sürdürdü. **Kant** ve sonraki pek çok felsefeci için duyarlılık, bilginin temellerinin oluşturulmasına yardımcı olan bir tür bilmedir. Fakat duyumsanan şeyler önermeler veya olgular değil, tek tek nesnelerdir. Mit bize sezinlemek için doğrudan tikelleri, bilmek için de olguları verir. Sonuç, **Sellars**'ın klasik 'Empiricism and the Philosophy of Mind' (*Science, Perception and Reality*'de) adlı çalışmasında gösterdiği gibi, bilgi kuramı ve zihin felsefesini bozar. Çürüme o kadar derindir ki **Sellars**'ın kendisi bile ondan kurtulamaz.

Bunun, *Eleştiri*'nin en temelindeki büyük felsefi hatalar silsilesinin sadece ilki olduğu kanısındayım. **Kant**, devrimsel hataları ve anlayışlarına dayanarak, olması gereken üzerine çok fazla düşünmüştür. **Kant**'ı okumak müthiş bir derinlik kazandırır insana. Fakat bu derinlik bazen, **Thomas Reid**'in deyişiyle, bir kömür madeni derinliğidir. Metafiziğin sonuçlandırılmasını tutarlı olarak betimlemek için, düşünülen derin düşünce belki (kesinlikle), hemen hemen olanaksızdır. **Kant**'ı, çabasının derinlik ve safiliği ve biz bu çabayı anlamayı denerken bize yaptırdığı çalışmaların zenginliği için onurlandırmalıyız, fakat onlardan çıkan resmin uygulanabilirliği veya hatta anlaşılabilirliği için, her zaman değil.

Burası önemli. Hemen hemen her çağdaş felsefe biçimi bir tür yeni-Kantçılıktır. Analitik felsefe doğrudan **Russel**'ın mutlak mantıksal atomizminden çıkar, fakat onun en önemli yaşam kaynağı **Kant**'ın transandental mantığıdır. Fenomenoloji, önemli bir şekilde **Kant**'ın, deneyimlerin yapısı ve fenomenin oluşumu üzerine ayraca alınmış çalışmalarından çıkarılır. Çoğun post-fenomenolojik çağdaş felsefeler, her ne kadar dolaylı olarak Kantçı yaklaşımın tarihçi ve yorumbilim uygulamaları yoluyla olsa da, gerçekten tam da **Kant**'tan çıkmıştır. Kısaca, analitik ve kıta felsefelerinin ikisinin de bugün yaptıkları, çoğunlukla onların Kantçı mirası olmadan düşünülemez.

Felsefeciler bir kere bu konuyu kavramaya başlarsa, inanıyorum ki, red edil-

mek zorunda kalınacak Kantçı mirasların içinde bu konunun ne kadar önemli olduğunu göreceklerdir. Bu olduğu zaman, belki çağdaş yeni-Kantçıların bu temeller üzerine kurduklarından daha çok şey red etmek zorunda kalınabilir.

9

Eğer Kartezyen ve Kantçı miras hakkındaki yargımız doğruya yakınsa, bu durumda biz analitik felsefe ile kıta felsefesi arasında kurulabilecek uygun bir ilişki üzerine düşünce öne sürebilecek konumdayız demektir. Bu okullar arasında daha derin bir diyalog olmalı mı? Bu okulların üyeleri bir yakınlaşma arayışına girmeli mi?

Aslında, tam da bir felsefi okula ait olma düşüncesinde yetersizce anarşik olan bir şey var. **Platon**'dan **Plotinus**'a kadar olan felsefe okullarından hatırlarsak, **Pierre Hadot** der ki; "her okulun metodolojik ilkeleri ve dogmaları tartışmaya açık değildir. Bu dönemde felsefe yapmak, bir okul seçmek, onu bir yaşam şekline dönüştürmek ve onun dogmalarını kabul etmektir" (*Philosophy as a Way of Life*, 60). Fakat tam da bu nedenden dolayı bu okullar sadece anlama arayışında değil, ayrıca ne anladıklarına dayanan bir yaşam tarzı yaratma, başka bir deyişle, zorunlu olarak gerilim içinde olan iki ucu birleştirme arayışındadırlar. Biz onların özrüne sahip değiliz.

Kant'ın, **Hume**'un kendini uyandırmasına olanak tanıyan ve Leibnizciliğiyle bağlarını koparmasını başartan felsefenin ciddiliği anlayışı övgüye değerdir. Felsefe, yetkin üstatlar tarafından büyülenen zekamıza, bizim kendi geleneğimize ve kendimizi yakın hissettiğimiz yazarlara karşı sürekli bir savaş alanı olmak zorundadır. Felsefe tarihinin, eğer **Augustinus Aristoteles**'i veya **Locke Aquinas**'ı veya **Hegel Hume**'u veya **Nietzsche** ve **Wittgenstein** ve ikisine ek olarak bazen **Schopenhauer**'ı herhangi biri dikkate alsaydı ne kadar daha iyi olabileceğini bir hayal edin.

Özellikle analitik ve kıta felsefelerinin uzlaştırılmasının bence pek fazla bir değeri yoktur. Bunların hepsi dinozor. Onların yok olmalarına izin verilmeli. Elbette onların küllerinden yeni şeyler ortaya çıkacaktır, hiç bir şey tamamen değersiz değildir. Fakat onlar, temel anlamanın kaynakları olarak çok fazla ciddiye alınamayacak kadar şüpheli temellere sahiptir.

21.inci yy.'ın ilginç diyaloğunun atacağı köprünün çok küçük bir felsefi boşluk olmadığı ve onun Manş Denizi kadar büyük bir boşluk olduğunu savunuyorum. Yeni-Kantçılığın küllerinden çıkan felsefe ile Doğu felsefesi arasındaki boşluğa köprü atılacaktır. Ve 'doğulu' demekle dünyanın Edirne'den (ve onun ilk ileri karakolu İstanbul'dan) doğuya doğru uzanan kısmını kastediyorum. Felsefe tarihi, bütün mevcut kaynaklardan görüşler derleyen filozof modelleri sunar bize (bazen yerleşik benmerkezciliğin veya keskin milliyetçiliğin dişleri arasında). Örneğin, Keldaniler ve İslam yazılarını değerlendiren Hıristiyan yeni-Platoncu **Pico della Mirandola**; Çin felsefesini öğrenmeye çalışan **Leibniz**; **Husserl** ve **Heidegger** çalışan Japonya'daki Kyoto Okulu; ve onların ardından Japon felsefesi çalışan **Heidegger**.

Sonuç devrimsel nitelikte olabilir. Örneğin, bilinci anlamaya çalışan ve uzun bir kuraklık döneminden geçmiş zihin felsefecileri Kartezyen geleceğe sırt çevire-

bilir ve bilinç üzerine yapılan en iyi çalışmaları içerebilen Hint, Çinli ve Japon filozofların yazılarını inceleyebilirler. Anglo-Amerikan felsefeciler **Husserl** okuyarak bu adıma hazırlanabilirler. Böylece hepimiz de, bilinç okulu 7nci yy. Çin'inde kısa bir süre için yayılan **Hsüan-tsang** gibi insanların çalışmalarına dalabiliriz. (Başlamak için iki güzel kaynak: **Wing-Tsit Chan**'ın *Source Book in Chinise Philosophy* ve **Sarvepalli Radhakrishnan** ve **Charless A. Moore**'un ortak kitabı olan *Source Book in İndian Philosophy*). Böyle çalışmaları, felsefi girişimlerin ciddiyetiyle bağdaşmaz bir cahillikle görmezden geliriz.

10

Postmodern düşüncenin yeni-Kartezyencilik ve yeni-Kantçılığın yanlışlarına, uygulanabilir bir cevap sunduğu söylenebilir. Benim öne süreceğim bir sonraki düşünce, bu cevabın şüphe ve soğukkanlılıkla karşılanmasıdır.

Çoğun postmodern felsefeler bir yürek, cesaret hatasından çıkmıştır. Elbette modernist felsefe sıklıkla yanılır. Fakat bunun nedeni klasik ve modern felsefelerin esinlenimlerinin çok fazla yüksek olmasından değildir. Felsefe kendini, karmaşık güç istenci biçimlerinin yönlendirdiği irşad edici kokteyl parti sohbetleriyle sınırlayamaz. Şayet günümüz felsefesi kendini daha ciddiyetle ele alsaydı ve aklın benmerkezci biçimlerinden çok entelektin eğitilmiş biçimleriyle yönlendirilmiş olsaydı, günümüz felsefesi hatalarından kaçınmış olabilirdi. Bunu hala ummak için zaman var.

Platon felsefenin başlangıcının *Eros* olduğu görüşündeydi. **Nietzsche** genel insan yaşantısı olarak, zihin yaşantısında aşk ve ürkekliğin iki büyük karşıt uç olduğuna inanırdı. Gerçek felsefe kinden çok sahiciliğe, ürkeklikten çok cesarete, korkudan çok aşka gerek duyar.

11

Neden felsefeci olamayanlar felsefeyi daha ciddiye almıyorlar? Cevaplardan biri, felsefecilerin kendilerinin onu ciddiye alırsa başkalarının da ciddiye alacağı olabilir. Benim, 21 inci yy. felsefecilerine sunacağım merkezi düşünce şudur: O halde felsefeyi konunun gerektirdiği ciddiyette ele almalı. Ne kadar ciddiyette? Bunu, **Herakleitos**'a atfedilen bir satırla değerlendireceğim:

'İnsanın kendisi olmaya en yaklaştığı an, çocuğun oyun ciddiyetini yakaladığı andır.'

Veya, felsefeyi insan olmanın bir biçimi olarak görürsek: Felsefenin kendisi olmaya en yaklaştığı an, çocuğun oyun ciddiyetini yakaladığı andır, denebilir.

Bir oyun veya dans gibi, felsefenin, hala çıkartılmayı bekleyen kendi biçimleri, yoları vardır. Kendimizi tümüyle bunlara verirsek nelerin olacağı konusunda daha görülecek şeyler var demektir.

Çeviri: Meriç Bilgiç

Bilim ve Ütopya

Dünya bilimine 6 yıldır Türkiye'den katkı yapan bir dergi var: Bilim ve Ütopya. Bilimsel-teknolojik gelişmeleri sorgulayan, sadece eleştirmeyen; aynı zamanda alternatifler de üreten ve "Ütopyasız bilim olmaz" diyenlerin dergisi Bilim ve Ütopya...

ABONE FORMU

1 yıllık abonelik 14.000.000 TL

6 aylık abonelik 7.000.000 TL

Abone olmak isteyenlerin abonelik ücretini İş Bankası Beyoğlu Şubesi'nde M. Ozan Yazıcıoğlu adına kayıtlı 1011 1452390 nolu hesaba yatırıp, dekontu adresimize postalamaları ya da faks çekmeleri gerekmektedir.

Ad-Soyad : .....

Adres : .....

İstiklal Cad. Yeşilçam Sok. No: 34 Beyoğlu - İstanbul
Tel: (212) 292 96 45 / 244 17 90 Faks: (212) 292 83 76

Sosyal bilimlerin dünü, bugünü ve geleceği üzerine

Sezgin Kızılçelik

"Sosyal bilim kurumsal tarihi boyunca, yani üniversite sistemleri içinde sosyal bilim öğreten bölümler kurulduğundan beri Avrupamerkezci olmuştur. Bu hiç şaşırtıcı bir şey değil. Sosyal bilim modern dünya sisteminin ürünüdür ve Avrupamerkezcilik modern dünyanın jeokültürünün kurucu unsurlarından biridir. Üstelik, kurumsal bir yapı olarak sosyal bilim büyük ölçüde Avrupa'da doğmuştur...Sosyal bilim disiplinleri aslında en azından 1945'e kadar ağırlıklı olarak sadece beş ülkede-Fransa, Büyük Britanya, Almanya, İtalya ve ABD'de-yerleşmiş durumdaydılar. Bugün bile, bir faaliyet olarak sosyal bilimin küresel yaygınlık kazanmasına karşın, dünyadaki sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu hâlâ Avrupalıdır. Sosyal bilim, Avrupa'nın sorunlarına cevap olarak, Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği bir noktada ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimin konu seçiminin, teorisinin, metodolojisinin ve epistemolojisinin hepsinin içinde formüle edildiği potanın kısıtlamalarını yansıtması neredeyse kaçınılmazdı."[Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın Sonu-Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, s. 184.]

Kuruluşu/kurumsallaşması ve tarihsel akışı içerisinde pozitivist/evrenselci/nomotetik bir epistemoloji yüklü sosyal bilimler, sosyal gerçekliğin [tümlüğün] kavranılması ve yeni bilgi bölgeleri yaratım sürecinde birbirlerinden yararlanma, yoğun bir biçimde diyalog kurma, aralarında yeni bir teorik bağ oluşturmaktan ziyade farklılaşma ve uzmanlaşma eğilimleri modası/çerçevesinde gitgide birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar. Böylece sosyal bilimlerde sosyal gerçeklik bütünselliği içerisinde değil sadece kısmi düzeyde ele alınmakta, dolayısıyla da kavranılamamaktadır. Sözgelimi nomotetik sosyal bilimlerden sosyoloji: toplum olaylarını,

sosyal olgu ve sorunları; ekonomi: ekonomik düzeni [piyasayı]; politika bilimi: politik olay, sistem ve düzenekleri [devleti]; idiografik sosyal bilim konumundaki tarih: toplumların geçmişlerini kendilerine ilgi odağı olarak seçmektedirler. Wallerstein'ın deyişiyle; "bugün biz, toplumsal süreçler ve yapılar hakkındaki bilgiyi, önde gelenleri...şunlar olan, isimlendirilmiş bir kategoriler dizisine bölmeye alışmış bulunuyoruz: Antropoloji, ekonomi, tarih, politika bilimi ve sosyoloji."[1] Sonuçta bu bilimlerin tamamı toplum ya da sosyal gerçeklik ile ilişkilidirler ve her biri sosyal gerçekliğin ancak bir kısmı ile bağlantılıdır. Sosyal bilimler arasında bu denli sahte bölünmüşlük yetmiyormuşçasına bir de her bir sosyal bilim disiplini kendi arasında ve sözde-uzmanlaşmış alt birimlere ayrılmaktadır. Örneğin sosyoloji bilimi; aile sosyolojisi, eğitim sosyolojisi, ekonomik sosyoloji, din sosyolojisi, kurumlar sosyolojisi, hukuk sosyolojisi, suç sosyolojisi, kent sosyolojisi, köy sosyolojisi, sağlık sosyolojisi, örgüt sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi, değişim sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, pop sosyolojisi, tüketim sosyolojisi, çevre sosyolojisi, spor sosyolojisi, yönetim sosyolojisi, dil sosyolojisi, duygu sosyolojisi, küçük gruplar sosyolojisi, boş zamanlar sosyolojisi, ... ve sosyolojinin sosyolojisi gibi uzmanlık alanlarına bölünmüştür. " Sosyolojiler değil sosyoloji"[2] olması gerek iken günümüzde artık tekil olarak sosyoloji değil sosyolojiler söz konusudur. **Cangızbay**, sosyolojinin kişilerin özel ilgileri bağlamında bu denli ayrışmasını, sosyolojilerin üretilmesini "sosyolojinin soysuzlaştırılması"[3] girişimi olarak ele almaktadır. Sosyal bilimlerin hem kendi aralarında hem de kendi içlerinde aşırı bölünmüşlük, sosyal gerçekliği açıklama-anlama/yorumlama-değiştirme konusunda bize yardımcı olmadığı gibi bizatihi kendisi problematik olmaktadır. Bu problematiği anlama/aşma noktasında sosyal bilimlerin tarihsel ardyöresine gitmemiz, onun hangi koşullarda ne için, neye karşı, kimlerin çıkarına neden inşa edildiklerine bakmamız gerekmektedir.

Geç 18.yüzyıl ile erken 19. yüzyıl insanlık/düşün[ce] tarihinde önemli dönüşüm ve değişimlerin belirginleştikleri dönemler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.Bu dönemler genel hatlarıyla modernlik[4] bağlamında tartışılabilir. Sosyal bilimler modernliğin, "modern dünya sisteminin ürünüdür[ler]"[5] ve onun kavramsallaştırılma biçimlerinden bağımsız değildirler.[6] Bu noktada sosyal bilimler 19. yüzyıl sonunun icadıdır,[7] çünkü sosyal bilim disiplinlerinin bizzat isimleri de dahil olmak üzere, kavramsal terminolojilerinin büyük bir kısmı 19. yüzyılda inşa edildi[8] ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren baskın sosyal "bilim epistemolojisi giderek artan bir şekilde pozitivistik-hakikat, gözlemlenebilir olgular ve bunların ilişkilerini yöneten yasalarla ilişkilendirilir-olmuştur."[9]

İnsanlık/düşün tarihinde 19. yüzyılın kendisinden sonraki dönemleri etkilemesi ve etkileyeceği kaynaklı olması bakımından önemi büyüktür ve hatta denilebilir ki 20. yüzyıl, 19. yüzyıl kaynaklı düşünler/ideolojiler/oluşumlar/hareketler/yapılanmaların diasporasının praksisidir. Bilindiği üzere 19. yüzyıl makro ölçekli devrimler ve "büyük dönüşüm"[10] ler çağıdır. **Wallerstein**, 19.yüzyılda oluşan değişimin normalliğine karşılık/yanıt olarak gördüğü üç temel öğenin yani "ideolojiler",[11] " sosyal hareketler,"[12] "kurumsal temelleri bazen uygun olmayan biçimde 'modernite' olarak adlandırılan, uzun 19. yüzyılın büyük entelektüel/kültürel sentezini kapsa[dığını]"[13] ileri sürmektedir. Wallerstein, kurum olarak düşünülmeyen ama gerçek bir kurum olan, "bilinçli politik ve kollektif olarak formüle edilen bir *dünya görüşü*"[14] olan ideolojilerin, sosyal bilimlerin ve sosyal hareketlerin birbirleriyle bağıntılı olarak erken 19. yüzyıldaki büyük dönüşüm ve değişimlere koşut

bir biçimde inşa edildiklerini ileri sürmektedir.

"Normal değişime" karşı tavır takınmak/tutum geliştirmek, değişim ve dönüşümlerin makroskopik boyutta yol açtığı kaotik durumu/kaos ortamını aşmak, toplumsalı düzen bağlamında yeniden yapılandırmak/restore etmek maksadıyla kapitalist dünya-ekonomisinin malikleri, yönlendiricileri [egemen sınıfları], sözcüleri yada "organik aydınları"[15] vasıtasıyla inşa ettikleri somut öneriler yüklü programları, güncel sosyal gerçekliklerin somut bilgisine erişmede sosyal bilimlere gereksinim duymuşlardır.[16] Çünkü sosyal dünyanın daha iyi işlemesini sağlamada ne[yin]/nasıl yapılması gerektiğini önermek için sosyal dünyanın ve toplumsalın hangi tarz[lar]da işlediğini bilmek, onu kavramak ve teorikleştirmek gerekmektedir. Böylece kapitalist dünya-ekonomisinin egemen ideolojisi olması nedeniyle liberalizm, sosyal bilimlerle ilişki kurmada daha etkin olmuş, başka bir deyişle başat paradigma konumundaki liberalizm, sosyalizm/Marxizm ve özellikle muhafazakarlığa göre sosyal bilimlerin "kurumsallaşmasında"[17] daha öne çıkmıştır. Hatta "sosyal bilim[in] liberal ideolojinin eklentisi olarak doğdu[ğu]"[18] bir gerçekliktir. Bu çerçevede **Wallerstein** 19. yüzyılda şekillenen sosyal bilimi " 'normal değişimin' anlaşılması niyetiyle ve bu yoldan 'normal değişimi' etkileyebilmek için sosyal dünyanın ampirik incelenmesiydi,"[19] şeklinde tanımlamakta ve onun etkin oluşunda kurumsallaşmasının rolüne vurgu yapmaktadır.

Sosyal bilimin başlıca kurumsallaşma şekli, Fransız Devrimi'nden beri neredeyse tıkanmış olan Avrupa geleneksel üniversite yapısında oluşan farklılaşmadır. Bu dönemde yani geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyılı içeren yıllarda yaşamsal entelektüel merkezleri ve bilimsel etiği/etkinliği temsil etmeyen üniversiteler, büyük ölçüde teoloji, felsefe, hukuk ve tıp olmak üzere dört fakülteden ibaret olan geleneksel örgütlenme özelliğine sahiptiler, ayrıca sayıları da azdı. 19. yüzyıl boyunca üniversitelerde özellikle felsefe fakülteleri ve hukuk fakültelerinde yeni " kürsüler" oluşturuldu, bu kürsüler daha sonraları "bölümler" olarak adlandırılan örgütlenmelerin öncüleri durumuna getirilmişlerdir. Diğer yandan liberalizm/liberal ideoloji, toplumsal sürecin temel sorununun, faaliyetin üç alanının yani piyasa, devlet ve "kişisel" olana ilişkin alanların sınırlarının dikkatli bir şekilde belirlenmesine/incelenmesine dair argümanları içermekte ve yeni sosyal bilim disiplinlerinin şekillenimini temin etmektedir. Böylece toplumsal sürecin ve/yada etkinlik alanlarının her biri öteki ile bağlantılı üç farklı sosyal bilim disiplini [ekonomi, politika bilimi ve sosyoloji] tarafından incelemeye tabi tutulmuştur.

Bu "disiplinlerin"[20] her biri de empirik araştırmaya dayalı evrenselleştirici bilimler olarak ve kendilerine bağlı güçlü bir "uygulamalı bilim" bileşkesiyle birlikte gelişmiş, bu gelişmeye koşut olarak, önceleri daha çok "felsefi" ve yeterli ölçüde "tarihsel" olmayan tarih bilimi, her olayı kendi tekilliği bağlamında tartışan yani idiografik kimlik içeriğinde yeniden öne çıkmıştır.

Wallerstein, 19. yüzyılda geliştikleri şekliyle, söz konusu dört disiplinin yani ekonomi, politika bilimi, sosyoloji ve tarihin kurumsallaşmasına ilişkin olarak üç önemli saptama yapmaktadır:[21] a)Ekonomi, politika bilimi, sosyoloji ve tarih empirik olarak öncelikle ve yalnızca kapitalist dünya-ekonomisinin merkez ülkeleri ile ilgilenmekteydiler. b)Söz konusu disiplinlerdeki tüm akademisyenler sadece kendi toplumlarını ilgilendiren empirik malzeme üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırdılar. c)Yasa koyan/oluşturan [nomotetik] disiplin olarak ekonomi, sosyoloji ve politika biliminin nesnesinin, insan eylemlerini ve davranışlarını açıklayan "yasaların" keşfedilmesi olduğunun ileri sürülmesine karşın, onların başat çalışma şekli

esasında empirik ve somut bir temele dayanmaktaydı.

Bu nomotetik disiplinlerin Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi kaynaklı hızlı toplumsal dönüşüm ve değişimleri araştırması, devlet politikaları için işlevsel ve onları destekleyici/meşrulaştırıcı olması durumu oldukça problematiktir. Söz konusu disiplinlerden sosyolojiyi bu bağlam içinde ele aldığımızda; sosyolojinin Batı-'da bağımsız bir disiplin olarak iki büyük devrimin [Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi][22] yol açtığı toplumsal dönüşümleri[23] sorunları anlamaya ve oluşan toplumsal düzenin/sistemin çelişkili alanlarını gizlemeye/örtbas etmeye yönelik inşa edilmiş olduğu bildirilebilir.

Sosyolojiyi, onun tarihsel gelişimini ve günümüzdeki ilgi alanlarını, modern dünyayı meydana getirmiş olan değişmeler bağlamında, eş deyişle 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl Avrupasının iki büyük devriminde, aramak gerekmektedir. Sonuçta sosyolojiyi **Giddens**'ın da ileri sürdüğü gibi ;[24] Avrupa'daki Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin oluşturduğu ilk değişiklikler dizisine kendisini kaptıran öteki sosyal bilim disiplinleri gibi varlık alanına çıkmış, bu devrimlerin ortaya çıkış koşullarını ve olası sonuçlarını/yol açtıklarını anlama çabası olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin bir ürünü olarak sosyoloji, kapitalist dünya-ekonomisini yönlendiren burjuvazinin sınıfsal çıkarlarına uygun bir biçimde oluşturulmuş toplumsal düzenekleri ve yapıları meşrulaştırma, burjuva sınıfı- yönelimli toplumsal düzeni esas almakta, bu noktada sosyolojinin öncü sözcüleri, özellikle **A. Comte** sosyolojik teorisini, pozitivistik yönelimli sosyolojisini [pozitivist sosyoloji], **Marcuse**'ün de işaret ettiği üzere; "toplumsal durumbilim [statics]"[25] üzerine inşa etmektedir. Böylelikle sosyolojide, burjuva toplumu alanındaki çeşitli varoluşsal koşullar, gerçeklikler ve öğeler arasında gerçek ve sürekli bir uyum, toplumsal düzende tam bir oydaşım olduğuna dair argümanlar ileri sürülmeye başlanmıştır. **Comte**'a göre artık uyum yürürlüktedir ve yürürlükte olduğu için yapılacak tek şey, "düzeni düşünmektir, uygun bir biçimde düzeltebilmek için, ama hiçbir zaman ve hiçbir yerde onu yaratmak için değil".[26] Burada sosyolojinin yapması gereken bireyleri burjuva toplum düzenine boyun eğdirmek, onların düzene "teslim oluşlarını" hızlandırmak, "teslimiyetçiliği" öne çıkarmaktır. Sosyolojisini doğrudan doğruya/tamamen egemen sınıfın çıkarlarına yönelik teslim oluş/olma ve/yada "teslimiyet"çi söylemi egemen paradigma haline getirişi **Comte**'un yazılarında oldukça belirgindir. **Comte**, egemenlere boyun eğmenin çok "tatlı" bir şey olduğunu ve "... güçlü bir yetkeye boyun eğiş[in] en yüksek güvenlik düzeyini sağla[dığını]"[27] ileri sürmektedir.Yine sosyolojinin doğuş koşullarında metodolojisini pozitivizme dayandırması, pozitivizmle iç içeliği/yakın ilişkisi[28] ve/veya sosyolojinin en gelişmiş pozitif bilim olarak kavranılması ve metodolojisini doğa bilimlerindeki yöntem ve tekniklere, en genel anlamıyla pozitivist bilimsel araştırma mantığına göre inşa ederek, toplumda da tıpkı doğa-benzeri yasaların- tabii ki değişmez yasaların- bulunduğu ilkesini benimsemesi, aslında toplumun yapısal/kurumsal/kamusal işleyiş tarzının ve örgüsünün "değişmez"liğine gönderme yapmakta ve insanları sanki burjuvazinin sınıfsal çıkarlarına değil de toplumdaki bütün sınıfların/kesimlerin yararına var olduğu iddia edilen toplumsal düzene boyun eğdirme ve uyumlu hale getirmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Çünkü sosyoloji, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi ile büyük bir toplumsal kaos yaşayan, toplumsal uyumsuzlukları ve iç çelişkileri son çizgiye varan,[29] emek-sermaye yada emek-mülkiyetin geniş boyutlara ulaşan çekişmesiyle yüz yüze gelen[30] Batı-

'da, kitlelerin ve sınıfların kapitalist dünya-ekonomisine, kapitalistik ilişki formlarına karşıt örgütlü güç cephelerine yöneliminin karşı-ideolojisi, yani "sosyalizme karşı bir tepki olarak,"[31] "halkın kendi adına ve kendi gücüyle tarihe yön verebileceği ve bunu bilinçle yapabileceği inancı"[32] ile doğmuştur. Doğuş koşulları bağlamında "...'sosyoloji'yi modern sosyalizme karşı bir muhalefet olarak değerlendirmek, daha doğru olacaktır."[33] Böylelikle sosyoloji ortaya çıkış bağlamı ve tarihsel gelişim süreci içinde egemen sınıf ve status quo'yu eş deyişle var olan yapılanma ve odaklanımları koruyucu işlevlerle yüklü bir ideoloji, Tar'ın deyişi ile bir aygıt [sistemin parçası],[34] Bourdieu'nün vurgusuyla "devlet gerçekliğinin bir parçası olan devlet tasarımı oluşturmanın, ayrılmaz bir parçası..."[35] ile yakın-ilişkili bir disiplin olarak karşımıza çıkmakta, başat sınıf dışı kesimlere/sınıflara teslimiyet içgüdüsü utku kazandırmaktadır. Bu çerçevede sosyolojinin bir şeylere/bir işe yaramasını talep etme[36] ve özellikle "her zaman için onun [sosyolojinin] iktidara hizmet etmesi..."[37] istenmektedir.

Ortaya çıkış koşulları bağlamı ve tarihsel akışı içerisinde yalnızca sosyoloji değil öteki nomotetik sosyal bilimler de başat sınıf[lar]ın çıkarlarına uygunluk gösteren açılımlar getirmişlerdir. Genel hatlarıyla "modern dünya mitolojisinde baş oyuncu burjuvadır"[38] ve sosyal bilimlerde onun varlık-durum ve çıkar[lar]ına işlev[ler] yüklüdürler. **Wallerstein**'ın deyişiyle; "tarihsel sosyal bilimler kapitalist dünya-ekonomisinin ideolojik üstyapısının güncelleştirilmesini temsil ediyor, o tarihsel sistemi meşrulaştırmanın daha etkili bir mekanizması olacak bir üstyapı sunuyordu: dünyanın büyük nüfus kitlesinden ziyade, büyük-ölçekli sermaye birikimcilerinin oluşturduğu ince tabakanın yanısıra, ondan başlıca yararlananlar konumunda olan kendi kadroları için."[39]

19. yüzyılda hızlı toplumsal değişim ve dönüşümleri yada kaotik yapıları anlama, egemen sınıfların sınıfsal çıkarlarına uygun bir biçimde sosyal dünyanın incelenmesi eksenli sosyal bilimler [ekonomi, sosyoloji, politika bilimi ve tarih] dışında, kapitalist dünya-ekonomisinin yönlendiricileri ve sözcüleri, aynı zamanda değişmeyen toplumların/sistemlerin/geleneklerin betimlenmesi, böylelikle bu öteki dünyanın yani "değişimin normalliği"nin gerçekleşmediği toplumların nasıl uygarlaştırılabileceğinin anlaşılmasını içerecek/sağlayacak yeni sosyal bilimler, eş deyişle Batı-dışı toplumları tahakküm altına alma anlayışı bağlamında söz konusu toplumların tarihseline, yapı ve işleyişlerine ilişkin veri/bilgi edinme maksadıyla yeni sosyalbilimsel formasyon icat ettiler: Antropoloji ve Doğubilimi. **Wallerstein**'ın da ileri sürdüğü üzere; yazılı kültüre sahip olmayan ilkel toplumların incelenmesi antropolojinin konusu haline gelirken yazılı kültürü olan "donmuş-hareketsizleşmiş" halkların[40] [Çin, Hindistan ve Arap dünyası] incelenmesi ise oryantalizmin/şarkiyatçılığın [Doğubilimi] konusu haline gelmiştir.

Batı'da öteki sosyal bilimlerin özellikle de sosyolojinin yanında "ilkel denilen halkların sömürgeleştirilmiş dünyasını ele almak için, ayrı yöntemleri ve gelenekleri olan ayrı bir sosyal bilim"[41] dalı olarak antropolojinin inşa edilmesinin yada ona gereksinim duyulmasının temelinde Batı'nın Batı insanı/toplumu ile Batı-dışı insanı/toplumları ayrı kavramasının, aynı ölçülerle değerlendirmemesi realitesinin bulunduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda **Sezer**'e göre[42] tarihsel süreç içerisinde kendisini her zaman üstün sayan, dolayısıyla Batı-dışı toplumları "barbar", "ilkel", "az-gelişmiş" olarak etiketleyen Batı, Batı toplumlarını inceleyen/modernliğin bilimi olarak sosyolojiyi, Batı-dışı toplumları ve uygarlıkları inceleyen/ilkelliğin bilimi olarak da antropoloji yada etnografyayı görmekte, böylece de Batı toplumlarının

bilimi ile Batı-dışı toplumların [Doğu'nun] biliminin de birbirinden ayrı olması gerektiğini benimsemektedir.

Beri yandan Anouar **Abdel-Malek** ve daha çok **Edward W. Said**'in çalışmaları[43] ile gündeme gelen, akademik bir çalışma alanı ve bilimsel bir konu olarak kavranan oryantalizm [şarkiyatçılık/Doğubilimi],[44] "bilgi birikimi" ile "güç" arasındaki yakın ilişkiyi inceleme bağlamında[45] Batılı-olmayan uygarlıkların genel görünüm, yapı ve özelliklerine[46] ilişkin stilize ve soyut bir anlayışa karşılık gelmektedir. **Said**'e göre tarihsel kökleri dilbilimsel olan ve daha çok geç 18. yüzyılda belirginleşen "*oryantalizm*, **Disrazeli**'nin 'Büyük Asya Gizemi' olarak adlandırdığı Arap, Hint, Çin ve Japon uygarlıklarını içeren bir bilimsel çalışmadır."[47] "Avrupa'nın Doğu fikri"[48] olan oryantalizm, yalnızca bir bilim değil aynı zamanda "partizan bir ideoloji olarak da egemen kanadını temsil ettiği ve işlediği emperyal bir mücadelenin en yoğun ânında dikilmiş bir yapıdır."[49] Böylelikle oryantalizmin kapitalist dünya-ekonomisinin/kapitalizmin bir parçası, "sömürgeciliğin keşif kolu"[50] olduğunu söyleyebiliriz.

Tüm bunlarla birlikte denilebilir ki; antropoloji ve şarkiyatçılık da dahil olmak üzere öteki tüm sosyal bilimler[51] tarihsel gelişimi içerisinde kapitalist dünya-ekonomisinin ekseninde hareket etmiş, kapitalizm/burjuvazi eksenli ve "var olan dünyaların en iyisi olan Batı'yı..."[52] gören Batı/Avrupamerkezci bir yönelim taşımıştır. Sosyal bilimlerin Avrupamerkezciliğini **Wallerstein**'ın belirlemesiyle[53]; beş farklı alanda görebilmekteyiz: tarihyazımında, evrenselciliğinin dargörüşlülüğünde, [Batı] uygarlık[ı] hakkındaki argüman ve varsayımlarında, ilerleme teorisini dayatma çabalarında ve oryantalist anlayışında.Yine sosyal bilimlerin Avrupamerkezci oluşunun en somut dayanağı onun coğrafyasal/mekansal boyutunda bir bakıma yaşama-ağı ve habitatında görülebilmektedir. Nitekim sosyal bilim disiplinleri 19. yüzyılda ve hatta 1945'e kadar ağırlıklı olarak yalnızca beş ülkede:Almanya, Fransa, Büyük Britanya, İtalya ve Avrupamerkezci-yönelimli Amerika Birleşik Devletleri'nde yerleşmiş durumdaydılar. Günümüzde bile, bir etkinlik olarak sosyal bilim küresel yaygınlık kazanmasına rağmen, "dünyadaki sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu hâlâ Avrupalıdır."[54] Sosyal bilimler, Avrupa'nın sorunlarına yanıt olarak, Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada ortaya çıkmış ve söz konusu ülkelerin yani Almanya, Fransa, Büyük Britanya, İtalya ve Avrupamerkezci-yönelimli Amerika Birleşik Devletleri'nin "sosyal gerçekliğini betimleme sorumluluğunu da üstlen[mişlerdir]."[55]

Batı-merkezci olan antropoloji, sosyoloji, ekonomi, tarih ve politika bilimi gibi alt bölünmüşlü/bölümlü sosyal bilimler, pozitivist/evrenselci/nomotetik bir epistemoloji içinde egemen sınıfların üstyapısal ideolojik kaleleri olarak onların çıkarları çerçevesinde hareket eden bilgi faaliyetleri biçiminde 19. yüzyılda kurumsallaşmışlardır. "Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme, bir 'akılcı/bilimsel toplum' yaratma amaçlarıyla hareket ed[en]"[56] sosyal bilimler başlıca üç yoldan kurumsallaşmışlardır:[57] a) üniversitelerde öncelikle söz konusu sosyal bilimlerin isimlerini taşıyan bölümler yada en azından kürsüler oluşturuldu, b)sosyoloji, ekonomi gibi sosyal bilimlerin isimlerini taşıyan ulusal ve uluslararası akademik dernekler kuruldu, c)belli başlı önemli kütüphaneler kitapları, sosyal bilim disiplinlerinin isimleri etrafında düzenlenmiş sistemlere göre tasnif etmeye başlandı. **Wallerstein** sosyal bilimlerin 19. yüzyılda kurumsallaşmasının dayandığı öncülleri yedi temel noktada toplamaktadır:[58] a)Sosyal bilimler, birbirlerinden ayrı konuların entelektüel olarak uygun bir biçimde gruplandırmaları olan

bir dizi "disiplinden" meydana gelmektedirler. b)Tarih, tikelin geçmişte nasıl olduysa öyle incelenmesi ve açıklanmasına dayalı bir sosyal bilimdir. Sosyal bilim ise insansal/toplumsal davranış ve eylemin açıklandığı evrensel kurallar grubunun ortaya konulması girişimidir.c)İnsanlar, içinde insan yaşamının yaşandığı temel toplumsal çerçeveleri meydana getiren, toplumlar olarak isimlendirebileceğimiz varlıklarda organize olmuşlardır. d)Kapitalizm serbest metalar ile birlikte serbest [özgür] emeği kullanan serbest üreticiler arasındaki yarışmaya dayanan bir sistemdir. e)Geç 18. yüzyıl ve erken 19. yüzyıl, kapitalistlerin belli başlı devletlerde siyasal ve toplumsal erki [devleti] ele geçirmeleriyle karakterize olan, dünya tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. f)Genel/kaçınılmaz olarak insanlık tarihi ilerlemecidir. g)Bilim, neden her şeyin oldukları gibi olduğunu ve şeylerin nasıl oluştuklarını oldukça özlü bir şekilde dile getiren kuralların aranmasını temel almaktadır.

19.yüzyılda kurumsallaşan pozitivist/evrenselci/nomotetik sosyal bilimlerin önemli bazı epistemolojik motiflerini şöyle sıralamak olanaklıdır:[59] a)Sosyal bilimler, tarihdışı, modeller üretmişler ve bütün tarihsel ve toplumsal gerçeklik alanını inşa ettikleri modeller içine yerleştirmişlerdir. b)Sosyal bilimler, Yeniçağ'ın özne- nesne ayırımına dayalı epistemolojisi temelinde inşa edilmişlerdir. c)Sosyal bilimler, evrenselciliği esas almaktadır. Sosyal bilimlerin evrenselciliği Batı-merkezci/Avrupamerkezci bir ideolojiye hizmet etmektedir. d)Sosyal bilimlerin kurumsallaşması süreci, Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerinde egemenliğini kurduğu tarihlerde gerçekleşmiştir. e)Sosyal bilimler, evrenselci olmaları nedeniyle, yereli ve yerelin bilgisini önemsemezler. f)Pozitivizm yönelimli sosyal bilimlerin temeli/markası nesnelciliktir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin metodolojisi [pozitivist kavrayış] "değerden bağımsızlık"/"değer-özgürlüğü"/"değer –içermeme" yüklüdür. Pozitivist metodoloji yönelimli sosyal bilim kavrayışı, değer yargılarını dışlamış olan alandır. g)Sosyal bilimler ilerleme anlayışına dayalıdır.

Genel olarak diyebiliriz ki; 19. yüzyılda egemen sınıfların çıkarları doğrultusunda şekillenen/kurumsallaşan, tarihsel akışı içerisinde Batı dünya egemenliğini meşrulaştıran ve/yada kapitalist dünya-ekonomisiyle uygunluk ve koşutluk gösteren, epistemolojik motifleri evrensel, pozitivist, nomotetik ve Batı/Avrupamerkezci çerçevede inşa edilen sosyal bilim[ler]paradigması 1945'ten itibaren önemli ölçüde dönüşüme uğramıştır. Çünkü Wallerstein ve diğerlerinin bildirdiği üzere;[60] söz konusu yıldan itibaren sosyal bilimlerin yapısını derinden etkileyen üç önemli gelişme olmuştur. Birinci gelişme, II. Paylaşım Savaşı sonrası dünyanın politik yapısında meydana gelen değişmelerdi. ABD II. Paylaşım Savaşı'ndan, politik açıdan biri ABD ile SSCB arasındaki soğuk savaş denilen durum, ötekisi de, Batı/Avrupa-dışı toplumların yeniden tarih sahnesine çıkmaları olan, iki yeni jeopolitik gerçeklikle/ikili kutuplaşmayla betimlenen bir dünyada, bu dünyanın en güçlü ekonomisine sahip, yerkürenin yeni politik belirleyicisi olarak çıktı. İkinci gelişme, 1945'i takip eden yirmi beş yılda dünyada o güne kadar gerçekleşmemiş boyutta nüfusun ve üretim kapasitesinin artmasıdır. Bu olgu/durum, insan etkinliklerinin tümünün ölçek değiştirmesi anlamına gelmektedir. Üçüncü gelişme ise, ikinci gelişmeye koşut olarak üniversite sisteminin dünyanın her bölgesinde ve yerinde nicel ve coğrafi anlamda muazzam bir gelişme kaydetmesiydi ki, bu da, meslekten sosyal bilimcilerin özellikle de akademisyenlerin sayısının oldukça fazla [birkaç kat] artmasına kaynaklık etmektedir. Hiç kuşkusuz ki söz konusu değişmelerin etkisi altında sosyal bilimlerde de önemli değişmeler olmuştur. Bilindiği

üzere; 19. yüzyıl içinde sosyal bilimleri yapılandırmak için oluşturulan disiplin sistemi çerçevesinde üç değişik ayrım çizgisi belirginleşmişti: Modern/çağdaş/uygar dünya toplumlarını inceleyen sosyal bilim disiplinleri [tarih ve üç nomotetik sosyal bilim(ekonomi, sosyoloji ve politika bilimi)] ile Batı/Avrupa-dışı yani modern olmayan dünyayı araştıran sosyal bilim disiplinleri [antropolji ve oryantalizm] ayrımı; modern dünyayı inceleyen disiplinler arasında, geçmişi inceleyenlerle [tarih] günümüzü ele alanlar [nomotetik sosyal bilim] arasındaki ayrım; nomotetik sosyal bilimler arasında, piyasayı [ekonomi], devleti [politika bilimi] ve sivil toplumu [sosyoloji] inceleyenler arasındaki keskin ayrım, **Wallerstein** ve diğerlerinin ileri sürdükleri üzere;[61] 1945 sonrası yoğun bir biçimde tartışma konusu haline gelmiştir. Çünkü özellikle 1945 sonrası sosyal bilimlerde "kombinasyonları faydalı bilgi üretebilecek ama entelektüel ve örgütsel açılardan ayrı disiplinlerin bir araya gelişini öngör[en]"[62] multidisiplinarite eğilimi öne çıkmaya başlamıştır.

Sosyal bilimlerde multidisiplinarite girişimlerinin en güçlü ilk örneğine-aşağıda birazdan açıklayacağımız 1945 sonrası multidisiplinarite bağlamı/tartışmalarının dışında-1930'larda Frankfurt Okulu [Eleştiri Teori]'nda rastlamaktayız. Frankfurt Okulu'nun en önemli teorisyenlerinden **Horkheimer**'a göre, önemli/yetkin bir disiplin pozisyonundaki toplum felsefesinin asal konusu, insanlığın tüm maddi ve maddi olmayan kültürü, kısacası sosyal gerçekliğin analizidir. Söz konusu alan/disipliner zemin, bütün "gerçekliği kendi felsefî bileşeni olarak..."[63] görmektedir. Ancak, sosyal gerçeklik çok girift, kompleks-örgülü olduğu için toplum felsefesi, "bütün gerçekliği",[64] totalin bizatihi kendisini araştırıp ortaya koymada/analiz çabalarında tek başına yeterli bir disiplin/bilim değildir. Toplum felsefesi, doğa felsefesi örneğinden yola çıkarak diyalektik açıdan tek tek farklı disiplinlerle ilintili olmalı, bizatihi kendisini deneysel çalışmalar yoluyla zenginleştirmeli, çeşitlendirmeli ya da onları kendisine bilimsel dayanak yapmalı, tüm bilim dallarıyla ilintili, multidisipliner/ "disiplinlerarası bir ortak çalışma"[65] anlayışı bağlamında hareket etmelidir. Frankfurt Okulu, "toplumun eleştirel teorisi programı"[66] /"toplumun disiplinlerarası teorisi" için bir araştırma metodolojisi taslağı olarak belirginleşmiştir. Böylece Frankfurt Okulu'nda "disiplinlerarası, ortak ereklerini hiç gözden kaçırmadan enerjisini değişik ve çeşitli alanlara yöneltmesi gerek[tiği]"[67] anlayışı, üye teorisyenlerin şiarı haline gelmiştir. Dolayısıyla **Horkheimer** ile birlikte Frankfurt Okulu geleneğinde metodik/metodolojik açıdan başat olan paradigma, felsefe, sanat, bilim ve sosyal teori arasındaki ayrımlaşmanın[68] tersine, aşırı-uzmanlaşmış spesifik disiplinler, felsefe ve sosyal teori arasında yeni bir "sentezi"/ilişkiyi[69] gerekli görmektedir. **Horkheimer**, burada günümüz sosyal bilimler metodolojisinde tartışılan bir eğilimi yani farklı disiplinlerden/geleneklerden gelen düşün insanlarının [filozoflar, sosyologlar, tarihçiler, ekonomistler...] ortaklaşa çalışmalarını, farklı disiplinler arasında iletişim kurulmasını ve onların tarihsel tümlük bakımından bir değerlendirilmesini önermektedir. Bu noktada "'öz', 'biçim', 'görünüş' ve 'eğilim' gibi felsefi kategorilere iş düşmektedir. Bunları anlamsız bularak bir yana iten bilim adamı, kendi pratiğini tarihsel açıdan değerlendiremez. Bütünden kopuk, öyle duran 'olgular'la, 'gerçekler'le sınırlı kalır."[70] Böylece Frankfurt Okulu teorisyenleri, oldukça radikal olarak tarihsel ve teorik tarzda sosyal araştırma, inceleme ve teorinin rolünü tartışmayı ve farklı disiplinlerin işbirliğini öne çıkarmakta, sosyal ve beşeri bilimlerde işbölümünün çok ilerlemesi ve onların sonuçlarının çok "parçalanmış"[71] olmalarından dolayı farklı disiplinlerin yeniden bütünleştirilmesi zorunluluğuna işaret etmektedirler.

Sosyal bilimlerde multidisiplinarite eğilimlerinin Frankfurt Okulu bağlamının dışında farklı bir çerçevede yeniden inşası başlangıç itibariyle 1945 sonrası kapitalist dünya-ekonomisini/dünya egemenliğini elde eden Amerika'nın çıkarına yönelik olarak düşünülen "bölge araştırmaları"yla yoğun tartışma konusu haline getirilmiştir. Bölge araştırmalarının temel nesnesi ve konusu konumundaki bölge, kendi içinde tarih, kültür, ekonomi ve çoğu zaman dil bakımından belirli bir bütünlük arzettiği düşünülen geniş bir coğrafi alandır. Multidisiplinariter olan bölge araştırmalarının kökenindeki politik motivasyon oldukça nettir: "ABD, kazandığı dünya çapındaki yeni siyasal rol bağlamında farklı bölgelerin-özellikle bunların siyasal bakımdan etkin olmaya başlamalarından beri- güncel gerçekleri hakkında bilgiye ve uzmana ihtiyaç duymaktaydı. Bölge araştırması programları başlangıçta belirli bir bölgeyle ilgili uzman yetiştirme amacıyla tasarlandı; sonradan önce SSCB'de, ardından Batı Avrupa'da, daha sonra da dünyanın başka birçok bölgesinde [örneğin Japonya'da, Hindistan'da, Avustralya'da, çeşitli Latin Amerika ülkelerinde] geliştirilen paralel programlar da esas olarak aynı amaca yönelikti."[72]

Bölge araştırmaları Amerika'nın çıkarına ve dünya ölçeğinde hegemonyasını sürdürmeye dönük bir amaç bağlamında düşünülmüş olmasına karşın etkileri, sonuçları ve gelinen süreç açısından sosyal bilimler arasındaki kopukluk ve diyalogluksuzluğu gidermeye olumlu yönde işlevde bulunmuştur. Bölge araştırmaları, disiplinlerle olan bağlantıları bakımından, sosyal bilimlerdeki bölünmüşlüğü/aşırı uzmanlaşmayı bir kenara bırakarak, birbirinden kopuk olan sosyal bilim disiplinlerindeki bilim insanlarını tek bir yapı içinde bir araya getirmekteydi. Bu yapı içinde tarihçiler ile nomotetik sosyal bilimciler [ekonomi, sosyoloji ve politik bilimciler], antropolog ve oryantalistlerle, tarihçiler nomotetik sosyal bilimcilerle ve her biri farklı bir nomotetik sosyal bilimden gelen bilim insanları, sözgelimi sosyolog ile ekonomist, birbirleriyle/diğerleriyle yüz yüze gelmişlerdir. Bölge araştırmaları multidisiplinaritenin önemini ve/yada uygulamada sosyal bilim bilgisinin radikal kurumsal sınırlarla ve çizgilerle ayrılması olgusunun ne kadar yapay olduğunu göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Bu bağlamda idiografik tarih bilimi ile nomotetik sosyal bilimler arasındaki uçurumlar sona ermiş ve tarih[in bazı bölümleri] ve sosyal bilimler[in bazı bölümleri] arasında yakın bir işbirliği ve birbirlerine yakınlaşma süreci başlamıştır. Sosyal bilimler arasında yakınlaşım eğilimlerinde yada multidisiplinarite girişimlerinde birbirlerine en fazla yaklaşabilecek iki temel sosyal bilim, tarih ve sosyolojidir. Zaten bu çerçevede "tarih ve sosyolojinin birbirlerine iyice yaklaştığını görüyoruz."[73] Nitekim **Braudel**'in dediği gibi; "sosyoloji ve tarihin sıklıkla birleştikleri, birbirlerini tamamladıkları ve karıştıklarını inkâr etmek mümkün değildir. Bunun nedenleri basittir: bir yanda tarihin şu emperyalizmi, şu şişmesi; öte yanda da şu doğal kimlik vardır: yalnızca tarih ve sosyoloji meraklarını toplumsalın herhangi bir veçhesine doğru genişletmeye yatkın *bütünsel* bilimlerdir. Tarih geçmişin muazzam alanındaki insanın tüm bilimleri olduğu ölçüde sentezdir, orkestradır ve eğer *tüm biçimleri altında* sürenin incelenmesi ona benim düşündüğüm gibi güncelin kapılarını açıyorsa, o halde ziyafetin heryerinde mevcuttur. Ve burada her zaman kendini sosyolojinin yanında bulmaktadır, çünkü sosyoloji de doğası gereği sentezdir ve süre diyalektiği onu da geçmişe yönelmeye –istese de, istemese de- zorlamaktadır."[74] Çünkü tarih ve sosyoloji birbirlerine bağımlı olan iki temel sosyal bilimdir; bir bakıma tarihsiz bir sosyoloji olamayacağı gibi, "sosyolojisiz tarih[de] olamaz,"[75] her ikisi de "aynı ontolojik statüye sahiptirler."[76] "Sosyoloji ve tarihin aynı zihinsel macera olduklarını, aynı kumaşın tersi ve

yüzü değil de, bu kumaşın ipliklerinin tüm kalınlığı itibariyle bizzat kendi olduğunu..."[77] ileri süren **Braudel**, sosyoloji ve tarih de dahil olmak üzere tüm sosyal bilimlerin ortak bir sorunsal etrafında toplanması zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Braudel'e göre tüm sosyal bilimler "ancak böyle yaparlarsa, kendilerini bir yığın sahte problemden kurtarabilirler, faydasız bilgi yığmaktan uzaklaşabilirler."[78]

Böylece tarih ile sosyoloji yakınlaşmasının da etkisiyle tarih disiplininin komşu sosyal bilimlerden yardım alması tarihçilerin önemli bir kısmı tarafından savunulmaya başlanmıştır. Çünkü sosyal bilimlerin, tarihsel yapılar/kurumlar/düşünler/olaylar ve gerçekliklerin ardında ve altında bulunan geçmişe ait yönler ve boyutların [ekonomik gelişme ve değişme, sosyal sınıflaşma ve hareketlilik, sosyal hareketler ve protestolar gibi...] araştırılması için önerebilecekleri, tarihçilerin malik olmadığı bazı metodolojik araçları ve konseptleri bulunmaktaydı: Kalitatif ve kantitatif metotlar, sosyal sınıf, rol beklentisi yada sosyal statü ayrılıkları gibi analitik kavramlar; sosyal değişme teori ve modelleri gibi... Ayrıca "bazı tarihçiler artık evlenme kayıtları, seçim sonuçları, vergi belgeleri gibi 'kitle verileri'ni kullanma zamanının geldiğini düşünüyorlardı ve bunun için sosyal bilimlere başvurmak kaçınılmaz olmuştu."[79] Ayrıca tarihçilerin nomotetik sosyal bilimlere [ekonomi, sosyoloji ve politik bilime] yönelmelerinde söz konusu bilimlerin 1945 sonrası dönemde kısmen de olsa doğa bilimlerinin elde ettiği başarıların gölgesine sığınarak önemli atılımlar[80]/çıkışlar yapması ile büyük saygınlık kazanmasının da rolü küçümsenemeyecek düzeydedir.

İdiografik tarih bilimi ile ekonomi, sosyoloji ve politika bilimi yani nomotetik sosyal bilimler arasında 1945 sonrası yakınlaşım eğilimleri öne çıkarken aynı zamanda söz konusu üç geleneksel nomotetik sosyal bilimlerin kendi aralarındaki örtüşmenin ve yakınlaşma çabalarının doruk noktasına ulaştığına tanık olmaktayız. Burada öncülüğü sosyoloji bilimi yapmış ve bu çerçevede ekonomi ve politika bilimini içerecek bir bağlamda "politik sosyoloji" ve "ekonomik sosyoloji" sosyoloji disiplininin standart alt dalları arasına girmişlerdir. Ancak sosyolojiyi politik bilimciler izlemiş ve baskı grupları, sosyal hareketler, protesto hareketleri, cemaat örgütlenmeleri vb. konularla çalışma alanlarını genişletmişler ve hatta ekonomik süreçlerle daha yakından ilgilenmişler, bunun doğal bir sonucu olarak da "politik ekonomi"yi ön platforma taşımışlardır. Bunların yanında ekonomi bilimi daha pasif kalmasına karşın, özellikle bazı Keynesgil olmayan ekonomistler, geleneksel olarak sosyolojinin ilgi alanına giren aile yada sosyal sapma gibi konuları incelemek üzere neoklasik ekonomik analiz modellerinden yararlanmanın önemi ve gerekliliğini ön plana çıkarmaya başlamışlardır. 1945'lerden günümüze doğru gelindikçe konu ve metodolojik açıdan sosyoloji, ekonomi ve politika biliminin uygulamada giderek daha fazla örtüştüklerini görmekteyiz. Söz konusu üç nomotetik sosyal bilim disiplinleri arasındaki örtüşmenin iki önemli sonucu ortaya çıkmıştır: "Bir yandan ilgi alanı ya da verilerin ele alınış tarzı bakımından disiplinleri birbirlerinden ayıran açık seçik sınır çizgileri kaybolurken bir yandan da kabul edilebilir konuların sınırları giderek genişlediği için disiplinlerin kendi içindeki türdeşlik giderek ortadan kalktı."[81]

1945'lerden günümüze gelindikçe hem nomotetik sosyal bilimlerin kendi aralarında ve hem de nomotetik sosyal bilimler ile öteki sosyal bilim disiplinleri [tarih, antropoloji] arasında multidisiplinarite girişimlerinin öne çıkmasıyla Batı/Avrupamerkezci sosyal bilim paradigmasının mirasının ne kadar yerel görüşlü/yerellikle uygunluk taşıdığı konusu/problemi de tartışılmaktadır.

Bilindiği üzere, evrensellik iddiası ve söylemi-evrensel anlamlılık, evrensel uygulanırlılık ve evrensel geçerlilik-tüm akademik disiplinlerin ve bu arada da sosyal bilimlerin varoluş, varlık-sürdürüm ve kurumsallaşabilmelerinin gerekçelerinden birisini oluşturmaktadır. Eş deyişle sosyal bilimler, insan bilimleri ve doğa bilimleri şeklinde ayrıştırabileceğimiz akademik disiplinler ve/yada bilginin üç dalı ve her birisinin içinde yer alan "disiplinlerin hepsi, evrensellik konusundaki değişik iddialarını koruyabilmek için farklı cephelerde-entelektüel, ideolojik, siyasal- bitmeyen bir kavga vermişlerdir."[82] Ancak evrensellik iddiası ve söylemi, sosyal bilimlerin başlangıcından günümüze kadarki tarihsel seyri içerisinde sağlanamamış, evrenselci sosyal bilim paradigması bütün iddialarına karşın evrenselleşememiştir.[83] Çünkü metodolojik yönden doğa bilimlerini model olarak alan nomotetik sosyal bilimler, evrenselci biçimde vazedildiği haliyle ulaşılması oldukça güç üç beklenti yaratmıştır: a)Öngörüde bulunabilme beklentisi. Buna göre sosyal bilimlerin metodolojik bilgi gövdesi konumundaki pozitivist kavrayışta öne çıkan önemli bir yön, bilimin öngörü üzerine inşâ edilişidir.[84] Nitekim sosyal bilimler özellikle de sosyoloji için doğa bilimlerinin metodolojilerini esas alan **Comte**, "öngörü"[85]yü bilimsel aktivitenin temeline koyarak onun işlevlerine özel bir anlam atfetmektedir.[86] Kendi deyişiyle; "öngörmek üzere görmek: asıl bilimin kalıcı olan ayırt edici özelliği budur".[87] Oysa sosyal bilimler açısından akılsal ve/veya pozitivist metotla tarihin/insanlığın gelecekteki akış yönünü önceden haber vermenin [öngörüde bulunabilmenin] güçlüğüne dair tartışmaların[88] sosyal bilimler metodolojisi alanında sık sık yapılmaya başlanması, hiçbir bilimsel öngörücünün [prediktörün], pozitivist yöntemle, kendisine ait gelecekteki sonuçları önceden öngörmeyeceğinin vurgulanması sosyal bilimlerin evrenselcilik ethosunun sorgulanmasını kolaylaştırmaktadır. b)Müdahale edebilme beklentisi. Artık doğa bilimcilerin tanımladıkları doğal dünyadan farklı olarak sosyal bilimcilerin çalışma alanları araştırmacının kendisinin de araştırma nesnesine dahil olduğu bir alan olmakla kalmamakta, çünkü araştırılan kişiler [denekler] araştırmacılarla çok çeşitli diyaloglara ve polemiklere girebilmektedir.Yani doğa bilimlerinde araştırma/tartışma problemleri, inceleme konusu durumundaki nesnelerin görüşleri alınmadan çözülürken sosyal bilimcilerin incelediği insan toplulukları/halklar, görüşlerinin alınıp alınmaması hususunda genel bir eğilim olarak araştırmacılarla giderek daha fazla tartışmaktalar ve sosyal bilimciler de deneklerin bu müdahalesinden rahatsız olmaktadırlar. Sosyal bilimlerde araştırıcıya yönelik olan bu müdahale durumu giderek günümüzde "evrenselcilik iddialarının sorgulanması biçimini almıştır."[89] c) a ve b seçeneklerinin dayandırıldığı hassas ölçümler yapabilme beklentisi. Sosyal bilimlerin metodolojik yönelimi konumundaki pozitivist paradigma, araştırmacının incelediği nesneyi yada problematik durumunu/sosyali değişkenlere indirgeyip ölçmeyi temele koymaktadır. Ancak günümüz sosyal bilimler metodolojisinde tartışılan ve öne çıkan eğilim araştırmacının incelediği nesneyi, kısacası her şeyi ölçmesinin yanında onu/onları "anlama"sıdır. Bir bakıma sosyal bilimlerdeki "metodolojik kriz"in[90] pozitivizm ile yorumsamacılığın birlikte yeniden düşünülmesi, "uzlaştırılması"[91] ve özellikle yorumcu anlayışın [hermeneutiğin/yorumsamacılığın] öne çıkarılmasıyla aşılabileceği iddia edilmektedir. Ayrıca sosyal bilimlerin evrenselliği tartışmalarında nesnellik olgusu/kültü önemli ölçüde karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi; nesnellik konusu/sorusu başlangıcından bu yana, sosyal bilimlerdeki metodolojik tartışmaların odağında yer almaktadır. Nesnellik, "bilginin *a priori* olmadığı, araştırmanın bize bilmediğimiz şeyler öğretebileceği, daha önceki beklentilerimize göre bizi şa-

şırtabileceği inancına sıkı sıkıya bağlı..."[92] olan bir anlayıştır. Sosyal bilimlerde nesnelliğin geçerliliğine ve/yada sosyal bilimci veri toplarken ve onları yorumlarken kişisel yargılarından ve ideolojisinden kendisini nasıl arındırabilir? yani öznel değil, nasıl nesnel olur? anlayışına ilişkin iki temel model bulunmaktadır: a)Nomotetik sosyal bilimler öznellik tehlikesini giderebilmek için verinin "sağlamlığını"[ölçülebilirlik ve karşılaştırılabilirlik] arttırmaya önem vermişler, bu da araştırmacıyı topladığı verilerin kalitesini denetlemesinin daha kolay olduğu bugünkü zamanla ilgili veriler elde etmeye kanalize etmiştir. b)İdiografik tarihçilere göre ise "çözüm, araya giren başkalarınca [önceki araştırmacılar] kullanılmamış [çarpıtılmamış] birinci el kaynaklara ve araştırmacıların kendilerini kişisel olarak taraf hissetmediği verilere ulaşarak bulunabilirdi. Bu da onları geçmişte yaratılmış, dolayısıyla geçmişe ait veriler ile araştırmacının önyargısı gibi görülen kendi modelini dış dünyaya yansıttığı durumun tersine, bağlam zenginliğinin araştırmacıyı, tarafların dürtülerini derinliğine anlamaya davet ettiği kalitatif veriler aramaya yöneltti."[93] Ancak bu iki yaklaşımın da sosyal bilimcinin nesnel veri toplamasına ne kadar yardımcı olduğuna dair önemli kuşkular günümüzde artmakta ve özellikle araştırmacının sosyal gerçekliği algılaması ve yorumlamasında bazı önkabullerle ve önyargılarla hareket edeceği, dolayısıyla "nesnel"/"tarafsız" bilim adamının olamayacağına ilişkin anlayış[lar] daha da öne çıkmaktadır. Kuşkusuz ki; sosyal bilimlerde nesnellik eleştirisi yeni bir şey değildir. Alman Yeni Kantçı filozoflardan, özellikle **Dilthey**, **Windelband** ve **Rickert** ile tartışılmaya başlanılan sosyal bilimlerde nesnellik konusu daha sonraları bu geleneğin sürdürücüleriyle özellikle **Gadamer** ile devam etmiştir. Sözgelimi **Gadamer** nesnelliğin sosyal bilimler için geçerli olamayacağını ve hatta onun bir "kuruntu"[94] olduğunu ileri sürerken bir başka Alman ekolü olan ve daha çok "Genç Hegelcilerin çağdaşları"[95] olarak bilinen Frankfurt Okulu teorisyenleri de sosyal bilimler için nesnelliği sorunlu bir alan olarak görmektedirler. Örneğin Okulu'n ünlü teorisyenlerinden **Adorno**, aslında "nesnel"[96] doğrunun ne olduğuna karar vermenin ve nesnel olgulara ulaşabilirliğin güç olduğunu vurgulayarak "nesnellik kültü"nü yoğun bir biçimde eleştirmekte, "nesnellik" ile birlikte bilginin kişisizleştirildiğini/kimliksizleştirildiğini vurgulamaktadır. Ona göre "nesnelliği istemek uğruna bilginin kişisizleştirilmesi ideali, bilginin kurukafa'sından başka, ondan geriye hiçbir şey alıkoymaz."[97] **Adorno**, sosyal bilimlerdeki pozitivist paradigmanın "nesnellik" anlayışını eleştirerek, onun düşünce ile gerçeklik arasına koyduğu mesafeyi daralttığını vurgulamaktadır. Böylece **Adorno**, sosyal bilimlerde egemen olan "...pozitivizmin kolay nesnelciliğinden uzak durmaya çalışmaktadır."[98] Yine "günümüzün entelektüel modalarının başında gelen postmodernistler"[99] de sosyal bilimlerde nesnelliğin söz konusu edilemeyeceğini, nesnelliğin egemen güçlerin kurnaz bir aldatmacasından başka bir şey olmadığını[100] ileri sürmektedirler. Kısacası günümüzdeki sosyal bilim paradigmasının referans aldığı yeni epistemoloji nesnellik kültünü/diktumunu sorgulamakta ve nesnellik diktumunun bir "efsanenin peşinde"[101] gittiğini vurgulamaktadırlar. Bu konuda Wallerstein sosyal bilimcilerin başlangıçtan beri nesnel olmadıklarına ilişkin şu saptamayı yapmaktadır: "Sosyal bilimcilerin ilk dönemlerinde besledikleri, modern filozof-krallar olabilme umutları tamamen boşa çıktı ve sosyal bilimciler hükümet reformizminin hizmetkârları olmakla yetindiler. Açık açık yaptıklarında, uygulamalı sosyal bilim adını verdiler buna. Ama çoğunlukla da mahcup mahcup yaptılar; kendi rollerinin yalnızca araştırma yapmak olduğunu, söz konusu araştırmadan çıkıyormuş gibi görünen sonuçları çıkarmanın başkalarının, siyasilerin işi ol-

duğunu ileri sürdüler. Kısacası, araştırmacının tarafsızlığı, bilgi elmasını yemiş olmaktan kaynaklanan utançlarını gizlemek için kullandıkları bir incir yaprağı haline geldi."[102]

Tüm bunlarla birlikte denilebilir ki; doğa bilimlerini metodolojik yönden model alan sosyal bilimlerde öngörüde bulunabilme, müdahale edebilme ve ölçme yapabilme beklentilerinin istenilen düzeyde gerçekleşmemeleri nedeniyle evrensel bilgiye ulaşabilme durumu önemli ölçüde sorunsal oluşturmuş, böylelikle evrenselcilikle gerilim içerisinde yerellik/yerel görüşlülük tartışmaları da yaygınlaşmaya başlamıştır. Sosyal bilimlerin kuruluşundan beri varolan ancak son yıllarda daha da belirginleşen evrenselcilik- yerelcilik/tekilcilik gerilimini ve tartışmalarını aşmada ve "geçmişte ve bugün içinde yaşadığımız sosyal gerçekliklerin zenginliğini kavrama[da]...çoğulcu evrenselcilik"[103] anlayışı önerilmektedir. Çoğulcu evrenselcilik anlayışı, evrensel ile yerel, varolan disiplinler, farklı toplumlar ve kültürler arasında ilişkilere vurgu yapan, "çoğul olmayan hiçbir kavram olmadığı, her türlü evrenselin/tümelin kısmi olduğu ve birçok evrensel/tümel olduğu..."[104] anlayışına dayalıdır. Böylece yenilenmiş, genişlemiş ve anlamlı bir evrenselcilik, kısacası "çoğulcu bir evrenselcilik arayışındaki sosyal bilimler,"[105] bütün toplumları/toplulukları/kültürleri/halkları araştırma ve eğitim kapsamına alacak yeni bir açılım yapacak şekilde yapılanmalıdır.

Genel olarak diyebiliriz ki; 19. yüzyılda burjuvazinin sınıfsal çıkarları doğrultusunda şekillenen/kurumsallaşan, birbirlerinden kopuk sözde-uzmanlaşmış idiografik ve nomotetik sosyal bilim disiplinleri 1945'lerden itibaren "bölge araştırmaları" çerçevesinde multidisiplinariter bir eğilime bürünmüşler, söz konusu disiplinler arasındaki yapay ayrımlar giderilmiş ve bu eğilim günümüzde de artarak sürmektedir. Ayrıca sosyal bilimlerin meşruiyet zemini ve dayanağı konumundaki pozitivist/evrenselci/nomotetik ve realist epistemoloji, modernlik eleştirileriyle ve/yada postmodernite ve onunla koşutluk taşıyan küreselleşme tartışmalarıyla, yeniden sorgulanmaya açıldı. Sosyal bilimlerin meşruiyet zeminlerinin tartışılması ve sorgulanması "hem farklı sosyal bilim dalları arasındaki sınırların, hem de sosyal bilim olan ile olmayan... arasındaki duvarların delik deşik olması anlamına gel[mektedir]."[106] Bizim de sosyal bilimlerin konu ve metodolojik düzeyde aşırı bölünmüşlüklerini giderme noktasında, sosyal bilimleri yeniden düşünmemiz, sosyal bilimler arasındaki disipliner sınırların soruşturmalarını sınırlamamamız, onları yeniden yapılandırmamız, aralarındaki karşılıklı konuşmama kopukluğunu giderip disiplinlerarası yeni bir bağ örmemiz ve sosyal bilimler kollokyumu inşa etmemiz, kısacası "multidisiplinarite girişimlerine"[107] destek vermemiz gerekmektedir. Bunun için ise öncelikle tüm sosyal bilimcilere tarihle ilgilenmenin tarihçilerin, ekonomik konuları çalışmanın ekonomistlerin yada sosyoloji yapmanın sosyologların tekelinde olmadığını, söz konusu alanları incelemenin bütün sosyal bilimcilerin görevi durumunda bulunduğunu düşünmemiz gerekmektedir. Kaldı ki, sosyal bilimlerin inceleme nesnesi konumundaki sosyal gerçeklik yada toplumsala dair olanı birbirinden ayrıştırarak analiz etmek ve anlamak oldukça zordur. Sözgelimi politika biliminin araştırma konusu olan siyasal küreyi ekonomi biliminin inceleme alanı durumundaki ekonomik etkinlikler yada piyasadan ayrıştırarak çözümlemek mümkün müdür? Yine sosyoloji, ekonomi yada politika bilimi alanlarında tarihsel olmayan hiçbir makul önermede bulunmak güçtür yada üç nomotetik sosyal bilimin [politika bilimi, ekonomi ve sosyoloji] sırasıyla inceleme nesnesi durumundaki devlet, piyasa ve [sivil] toplumu birbirinden kopartarak ele almak ve değerlendir-

mek olanaklı mıdır? Tabii ki değil. Çünkü "piyasa devlet ve sivil toplum tarafından inşa edilir ve kısıtlanır. Devlet hem piyasanın hem de sivil toplumun yansımasıdır. Sivil toplum ise devlet ve piyasa tarafından tanımlanır."[108] Dolayısıyla 19. yüzyıl sosyal biliminin üç büyük ayrımının [geçmiş-dün/bugün, uygarlar/ötekiler ve devlet/piyasa/sivil toplum] üçü de günümüzde "düşünsel yol işaretleri"[109] olarak savunulması oldukça zor bir uğraştır. Hatta bu konuda Wallerstein daha da ileri giderek politika bilimi, ekonomi, sosyoloji ve antropolojinin tek bir disiplin olduğunu iddia etmekte -ve söz konusu disiplinlerin ayrılıklarını savunanlara istinaden- "bu entellektüel bataklıkta kendimize yol açmanın zamanı geldi,"[110] demektedir. Böylece sosyal bilimler alanında bilgelik tekelleri oluşturmak yada belirli üniversite diplomaları almış insanlara bilgi bölgeleri tahsis etmek Wallerstein ve diğerlerinin de belirttiği üzere;[111] pek mantıklı değildir. Bunun için sosyal bilimciler arasındaki "kolektif tartışmaları özendirmek,"[112] üniversiteleri ve öteki bilgi üretim merkezlerini "kolektif bilgiyi artırma"[113] amacına dönük olarak yeniden yapılandırmak gerekmektedir. Günümüz multidisiplinarite girişimlerinin en önemlisi hiç kuşkusuz ki Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması* alt başlıklı *Sosyal Bilimleri Açın* isimli rapordur. Bu rapor,[114] farklı kültürlere açılmayı, "kültürel araştırmaları", "karmaşık sistemlerin analizi"/"karmaşıklık çalışmaları"nı, kenarda bırakılmışları tarih yazımına geri döndürmeyi, yorumsamacılığa yeniden yönelimi ve öz itibariyle disiplinlerarası arayışları yeniden öne çıkarırken sosyal bilimlerin "öteki"lere eğilmesine ve bilginin merkezinde yer edinmesine katkıda bulunmuştur. Söz konusu rapor[115] sosyal bilimlerin giderek aşırı uzmanlaşma ve disiplinlere bölünme sürecine/eğilimine yöneldikleri disiplinlerarası diyalogun kesildiği ve hatta "akılcılık karşıtı bir postmodern kuşkuculuğun hakim olduğu bir entelektüel ortamda sağduyulu bir çıkışı ifade ediyor."[116] Sosyal bilimleri hem içsel hem de kendi aralarındaki bölünmüşlükten arındırıp, ona multidisipliner bir epistemolojik ve metodolojik kavrayış kazandırırsak, sosyal bilimciler inceledikleri görüngüleri "tümlüklerin" içine konumlandırabilirler.[117] Zaten Braudel'in argümanına göre geç 20. yüzyılda söz konusu bilimlerin genel "eğilimleri zıtlaşmaya doğru değil, birleşmeye doğrudur."[118] Sosyal bilimlerin erken 21. yüzyılda benzeri bir yönelim içinde olacağını düşünüyoruz. Her ne kadar önümüzdeki yirmi beş ila elli yılın [2000- 2025/2050] insani, sosyo-ekonomik-kültürel ve politik ilişkiler bakımından korkunç yıllar- en azından mevcut tarihsel toplumsal sistemin yani kapitalist dünya-ekonomisi düzeneğinin çözüleceği ve belirsiz bir alternatife geçileceği – olacağı ileri sürülse de, aynı zamanda söz konusu yılların bilgi dünyasında eşine rastlanmadık ölçüde heyecan verici yıllar olacağı da düşünülmektedir. Çünkü kapitalist dünya-sistemindeki kriz[ler] toplumsal düşünceyi zorlayacaktır. Yine bilim ile felsefe arasındaki kopukluğun kesin bir biçimde sona erdirilme olasılığından ve sosyal bilimi yeniden birleşmiş bir bilgi dünyasının kaçınılmaz zemini olarak görme eğilimlerinden[119] söz edilmektedir. "1990'dan 2025/2050'ye kadar olan dönemde çok büyük ihtimalle, barış, istikrar ve meşruiyet kıtlığı çekilecek..."[120] olan dünyamızda sosyal bilimlere dair Wallerstein bizim de katıldığımız üç temel argüman ileri sürmektedir:[121] Bunlar; a)Bilimin ve beşeri bilimlerin yeniden birleştirilmesi, b)Sosyal bilimlerin örgütsel olarak yeniden birleştirilmesi ve daha sonra yeniden disiplinlere/bölümlere ayrılması, c)Sosyal bilimlerin bilgi dünyası içinde merkezi bir konum edinmesidir.

KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W.; Minima Moralia-Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar, Çev. O. Koçak ve A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

AKAY, Ali; "Sosyal Bilimler ve Sanat" , Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (iç.), Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

AMİN, Samir; Avrupamerkezcilik- Bir İdeolojinin Eleştirisi, Çev. M. Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

AMİN, Samir; Kapitalizmin Hayaleti-Günümüz Entellektüel Modalarının Bir Eleştirisi, Çev. C. Algan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

ARRIGHI, G., T.K. Hopkins ve I. Wallerstein, Sistem Karşıtı Hareketler, Çev. C. Kanat ve diğerleri, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

BAŞ, İ.Melih; "Sosyal Bilimler ve Ekoloji", Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (iç.), Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

BOURDIEU, Pierre, Pratik Nedenler-Eylem Kuramı Üzerine, Çev. H.Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995.

BRAUDEL, Fernand; Tarih Üzerine Yazılar, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

CANGIZBAY, Kadir; Sosyolojiler Değil Sosyoloji, Ütopya Yayınevi, Ankara, 1996.

CANGIZBAY, Kadir; Gurvitch- Sosyoloji ve Felsefe, Ütopya Yayınevi, Ankara, 1999.

COMTE, Auguste; "Pozitif Felsefe Dersleri", Çev. Ü. Meriç, Sosyoloji Dergisi , C. XIX-XX, 1966.

ÇELEBİ, Nilgün, Bilgi ve Yöntem, Ankara, 1993.

ÇELEBİ, Nilgün, "Millienium'un Bilimleri Bağlamında Sosyoloji ve Tarih: Ne Nasıl?", Prof. Dr. Eyüp KEMERLİOĞLU'na Armağan (İç), Önder Matbaası, Sivas, 2000.

"DEFTER" ve "TOPLUM ve BİLİM" DERGİLERİ ORTAK ÇALIŞMA GRUBU, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

EAGLETON, Terry, İdeoloji, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

ERGUN, Doğan; Sosyoloji ve Tarih- Sosyolojide Yöntem Sorunu, Der Yayınları, İstanbul, 1982.

ETÖZ, Zeliha; "Sosyal Bilim ve Sosyoloji: Neden ve Nasıl", Evrensel Kültür[iç.], Sayı: 102, Haziran 2000, s. 35 .

FOUCAULT, Michel, Bilginin Arkeololjisi, Çev. V. Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.

FURET, François, Fransız Devrimini Yorumlamak, Çev. A. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.

GADAMER, Hans-Georg; "Tarih Bilinci Sorunu", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım [iç.], P Rabinow ve W. Sullivan [ed.], Çev. T. Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

GAXOTTE, Pierre, Fransız İhtilali Tarihi, Çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1969.

GELLNER, Ernest; Postmodernizm, İslam ve Us, Çev. B. Peker, Ümit Yayınları, Ankara, 1994.

GIDDENS, Anthony; "Jürgen Habermas", Çağdaş Temel Kuramlar [iç.], Q. Skinner [ed.], Çev. A. Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

GIDDENS, Anthony; Sosyoloji-Eleştirel Bir Yaklaşım, Çev. M. R. Esengün ve İ. Öğretir, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1994.

GOULDNER, Alvin; The Coming Crisis of Western Sociology, Basic Books, New York, 1970.

GÖLE, Nilüfer; "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları,

İstanbul, 1998.

GRAMSCI, Antonio; Aydınlar ve Toplum, Çev. V. Günyol ve diğerleri, Çan Yayınları, İstanbul, 1967.

GRAMSCI, Antonio; Hapishane Defterleri-Seçmeler, Çev. K. Somer, Onur Yayınları, İstanbul, 1986.

GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, Çev. Ş. Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

HABERMAS, Jürgen; "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev. G. Naliş, Postmodernizm[iç.], N. Zeka [ed.], Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990.

HABERMAS, Jürgen; 'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim, Çev. M. Tüzel, YKY, İstanbul, 1993.

HABERMAS, Jürgen; The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures, Çev. F. Lawrance, The MIT Press, Cambridge, 1995.

HABERMAS, Jürgen; Bilgi ve İnsansal İlgiler, Çev. C. A. Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1997.

HABERMAS, Jürgen; Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Çev. M. Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

HELD, David; Introduction to Critical Theory-Horkheimer to Habermas, Hutchinson μ Co Publishers Ltd., London, 1987.

HONNETH, Axel; "Critical Theory", Social Theory Today [iç.], A. Giddens ve J. Turner [ed.], Politiy Press, Cambridge, 1987.

HORTON, R. J.; "The Idea of Crisis in Modern Society", The British Journal of Sociology, Vol: XXXVIII, Sayı:4.

JAY, Martin; Diyalektik İmgelem-Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950, Çev. Ü.Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989..

KEAT, Russel ve URRY, John; Bir Bilim Olarak Sosyal Teori, Çev. N. Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

KELLNER, Douglas; Critical Theory, Marxism, and Modernity, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

KIZILÇELİK, Sezgin; Pozitivizm ve Eleştiricileri- Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine, Saray Yayınları, İzmir, 1996.

KIZILÇELİK, Sezgin; Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000.

KIZILÇELİK, Sezgin; Frankfurt Okulu, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000.

KOÇAK, Orhan; "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, Akıl Tutulması [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

KORSCH, Karl; Karl Marx-Marxist Kuram ve Sınıf Hareketi, Çev. M. Okyayuz, Doruk Yayınları, Ankara, 2000.

KÖKSAL,Duygu ; "Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat", Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (iç.), Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

LEE, Richard, "Bilgi Yapıları", Geçiş Çağı-Dünya Sisteminin Yörüngesi(1945-2025), Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, Çev. N. Ersoy ve diğerleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2000.

LEMERT, Charles; Sociology After the Crisis, Westviev Press, Colorado, 1995.

LENSKI, Gerhard ve LENSKI, Jean; Human Societies- An Introduction to Macrosociology, McGraw Hall Book Com, New York, 1970.

MARCUSE, Herbert; Us ve Devrim-Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul,1989, s.282.

MARSHALL, Gordon; Sosyoloji Sözlüğü, Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

McCARTHY, Thomas; "Introduction", Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures [iç.], Çev. F. Lawrance, The MIT Press, Cambridge, 1995.

MERİÇ YAZAN, Ümit; "Braudel'e Göre Tarih ve Sosyoloji", Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991, s.110-111.

NISBET, Robert A., The Sociological Tradition, Basic Books, New York, 1996.

ÖNCÜ, Ayşe; "Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZKAZANÇ, Alev; "Türkiye'de Sosyal Bilim Pratiği Üzerine", Evrensel Kültür[iç.], Sayı:102, Haziran 2000.

ÖZLEM, Doğan; "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

POLANYI, Karl; Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Temelleri, Çev . A. Buğra, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

POPPER, Karl; Tarihselciliğin Sefaleti, Çev. S. Orman, İnsan Yayınları, İstanbul,1985.

PORTELLI, Hugues; Gramsci ve Tarihsel Blok, Çev. K. Somer, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

RAGIN, Charles ve CHIROT, Daniel; "Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji", Tarihsel Sosyoloji- Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler (iç.), T. Skocpol (Ed.), Çev. A. Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

REIJEN, Willem van; Adorno-Bir Giriş, Çev. M. Cemal, Belge Yayınları, İstanbul, 1999.

SAİD, Edward W.; Entelektüel-Sürgün, Marjinal, Yabancı, Çev. T. Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,1995.

SAİD, Edward W.; Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışı, Çev. B. Ünler, Metis Yayınları, İstanbul,1999

SAİD, Edward W.; Kültür ve Emperyalizm, Çev. N. Alpay, Hil Yayınları, İstanbul,1999.

SAİD, Edward W.; Haberlerin Işığında İslam, Çev. A. Alatlı, Babil Yayınları, İstanbul, 2000.

SAİD, Edward W.; Kış Ruhu-Edward W. Said'den Seçme Yazılar, Haz. ve Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

SAİD, Edward W.; Oryantalizm Eleştirileri, Çev.İ. Özkan ve diğerleri , İlkbahar Yayınevi, İstanbul, 2000.

SEZER, Baykan; Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İ. Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1981.

SEZER, Baykan; Sosyolojinin Ana Başlıkları, İ. Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1985.

SEZER, Baykan; Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı, İ. Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1990.

SEZER, Baykan; Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993.

SLATER, Phil; Frankfurt Okulu-Kökeni ve Önemi, Çev. A. Özden, B/F/S Yayınları, İstanbul, 1989.

SMITH, Dennis; "Olguların ve Değerlerin Keşfi: Barrington Moore'un Tarihsel Sosyolojisi", Tarihsel Sosyoloji- Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler, T. Skocpol (Ed.), Çev. A.Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

SOREL, A; Avrupa ve Fransız İhtilali, Çev. N.S. Örik, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1949.

SOYKAN, Ö. Naci; Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk, Ara Yayınları, İstanbul, 1991.

STIRK, Peter M. R.; Critical Theory, Politics and Society-An Introduction, Pinter, London, 2000.

TAR, Zoltan ; The Frankfurt School-The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, John Wiley, New York, 1977.

TEYMÜR, Necdet; "Disiplinlerin Aralığında(ki) Mekan", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel; "Geçiş Olarak Bunalım", I. Wallerstein ve diğerleri, Genel Bunalımın Dinamikleri (iç.), Çev. F. Akar, Belge Yayınları, İstanbul,1984.

WALLERSTEIN, Immanuel; Tarihsel Kapitalizm, Çev.N. Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel; "11. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Kavram Olarak Burjuva(zi)", I.Wallerstein ve E. Balibar, Irk Ulus Sınıf-Belirsiz Kimlikler[iç.], Çev. N. Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel; Jeokültür ve Jeopolitik- Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler, Çev. M. Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel; Liberalizmden Sonra, Çev. E. Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel; Sosyal Bilimleri Düşünmemek-19.Yüzyıl Paradigmasının Sınırları, Çev. T.Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel; Bildiğimiz Dünyanın Sonu-Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

WALLERSTEIN, Immanuel; "Küresel Resim:1945-1990", Geçiş Çağı-Dünya Sisteminin Yörüngesi (1945-2025), Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, Çev. N. Ersoy ve diğerleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2000.

DİPNOTLAR

1. WALLERSTEIN, Immanuel; Sosyal Bilimleri Düşünmemek-19.Yüzyıl Paradigmasının Sınırları, Çev. T. Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999, s. 306.

2. Bkz.CANGIZBAY, Kadir; Sosyolojiler Değil Sosyoloji, Ütopya Yayınevi, Ankara, 1996.

3. Bkz. CANGIZBAY, Kadir; Gurvitch- Sosyoloji ve Felsefe, Ütopya Yayınevi, Ankara, 1999, s.7. Keza aynı vurgu için bkz. CANGIZBAY, Sosyolojiler Değil Sosyoloji, s.7.

4. Modernliğin kökenine yada onun dönemselleştirilmesine dair önemli tartışmalar entelektüel kürede süregiden/sürekli var olan bir boyuttadır. Bir kısım düşün adamı modernliğin başlangıç dönemi olarak Amerika'nın bulunuşu, Rönesans ve Reform Hareketleri'ni gösterirken, bazıları modernliğin İtalya'da inşa edildiğini vurgulamaktadırlar. Bunların yanında modernliğin 16. ve 17. yüzyıllarda oluşmaya başladığını ileri sürenler ile modernliğin burjuvazinin ortaya çıkışıyla belirgin bir görünüm kazandığını iddia edenler de bulunmaktadır. Ayrıca bir grup düşün adamı ise, teknik ve sanayi alanında bir devrimin gerçekleşmediği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefesel devrimlerinin modernliğin şekilleniminde önemli ölçüde yer tuttuğunu söylemektedirler. Habermas'ın saptamasına göre "Hegel modernite konseptini tarihsel bağlamı içinde ilk kez yeni bir devre ait bir konsept olarak kullanmıştır: 'yeni çağ' 'modern çağ'dır" [HABERMAS, Jürgen; The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures, Çev. F. Lawrance, The MIT Press, Cambridge, 1995, s. 5.] Hegel'den günümüze modernlik, feodalizm ve Rönesans kaynaklı "Yeni Çağ" olarak ele alınmakta; bu "Yeni Çağ" ise çoğunlukla Rönesans ve Reformasyonu önceki dönemlerden ayırmak için kullanılmaktadır. Kısacası Amerika'nın keşfi, Rönesans, Reform ve kapitalizmin başlangıcı sık sık modernliğin kökenlerinin işaretleri olarak ele alınmaktadır. Bundan dolayı modernlik tarihin yeni bir dönemi olarak nitelendirilir; statik bir geçmişe ve geleneğe karşı çıkar, "yenileşme" [innovation] ve "çağdaşlaşma" [secularization]'nın yükselişi süreci olarak yorumlanır, "modern zamanlar" ve "Yeni Çağ" olarak isimlendirilir. Bkz.KIZILÇELİK, Sezgin; Frankfurt Okulu, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000,s.165-166.

5. WALLERSTEIN, Immanuel; Bildiğimiz Dünyanın Sonu-Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s.184.

6. GÖLE, Nilüfer; "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998,s.310.

7. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.239.

8. WALLERSTEIN, Immanuel; Jeokültür ve Jeopolitik- Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler, Çev. M. Özel,İz Yayıncılık, İstanbul, 1993 s.156.

9. LEE, Richard, "Bilgi Yapıları", Geçiş Çağı-Dünya Sisteminin Yörüngesi(1945-2025), Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, Çev. N.Ersoy ve diğerleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2000, s. 227.

10. Polanyi'ye göre siyasal ve ekonomik kaynaklarıyla büyük dönüşümlere kaynaklık eden 19. yüzyıl uygarlığı aslında dört kurum üzerinde duruyordu: a)Bir yüzyıl boyunca büyük devletler arasında uzun ve yıpratıcı bir savaş çıkmasını engelleyen güç dengesi sistemi, b)Dünya ekonomisinin eşi görülmemiş bir şekilde organize olmasını sağlayan uluslararası altın standardı, c)Görülmemiş maddi refaha vesile olan kendi kurallarına göre işleyen piyasa düzeneği, d)Liberal devlet gerçeği. Bkz. POLANYI, Karl; Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Temelleri, Çev . A. Buğra, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 29.

11. 19. yüzyılda üç büyük siyasal ideoloji-muhafazakarlık, liberalizm ve sosyalizm/Marxizm- ortaya çıkmıştır. Eş deyişle kapitalist/modern dünya-sistemi muhafazakarlık, liberalizm ve sosyalizm biçimlerinde üç büyük politik ideoloji üretmiştir. Bunlar arasında muhafazakarlık kurumsal olarak ortaya çıkan ilk ideolojidir. Bu da elbette rastlantısal değildir. Çünkü ortaya çıkan değişimin temposunu azaltmak, mümkün olan en yavaş değişim ritmini sağlamak ve/yada modernliğin gelişine bir tepki olarak ve bu anlamda da "gerici" bir şekilde hareket etmek için E. Burke, Bonald ve J. de Maistre gibi kişiler entelektüel bir argümanın yani muhafazakarlığın öne çıkması çabasında olmuşlardır. Böylece onlar önceliği daha çok reformcular ve devrimcilerin argüman ve söylemlerine karşı duracak aile,

cemaat, kilise ve monarşi gibi yapıların korunması ve muhafazakar ideolojinin merkezi motifi/söylemi olan "gelenek"lere vermektedirler.Normal değişimin doğal ideolojisi olan yada kendisini muhafazakarlığın muhalifi olarak tanımlayan liberalizm ise bilinçli bir şekilde normal değişime yardımcı olacak, onu kanalize edecek ve kolaylaştıracak yasal reformların devlet tarafından yapılmasını öngören/varsayan bir söylemi temel almaktadır. 19. yüzyıl dünyasının üçüncü ideolojisi olarak beliren sosyalizm/Marxizm , genel hatlarıyla, liberal ideolojinin temel öncülünü[ilerleme teorisini]kabul eden ve bu öncüle iki temel tanımlama ekleyen bir anlayıştır. Bu noktada Marxizmde ilerleme sürekli bir şekilde gerçekleşen bir şey olarak değil, kesintili yani devrimle gerçekleşen bir şey ve mükemmel topluma doğru gidişatında dünya nihai aşamaya değil, ondan bir önceki aşamaya ulaşmış olarak kavranmıştır. Sosyalizm/Marxizmin özü, tarihin akışını hızlandırmaktır, bu yüzden de "reform" sözcüğünden çok "devrim" sözcüğü sosyalistlere/Marxistlere hitap etmiştir. Kısacası modernliğe ve gerçekleşen değişimin "normalleşmesi"ne yönelik birbirlerinden çok farklı üç ideoloji/ tavır gelişti. Tehlikeyi olanaklı olduğu ölçüde sınırlandırmak; akılcı biçimde insanoğlunun mutluluğunu gerçekleştirmek; toplumun ilerlemesine direnen [karşı-devrimci] güç odaklarına/sınıf[lar]a karşı yoğun savaşım suretiyle gidişi hızlandırmak. Nitekim muhafazakarlık, liberalizm ve sosyalizm/Marxizm terimlerinin bu üç tavrı/ideolojiyi vurgulamak üzere kullanılmaya ve etkin olmaya başlaması 19. yüzyılın ilk yarısında [1815-1848] gerçekleşmiştir. Ancak gelinen süreçte sosyalizm ve muhafazakarlık [sol ve sağ] liberalizme yakınlaşmıştır. Bkz. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.27-29, WALLERSTEIN, Immanuel; Liberalizmden Sonra, Çev. E. Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.75-80, EAGLETON, Terry, İdeoloji, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, LEE, "Bilgi Yapıları," s.258.

12. 19. yüzyılda kapitalist dünya-ekonomisine [kapitalist sisteme] başkaldırılar ve muhalefet hareketleri, "sistem-karşıtı hareketlere" dönüşmüşlerdir [Bkz WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.34] ve dünya ölçeğinde sistem-karşıtı hareketler için giderek genişleyen bir toplumsal taban oluşmaya başlamıştır [Bkz WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.46]. Yine G.Arrighi, T.K. Hopkins ve I. Wallerstein, Sistem Karşıtı Hareketler [Çev. C. Kanat ve diğerleri, Metis Yayınları, İstanbul, 1995]'de 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkan sistem-karşıtı hareketlerin iki çeşit olduğunu bunların ise "toplumsal hareketler" ve "ulusal hareketler" biçiminde somutlaştığını bildirmektedirler [s.35]. Eş deyişle sistem-karşıtı hareketler, " işçi sınıflarının toplumsal hareketleri ve yoksun bırakılmış halkların ulusal hareketleri"dir [WALLERSTEIN, Immanuel; "Geçiş Olarak Bunalım", I. Wallerstein ve diğerleri, Genel Bunalımın Dinamikleri(iç.), Çev. F. Akar, Belge Yayınları, İstanbul,1984, s.37]. Wallerstein'a göre sistem-karşıtı olan bu iki hareket evrensel bir dille konuşmakta yani Fransız Devrimi'nin diliyle: " özgürlük, eşitlik ve kardeşlik"[kardeşlik değil aslında erkek kardeşlik(biraderlik), Wallerstein burada Fransız Devrimi'nin söylemlerinin çelişkilerine dikkat çekmektedir: Eşitlik olmadan özgürlüğün olamayacağını, özgürlük olmadan da eşitliğin söz konusu edilemeyeceğini dolayısıyla özgürlük-eşitliğin tek bir kavram olduğunu, aynı zamanda kardeşliğin cinsiyetçi bir kavram durumunda bulunduğunu onun yerine "yoldaşlığın" kullanılmasını önermektedir. Bkz. WALLERSTEIN, Jeokültür ve Jeopolitik, s.111-112.] konuşmakta, geçmişe karşı geleceği, eskiye karşı yeniyi yüceltmekte, Aydınlanma'nın ideolojisine[ilerleme düşününe] bürünmekte ve devlet iktidarını ele geçirmeyi amaçlamaktadırlar [Bkz.WALLERSTEIN, Immanuel; Tarihsel Kapitalizm, Çev.N. Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s.57-58, WALLERSTEIN, Jeokültür ve Jeopolitik, s.60, 150, ARRIGHI ve diğerleri, Sistem Karşıtı Hareketler , s. 36]. Bu benzerliklerine karşın sistem-karşıtı olan toplumsal hareketler ile ulusal hareketler oldukça farklı düşün, yapı ve özneleri temel almaktadırlar. Sözgelimi toplumsal hareketler/işçi-sosyalist hareketler ezilen sınıf proletarya ile ezen sınıf burjuvazi arasındaki antogonistik ilişkiler ve çatışmalar üzerine yoğunlaşıp baskıyı burjuvazinin proletarya üzerindeki baskısı olarak tanımlarken, "hakların" temelde eşitliksizci, ezici ve adaletsiz bir şekilde dağıtıldığı noktasında ısrarcı olan ulusal hareketler ise baskıyı, bir etnik-ulusal grubun bir diğeri üzerindeki baskısı olarak tanımlamaktadır [Bkz.WALLERSTEIN, Tarihsel Kapitalizm, s.57-58, ARRIGHI ve diğerleri, Sistem Karşıtı Hareketler , s.35- 36]. Ancak kapitalist dünya- ekonomisinin kurumsal yapılarının[devletler, sınıflar, halklar, hanehalkları, hareketler, vb.] işleyişleri ve/yada işlevleri sistematik olarak söz konusu sistem-karşıtı hareketlerin hızlarını, ivmelerini azaltmakta ve onların etkilerini çarpıtmaktadır [Bkz WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.43-57].

13. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.27.

14. A.g.e.

15. "Organik aydınlar" kavramı/düşünü Neo-Marxist sosyoloji geleneği içinde önemli bir yere sahip olan Antonio Gramsci'ye aittir. Gramsci'ye göre "her üretim biçimine bir temel sınıf ve dolayısıyla bir aydın tipi karşılık düşer" [PORTELLI, Hugues; Gramsci ve Tarihsel Blok, Çev. K. Somer, Savaş Yayınları, Ankara, 1982, s.106]. Toplumda iki tip aydın vardır: geleneksel aydınlar ve organik aydınlar. Onun düşün yönelimine göre toplumda asıl işlev ve etkin olan organik aydınlardır. Organik aydınlar, bağlı oldukları egemen sınıfların sınıfsal çıkarları doğrultusunda düşünce üreten, egemen sınıfların istemlerini meşrulaştıran, dominant sınıfları en iyi temsil eden "elçilerdir" [GRAMSCI, Antonio; Aydınlar ve Toplum, Çev. V. Günyol ve diğerleri, Çan Yayınları, İstanbul, 1967, s.28-29]. Aydınlar "egemen grubun toplumsal hegemonya ile siyasal hükümete ilişkin ast işlevleri uygulama "memur"larıdırlar" [GRAMSCI, Antonio; Hapishane Defterleri-Seçmeler, Çev. K. Somer, Onur Yayınları, İstanbul, 1986, s.318].

16. Wallerstein'ın da bildirdiği üzere; bilime olan inanç sadece epistemolojik bir sorun olmanın ötesinde politik bir olgudur. Bu bağlamda 19. yüzyılın önde gelen anti-liberal ideologlarından biri konumundaki " Marx'ın bile kendi programının erdemini "bilimsel sosyalizmi" kurmasına bağlaması rastlantı değildir." WALLERSTEIN, Immanuel; "Küresel Resim:1945-1990", Geçiş Çağı-Dünya Sisteminin Yörüngesi(1945-2025), Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, Çev. N. Ersoy ve diğerleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2000, s.281.

17. Batı'da devlet yapılarının, özellikle mutlakiyetçi devletlerin doğuşu, N. Machiavelli'den Bodin ve Spinoza'ya, T. More'dan T. Hobbes ve J. Locke'a, Montesquieu'dan J.J. Rousseau'ya kadar politik felsefenin özel bir gelişimine, yine 18. yüzyıl politik felsefede olduğu kadar zengin bir ekonomi felsefesi çalışmasının doğuşuna yani D. Hume, A. Smith, Malthus, Fizyokratlar, D.Ricardo, J. S. Mill ve K. Marx'ın düşüncelerinin şekillenimine kaynaklık etmiştir. Ancak bunlardan hiç birisi sosyal bilimin kurumsallaşmasını temsil edememişlerdir. Bkz. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek, s.30.

18. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.171.

19. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.31.

20. Disiplin burada "kendine ait bir alanı, uygun yöntemleri ve sonuç olarak sınırları olan bir mahut çalışma alanı üzerinde hak iddia etme tarzı" olarak ele alınmaktadır [WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s238]. Disiplinler, sınırlı bir bağlamda da olsa "bilgileri *üreten* ve *geliştiren*,...oluşumlardır" [TEYMÜR, Necdet; "Disiplinlerin Aralığında(ki) Mekan", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998,s. 270] yada Foucault'nun deyişi ile disiplinler, " örgütlenmelerini bilimsel modellerden alan, tutarlılığa ve kanıtlanmışlığa yönelen, bilimler gibi kabul edilmiş, kurumsallaşmış, yayılmış ve bazen öğretilmiş olan ifadelerden oluşan bütünlere...." denmektedir [FOUCAULT, Michel, Bilginin Arkeololjisi, Çev. V. Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 227.]

21. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek. , s.32-33.

22. Bkz. GIDDENS, Anthony; Sosyoloji-Eleştirel Bir Yaklaşım, Çev. M. R. Esengün ve İ. Öğretir, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.14-34, NISBET, Robert A., The Sociological Tradition, Basic Books, New York, 1996, s.1-10.

23. Sanayi Devrimi ile birlikte toplumsal yapıda ve yaşamda meydana gelen dönüşümler, kısacası şunlardır: 1)Dünya nüfusu artış göstermiştir. 2)Nüfus kırsal kesimden kentsel kesimlere doğru yönelime geçmiştir. 3)Bireylerin yaşam beklentileri artmıştır. 4)İnsan ilişkilerinin niteliği tamamen değişmiştir. İnsan ilişkilerinin niteliğindeki değişim birincil grup ilişkilerinden ikincil grup ilişkilerine doğru olmuştur. 5)Toplumsal yapıdaki değişimle beraber işbölümü oldukça karmaşıklaşmıştır. 6)Kalıtımsal monarşik hükümetler yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. 7)Hükümetlerin fonksiyonları genişlemeye başlamıştır. 8)Yeni ideolojiler [sosyalizm ve kapitalizm gibi] yayılma olanağı bulmuştur. 9)Özgür halk eğitim sistemleri kurulmuştur. 10)Meta ve hizmetlerin tüketimi yaygınlaşmıştır. 11)Teknoloji adeta insanların bir yaşam biçimi olmuştur. 12) Nitelikli işgücü için geniş istihdam olanakları yaratılmıştır. 13) Toplumda ve ekonomide kadının rolü tamamen değişmiştir. Kadın ev işinden çıkarak toplumsal yaşama ve ekonomik aktivitelere katılmaya başlamıştır. 14) Aynı zamanda toplumsal yapıda gençliğin rolü

değişmiş, gençlik grupları ve gençlik kültürleri yaygınlaşmaya başlamıştır. 15) Dünya bazında iletişim ve ulaşım olanakları gelişerek toplumlar arasındaki farklılıklar kaybolmaya yüz tutmuş ve dünyadaki toplumlar birbirlerine benzemeye başlamışlardır. 16) Müzik, dil, teknoloji vb. alanlarda bir global kültür ortaya çıkmaya başlamıştır. Bkz, LENSKI, Gerhard ve LENSKI, Jean; Human Societies-An Introduction to Macrosociology, McGraw Hall Book Com, New York, 1970, s.264 -265 vd. Beri yandan Fransız Devrimi ile birlikte dinsel erk toplumsal/kamusal alandan uzaklaştırılmış, dinsel-yönelimli rejimler [saltanat rejimi/aristokrasi/otokrasi ve onlara dair yapılanmalar] sona erdirilmiş, toplumsal yapı ve yaşam alanları laiklik/laikleşme/laikleştirme ekseninde yeniden organize edilmiş, ulusalcılık hareketleri, ulus-devlet ve ulusun egemenliği/ulusal bağımsızlık, demokratik politikanın doğuşu, demokratik toplumsallaşma ve iktidarı kamuoyunun kurması öne çıkmış, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve insan hakları anlayış ve söylemleri oldukça önemsenir hale gelmiş/benimsenmiştir. Bkz. SOREL, A; Avrupa ve Fransız İhtilali, Çev. N.S. Örik, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1949, GAXOTTE, Pierre, Fransız İhtilali Tarihi, Çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1969, FURET, François, Fransız Devrimini Yorumlamak, Çev. A. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.

24. GIDDENS, Sosyoloji , s. 18.

25. MARCUSE, Herbert; Us ve Devrim-Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul,1989, s.282.

26. COMTE, Auguste; Cours de Philosophie Positive, Cilt: IV, s.232'den aktaran MARCUSE, Us ve Devrim, s.283.

27. MARCUSE, Us ve Devrim, s.283.

28. Günümüzün üretken sosyologlarından biri olan A. Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiricileri" [Sosyolojik Çözümlenmenin Tarihi (iç), Çev. L. Köker, T. Bottomore ve R. Nisbet (ed), V Yayınları, Ankara, 1990]adlı yazısında [ki bu yazı "Comte, Popper ve Pozitivizm", adı altında A. Giddens, Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori (iç.), Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s.145-206'de de bulunmaktadır]; "hem 'pozitivizm' ve hem de 'sosyoloji' terimlerini Comte'a borçluyuz; onun yapıtlarında, sosyolojinin ortaya çıkışı pozitivizmin insan düşüncesindeki nihai zaferinin işareti olarak görüldüğünden, ikisi çok yakın ilişkilidir" [s. 251-252] demektedir.

29. SEZER, Baykan; Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993, s.28.

30. SEZER, Baykan; Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı, İ. Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1990, s.34.

31. SEZER, Baykan; Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İ. Ü. Edb. FakültesiYayınları, İstanbul, 1981, s.14.

32. SEZER, Baykan; Sosyolojinin Ana Başlıkları, İ. Ü. Edb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1985, s.21.

33. KORSCH, Karl; Karl Marx-Marxist Kuram ve Sınıf Hareketi, Çev. M. Okyayuz, Doruk Yayınları, Ankara, 2000, s.30.

34. TAR, Zoltan ; The Frankfurt School-The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, John Wiley, New York, 1977, s. X.

35. BOURDIEU, Pierre, Pratik Nedenler-Eylem Kuramı Üzerine, Çev. H.Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995, s.105.

36. ETÖZ, Zeliha; "Sosyal Bilim ve Sosyoloji: Neden ve Nasıl", Evrensel Kültür[iç.], Sayı: 102, Haziran 2000, s. 35 .

37. BOURDIEU, Pierre, Toplumbilimsel Sorunlar, Çev. I. Ergüden, Kesit Yayınları, İstanbul, 1996, s.27'den aktaran ETÖZ, "Sosyal Bilim ve Sosyoloji: Neden ve Nasıl", s. 35 .

38. WALLERSTEIN, Immanuel; "11. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Kavram Olarak Burjuva(zi)", I.Wallerstein ve E. Balibar, Irk Ulus Sınıf-Belirsiz Kimlikler[iç.], Çev. N. Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s.169.

39. WALLERSTEIN, Jeokültür ve Jeopolitik ,s.158-159.

40. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek, s.33. Wallerstein Sosyal Bilimleri Dü-

şünmemek'te; "uygar dünyanın krallığının ötesinde yer alan-uzak ve iletişim kurulması güç-halklar olduğu için, bu halkların incelenmesi özel kuralları ve özel eğitimi içerdi ve biraz polemiksel bir isim olan antropoloji ismi..." ortaya çıktı [s. 335-336] demektedir.

41. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.226. Nitekim ilk antropologlardan bazıları, tıpkı ilk tarihçilerin evrensel tarihle ilgilenmeleri gibi, insanlığın evrensel doğal tarihine yönelseler de, dış dünyadan gelen baskılar onları belirli halkların etnografı olmaya sevk etmiş ve çoğu, araştırma yapmak için, kendi ülkelerinin iç ve dış sömürgelerinde yaşayan halklardan birini seçmiştir. Bkz. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, Çev. Ş. Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.27.

42. Bkz. KIZILÇELİK, Sezgin, Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000, s.77-83.

43. Bkz. SAİD, Edward W.; Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışı, Çev. B. Ünler, Metis Yayınları, İstanbul, 1999 [bu kitabın iki çevirisi daha bulunmaktadır: SAİD, Edward W.; Oryantalizm, Çev. S. Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, SAİD, Edward W.; Oryantalizm, Çev.N. Uzel, İrfan Yayınları, İstanbul, 1998], SAİD, Edward W.; Entelektüel-Sürgün, Marjinal, Yabancı, Çev. T. Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, SAİD, Edward W.; Haberlerin Işığında İslam, Çev. A. Alatlı, Babil Yayınları, İstanbul, 2000, SAİD, Edward W.; Kültür ve Emperyalizm, Çev. N. Alpay, Hil Yayınları, İstanbul, 1999, SAİD, Edward W.;Kış Ruhu-Edward W. Said'den Seçme Yazılar, Haz. ve Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, SAİD, Edward W.; Oryantalizm Eleştirileri, Çev.İ. Özkan ve diğerleri , İlkbahar Yayınevi, İstanbul, 2000.

44. SAİD, Şarkiyatçılık,1999, s.59 ve SAİD, Oryantalizm, s.79.

45. SAİD, Haberlerin Işığında İslam, s.51.

46. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.191.

47. SAİD, Oryantalizm Eleştirileri , s.121.

48. SAİD, Oryantalizm, s.31.

49. SAİD, Kış Ruhu, s. 49-50.

50. Bkz. SAİD, Oryantalizm.

51. Sosyal bilimlerin hiçbir zaman asli öğesi olamayan üç alan daha söz konusudur: Coğrafya, psikoloji ve hukuk. Coğrafya, tarih gibi insanların çok önceden yani 19. yüzyıl öncesinden beri yapageldikleri bir uygulamaydı. 19. yüzyılın sonunda ise coğrafya Alman üniversitelerinde kendini bir disiplin olarak yenileme yoluna girmiştir. Ancak coğrafyanın sorunları sosyal bilimlerinki ile benzerlik göstermekle birlikte o kategorileştirmeye karşı koymuştur. Coğrafya, 1945 öncesi dönemde, konusu ve amacı bakımından bilinçli olarak dünya ölçeğinde/çapında bir uygulama peşinde olan tek disiplin konumundaydı. Ancak 19. yüzyıl sonunda sosyal gerçeklik incelemeleri giderek aralarında açık bir işbölümü olan ayrı disiplinler içinde yapılmaya başladığı yıllarda, genellemeci/sentezci/analitik yönelimler taşımayan coğrafya sosyal bilimlerdeki metodolojik gelişmelerin gerisine düşmüştür. Bu durumun doğal bir sonucu olarak coğrafya, sosyal bilimlerde mekân ve yer konularının ihmal edilmesinin de etkisiyle nicelik ve saygınlık yönünden tek işlevi tarihe destek vermek olan önemsiz bir akraba konumundan kurtulamamıştır. Psikoloji ise yeni bir bilimsel biçim kazanmak üzere felsefeden ayrılmış olmasına karşın uygulamada sosyal alandan daha çok tıbbi alanda yer aldığı benimsendiğinden, meşruluğu doğa bilimlerine olan yakınlığına bağlıydı. Ayrıca Comte'un varsayımını ["İnsan zekâsı bir aracı olmadan, bütün olayları gözleyebilir; gözleyemeyeceği tek olay vardır: kendisi" (COMTE, Auguste; "Pozitif Felsefe Dersleri", Çev. U. Meriç, Sosyoloji Dergisi , C. XIX-XX, 1966, s.229)/ "göz kendine bakamaz"] benimseyen pozitivistler psikolojiyi bu yöne doğru itmişlerdir. Çoğu psikologun gözünde bilimsel yönden meşru sayılabilecek tek psikoloji, fizyolojik hatta kimyasal psikolojiydi. Böylece bu psikologlar "sosyal bilim"in ötesine geçip "biyolojik" bir bilim olmayı amaçlamışlardır, dolayısıyla çoğu üniversitede psikoloji sosyal bilimler içerisinde değil, doğa bilimleri bölümlerinde yer almıştır. Yine psikoloji içerisinde ağırlığı toplum içinde bireyi çözümlemeye veren sosyal psikoloji disiplini kurumsal özerkliğini tam olarak kazanmayı başaramadığı için sosyal bilim kampında kalamamıştır. Üçüncü disiplin olan hukuk ise hiçbir zaman tam anlamıyla bir sosyal bilim

olamamıştır. Bunun temel nedeni sosyal bilimin oluşumundan önce de üniversitede hukuk fakültesinin var olması ve ders programının fakültenin birinci işlevi olan hukukçuları yetiştirme amacına yönelik olmasıdır. Bununla birlikte nomotetik sosyal bilimciler içtihada kuşku ile bakmaktaydılar. Bkz. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s.30-33.

52. AMİN, Samir; Avrupamerkezcilik- Bir İdeolojinin Eleştirisi, Çev. M. Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 25.

53. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.184-201.

54. A.g.e. , s.184.

55. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s.26.

56. ÖZLEM, Doğan; "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.58.

57. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek, s.306.

58. A.g.e. , s.307,332-356.

59. Bkz.ÖZLEM, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler," s.60-61, GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s. 33, HABERMAS, Jürgen; Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Çev. M. Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, s.47,84-92, HABERMAS, 'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim, Çev. M. Tüzel, YKY, İstanbul, 1993, s..97, HABERMAS, Bilgi ve İnsansal İlgiler, Çev. C. A. Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1997, s.368, MARCUSE, Us ve Devrim, s.286.

60. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s. 37.

61. A.g.e., s.39-40.

62. ÇELEBİ, Nilgün; "Millienium'un Bilimleri Bağlamında Sosyoloji ve Tarih: Ne Nasıl?", Prof. Dr. Eyüp KEMERLİOĞLU'na Armağan (İç), Önder Matbaası, Sivas, 2000, s.87.

63. SLATER, Phil; Frankfurt Okulu-Kökeni ve Önemi, Çev. A. Özden, B/F/S Yayınları, İstanbul, 1989, s.29.

64. Kaldı ki Adorno da pozitif bilimlerin "gerçeği", tutarlı tümlüğü, totali temsil edemediğinden söz etmektedir: "Bireysel [tek tek] bilimler hep sadece kısmi resimleri, tek tek olguları ve geçerliliği sınırlı olan yasaları sağlarlar; ne ki bu sınırlı perspektifi ve bu perspektif altında her şeyi bütünlük olarak görürler. Bu, bütünlüğü oluşturan gerçekliğin momentlerini yalıtmakla kalmaz, aynı zamanda kendi hareketini gerçeklikten uzaklaştırır" [REIJEN, Willem van; Adorno-Bir Giri°, Çev. M. Cemal, Belge Yayınları, İstanbul, 1999, s.12].

65. HELD, David; Introduction to Critical Theory-Horkheimer to Habermas, Hutchinson μ Co Publishers Ltd., London, 1987, s.33 ve JAY, Martin; Diyalektik İmgelem-Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950, Çev. Ü.Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.51.

66. HONNETH, Axel; "Critical Theory", Social Theory Today [iç.], A. Giddens ve J. Turner [ed.], Politiy Press, Cambridge, 1987, s.349.

67. JAY, Diyalektik İmgelem, s.49.

68. Ayrışma/ayrımlaşma, Aydınlanma Hareketi eksenli modernlik projesinin bir ürünüdür. Sınırları koyma ve tanıma çabası olan modernlikde bilim, sanat ve felsefenin alanları birbirinden ayrılmaktadır. Bkz. HABERMAS, Jürgen; "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev. G. Naliş, Postmodernizm[iç.], N. Zeka [ed.], Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990, s.37-38.

69. HELD, Introduction to Critical Theory, s. 32, KELLNER, Douglas; Critical Theory, Marxism, and Modernity, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989, s. 18.

70. KOÇAK, Orhan; "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, Akıl Tutulması [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s.40.

71. HELD, Introduction to Critical Theory, s.32.

72. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s..40-41.

73. ÇELEBİ, "Millienium'un Bilimleri Bağlamında Sosyoloji ve Tarih: Ne Nasıl?", s. 93.

74. BRAUDEL, Fernand; Tarih Üzerine Yazılar, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s.113-114.

75. ERGUN, Doğan; Sosyoloji ve Tarih- Sosyolojide Yöntem Sorunu, Der Yayınları, İstanbul, 1982, s.22.

76. SMITH, Dennis; "Olguların ve Değerlerin Keşfi: Barrington Moore'un Tarihsel Sosyolojisi", Tarihsel Sosyoloji- Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler, T. Skocpol (Ed.), Çev. A.Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.317.

77. BRAUDEL, Tarih Üzerine Yazılar, s.113.

78. BRAUDEL'den aktaran Ümit MERİÇ YAZAN; "Braudel'e Göre Tarih ve Sosyoloji", Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991, s.110-111.

79. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s..44.

80. A.g.e., s.45.

81. A.g.e., s.48.

82. A.g.e., s..50.

83. Bkz.ÖZLEM, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler," s.61, GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s. 51.

84. Bkz. KIZILÇELİK, Sezgin; Pozitivizm ve Eleştiricileri- Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine, Saray Yayınları, İzmir, 1996, s.25-27.

85. Karl Popper'in Tarihselciliğin Sefaleti [Çev. S. Orman, İnsan Yayınları, İstanbul,1985] adlı yapıtı, esas olarak pozitivizmin [Comteçu geleneğin] "öngörü" anlayışının eleştirisi üzerine inşa edilmiştir.

86. Bkz. KEAT, Russel ve URRY, John; Bir Bilim Olarak Sosyal Teori, Çev. N. Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.9 vd. ÇELEBİ, Nilgün, Bilgi ve Yöntem, Ankara, 1993, s.92.

87. COMTE, Auguste; Course de Philosophie Positive, Bailliére, Paris, 1864, s.618'den aktaran, HABERMAS, Bilgi ve İnsansal İlgiler, s.98.

88. Bkz. POPPER, Tarihselciliğin Sefaleti, s.24-25 vd.

89. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s..52.

90. Özellikle geç 1960'lardan beri metodolojik ve teorik kriz içinde bulunan sosyal bilimlerin başında sosyoloji gelmektedir. Bkz. GOULDNER, Alvin; The Coming Crisis of Western Sociology, Basic Books, New York, 1970, HORTON, R. J.; "The Idea of Crisis in Modern Society", The British Journal of Sociology, Vol: XXXVIII, Sayı:4, LEMERT, Charles; Sociology After the Crisis, Westviev Press, Colorado, 1995.

91. Bkz. GIDDENS, Anthony; "Jürgen Habermas", Çağdaş Temel Kuramlar [iç.], Q. Skinner [ed.], Çev. A. Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, s.132.

92. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s.85.

93. A.g.e., s.85.

94. GADAMER, Hans-Georg; "Tarih Bilinci Sorunu", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım [iç.], P Rabinow ve W. Sullivan [ed.], Çev. T. Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s.99.

95. Bkz. STIRK, Peter M. R.; Critical Theory, Politics and Society-An Introduction, Pinter, London, 2000, s.31,43,61 ve McCARTHY, Thomas; "Introduction", Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures [iç.], Çev. F. Lawrance, The MIT Press, Cambridge, 1995, s. vii.

96. Adorno'ya göre "nesnel" ile vurgulanmak istenen, "olguların tartışma yaratmayan yönüdür; sorgulamadığımız izlenime, sınıflandırılmış verilerden oluşan yüzeye, demek aslında öznel olana nesnel deniliyordur şimdi; öznel dedikleriyse, bu yüzeyi delen, konunun özgül deneyimini üstlenen, bütün hazır yargıları bir yana atan ve nesnenin kendisiyle bağlantıyı -hakkında düşünmek şöyle dursun- yüzüne bile bakmayanların çoğunluk mutabakatına yeğleyen, demek aslında nesnel olan her şeydir" [ADORNO, Theodor W.; Minima Moralia-Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar, Çev. O. Koçak ve A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998,s. 72.

97. ADORNO, Theodor W.; Stichworte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 3. Aufl., 1970, s.161'den aktaran SOYKAN, Ö. Naci; Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk, Ara Yayınları, İstanbul, 1991, s.29.

98. MARSHALL, Gordon; Sosyoloji Sözlüğü, Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s.3.

99. Bkz. AMİN, Samir; Kapitalizmin Hayaleti-Günümüz Entellektüel Modalarının Bir Eleştirisi, Çev. C. Algan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999,s. 93-120.

100. GELLNER, Ernest; Postmodernizm, İslam ve Us, Çev. B. Peker, Ümit Yayınları, Ankara, 1994, s. 52.

101. ÇELEBİ, "Millienium'un Bilimleri Bağlamında Sosyoloji ve Tarih: Ne Nasıl?", s.86.

102. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.229.

103. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s.59.

104. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.273.

105. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s.84.

106. ÖNCÜ, Ayşe; "Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları", "Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek [iç.], Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.49.

107. Bkz. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, "DEFTER" ve "TOPLUM ve BİLİM" DERGİLERİ ORTAK ÇALIŞMA GRUBU, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek.

108. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.275.

109. A.g.e.

110. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.336.

111. GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, s.91.

112. A.g.e., s.74.

113. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.208.

114. Bkz GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın, GÖLE, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", s.310, WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.277.

115. Gulbenkian Komisyonu'nun Sosyal Bilimleri Açın adlı raporu çok kısa bir zaman sonra ülkemizde de tartışılmış ve genelde olumlu karşılanmıştır. Kimi bilim insanları raporun eksikliklerine de dikkat çekmişlerdir. Örneğin İ. Melih Baş, "Sosyal Bilimler ve Ekoloji"[Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (iç.), Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss.209-220]' de; sosyal bilimlerin yeniden değerlendirilmesinde "ekoloji"ye yer verilmesini isterken, Duygu Köksal, "Sosyal Bilimlerin Kıyısında Edebiyat" [Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (iç.), Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss.221-226] adlı yazısında; edebiyatın sosyal bilimlerin kıyısında/dışında olduğunu/olması zorunluluğunun bulunduğunu, ancak onun sosyal bilimler için vazgeçilmez ve hatta sosyal bilimleri bilmenin bir yolu olduğunu ileri sürmektedir. Üretken sosyologlarımızdan Ali Akay ise "Sosyal Bilimler ve Sanat" [Defter" ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek (iç.), Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss.227-235 adlı makalesinde; söz

konusu raporda sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki ilişkiler ele alınırken sanatın tamamen unutulduğunu, eş deyişle söz konusu raporun Anglo-Sakson dünyasını ilgilendirdiğini, oysa Fransız bilim geleneğinde bilimlerarası geçişliliğin var olduğunu, bu bağlamda da sanatlar-doğa bilimleri ve sosyal bilimler için "yatay geçişlilikler[in] fiili" söz konusu edildiğini, aslında disiplinler- arasılığın zaten disiplinlerin varlığını baştan benimseyen bir terime vurgu yaptığını, bu anlamda da disiplinlerin aralarındaki "sızmayı/sirayeti/geçişi" açıklayacak olanın ise "disiplinler-aşırılık" olduğunu ileri sürmektedir.

116. ÖZKAZANÇ, Alev; "Türkiye'de Sosyal Bilim Pratiği Üzerine", Evrensel Kültür[iç.], Sayı:102, Haziran 2000, s.27.

117. Bkz. RAGIN, Charles ve CHIROT, Daniel; "Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji", Tarihsel Sosyoloji- Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler (iç.), T. Skocpol (Ed.), Çev. A. Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.310.

118. BRAUDEL, Tarih Üzerine Yazılar, s.113.

119. WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.237.

120. WALLERSTEIN, Liberalizmden Sonra, s.33.

121. WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s.271.

Eğer bedensiz düşünülebilirse*

Jean-François Lyotard

ADAM

Siz filozoflar, yanıtsız sorular, ve de hâlâ felsefî adını hak etmeleri için de yanıtsız kalması gereken sorular soruyorsunuz. Çözülmüş bir sorun, sizin için yalnızca teknik bir sorun. Daha doğrusu, teknik bir sorunmuş. Ve de felsefî zannedilmiş. Çözümü olanaksız gibi duran ve anlayış gücüyle fethedilmeye direnen bir başka soruya yöneliyorsunuz. Veya, ki bu da aynı kapıya çıkar sonuçta, eğer ilk soru çözülmüşse, hemen sorunun yanlış kurulmuş olduğunu ilân ediyorsunuz. Böylece kendinize, tekniğin çözdüğünü sanaraktan aslında hatalı bir şekilde ele aldığı sorunu çözümsüz, yani doğru kurulmuş [*bien posé*] konumda tutma ayrıcalığını atfediyorsunuz. Bir çözüm, sizin için bir yanılsama, varlığa borçlu olduğumuz saygıda bir kusur, ya da onun gibi birşey. Dilerim sabrınız uzun ömürlü olur. Daima bu inançsızlığın [şüpheciliğin] yardımıyla ayakta kalabiliyorsunuz. Yalnız, bu çözümsüzlükte [kararsızlıkta] direttikçe okuyucuyu bunalttığınıza şaşmayın.

Ama sorun burada değil. Beklerken, güneş yaşlanıyor. 4,5 milyar yıl sonra patlayacak. Ömrünün yarısından biraz fazlasını doldurdu. Seksen yıl ömür biçilmiş de, kırkbeşini biraz aşmış bir adamı andırıyor. Onun da sonunun gelmesiyle, sizin çözümsüz sorularınızdan da eser kalmayacak. Belki

* Bu metin, kasım 1986'da, Hans Ulrich Gumbrecht'in girişimiyle Siegen Üniversitesi, Graduiertenkolleg'de verilen bir seminerin kayıtlarından itibaren yazılmıştır (J.-F.Lyotard).

Çeviriye temel teşkil eden metin: Jean-François Lyotard, "Si l'on peut penser sans corps"; in *L'Inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, 1988, Paris, ss.17-31.(çn.)

gerçekten sonuna kadar yanıtsız kalmış, mükemmel bir şekilde ele alınmış olacaklar, ama artık sorulmalarına gerek kalmayacak, ve de artık varolmak [kurulmak] için bir yerleri olmayacak[1]. Bunlar sizin açıklamalarınız: herhangi bir şeyin basit ve iz bırakmayan bir sonunu düşünemeyiz, çünkü son bir sınırdır, ve de sonu kavramak için sınırın iki tarafında da bulunma gerekliliği vardır. Öyle ki bitmiş olana bitmiş denilebilmesi için bitmiş olanın düşüncede devam etme gerekliliği vardır. Ama güneşin ölümünden sonra, bunun ölüm olduğunu bilecek düşünce de olmayacak.

Bugün insanlara yönelmiş [*posé*] tek ciddiye alınması gereken soru budur bence. Bunun yanında, bütün diğerleri bana beyhude görünüyor. Eğer sizin yanıtları ertelemek [*différer*] için bugün hâlâ kullandığınız enerjiyi bulduğunuz bu sonsuzluk deposunun, arayış olarak düşüncenin, sonunda güneşle birlikte ölmesi gerekiyorsa, her şey, savaşlar, çatışmalar, siyasi gerilimler, fikir hareketleri, felsefî tartışmalar, hâtta tutkular bile, bunların hepsi daha şimdiden ölüdür. Ölüm, belki doğru sözcük değil. Ama gelecekteki bu patlama, kaçınılmaz olan, sizin düşünce oyunlarınızda daima unutulan şey, sanki daha baştan, şimdiden, bu oyunları ölüm sonrasına ait bir şey haline getirip gereksiz kılar gibi. Yazılarınızdan dışlanmış olan şeyden, maddeden söz ediyorum. Durmaksızın kendini oluşturan, bozan ve tekrar yapan enerji düzenlemesi olarak maddeden. Cisimcik ve/veya evrensel düzeyde maddeyi kastediyorum. Yoksa sizin gözükara dünya gezegeninizden, aynı gözün görünebilir olanla veya *habitus*'un *situs*'le ilişkisine benzer bir şekilde düşüncenin kendi nesnelerine olan şu alışık olduğumuz aşkın içkinliğinden [*immanence transcendante*] söz etmiyorum. 4,5 milyar yıl sonrası, fenomenolojinizin, ütopik siyasetlerinizin sonu olacak, ve de ortada ne çan çalacak ne de bunu işitecek kimse olmayacak. Sizin o tutkulu, bitmek tükenmek bilmez sorgulamalarınızın daima bir "tinin yaşamı"yla destekli olduğunu, bunun da önünde sonunda dünya denilen toprağa bağlı bir yaşam biçiminden başka bir şey olmadığını anlamak için artık çok geç olacak. Bu yaşam tinseldir, çünkü insanîdir; insanîdir çünkü toprağa bağlıdır; bu toprak ki, canlıların en canlısının toprağıdır. Düşüncenin ufku, onun yönelimi, varsaydığı sınırsız sınırı ve sonsuz sonu, bütün bunları düşünce, çok karmaşık ama yine de toprağa bağlı bir canlının bedensel, duyulur, duygusal ve bilişsel deneyiminden ödünç almış ve bunlara borçludur.

Dünya yokolaraktan, düşünce duracak, ve bu yokoluş da mutlak bir şekilde düşünülmemiş olarak kalacaktır. Ufuğun ta kendisi yokolacaktır, sizin aşkınlığınız da içkinlikte. Eğer ölüm, bir sınır olarak, kendini sürekli kaçıran ve erteleyen [*différer*] şeyin ta kendisi, buradan da, düşüncenin [kendisini-] kurucu bir şekilde uğraştığı şey ise, işte bu ölüm henüz tinin yaşamından başka birşey değildir. Ama güneşin ölümü tinin ölümüdür, çünkü o, tinin yaşamı olarak ölümün ölümüdür. Eğer hiçbir şey yaşamda kalmıyorsa, ne yerine koyacak bir şey ne de ayrıma bırakma [*différer*] vardır. Bu yokoluş, "bizim" ölümümüz konusunda, düşünen canlıların payına düşen ölüm konusunda fikir yürütmelerinizde söz konusu olan yokoluşlardan tümüyle farklıdır. Buradaki yokoluş fazlasıyla dokunaklıdır. Maddenin halinde, yani enerjilerin biçiminde bir değişme olacaktır. Bu değişmenin kendisi, patlama sonrasına ilişkin bütün öngörüleri geçersiz kılmaya yeterlidir. Siyasi-kurgu kitapları bir atom savaşı sonrasındaki insanî dünyanın soğuk çölünü betimliyorlar. Güneş

patlaması bir insan savaşı sonucu olmayacaktır. Ardında harab olmuş, insanlardan arınmış, ama yine de belki geriye kalanların tanıklığını üslenecek, yazacak tek bir kurtulanın olabileceği bir insan dünyası bırakmayacaktır. İnsanlardan arınmış olsa da, bu dünya hâlâ insanîdir, ölü insanlığa aittir; düşünülebilir, çünkü insanî anlamda ölüm düşünceye yükseltilebilir. Güneş patlamasından sonra kalanda tanıklık edebilecek bir insan, bir canlı, akıl, duyarlık ve duygu sahibi bir dünyalı olmayacaktır, toprağın ufkuyla beraber o da yanmış olacaktır.

Diyelim ki, zemin, **Husserl**'in *Ur-Erde*'si, sıcaklık ve bir madde bulutu olarak buharlaşacak olsun. Madde olarak alındığında, toprak hiç de kökensel bir şey değildir; çünkü kendisinin çok uzağından veya yakınından, maddeden, enerjiden ve de dönüşümünün yasalarından gelen hal değişikliklerine maruz kalmıştır. Şu düzenlenmiş hali geçici bir durumdur; kaç milyar yıllık olduğu tartışılmaktadır. Bunlar ayımsı yıllardır. Kozmik takvim için çok kısa bir süredir. Güneş, dünyamız ve sizin düşünceniz enerjinin geçici bir halidir, anlık bir düzen, evrenin bir köşesinde maddenin yaptığı bir gülücüktür. Siz şüpheciler, bu dünyaya, bu gülücüğe, ya da düşüncenin şeylerle olan uyumuna, her şeyin ereği olduğuna çok fazla, haddinden fazla inanıyorsunuz. Halbuki, siz de herkes gibi, doğa adını verdiğiniz, tinin ve şeylerin bir uygunluğu olarak kendini sunan, **P.Claudel**'in bir bilgi, **Merleau-Ponty**'nin gözün ve ufkun kesişmesi, tinin içinde yıkandığı banyo adını verdiği şey tarafından cezbedilmiş olarak, evrenin bu köşesinde durağanlığa ulaşmış bir düzenin ilişkilerinin kurbanı olsanız gerek. Güneş patlaması, bu patlama düşüncesinin kendisi, tek başına, sizi bu sarhoşluktan uyandırması gerekir. Alın işte, olayı kendi *neliği* [*quod*] içinde, "varır ki"nin her türlü *kimliği* [*quiddité*] önceleyen varışı içinde düşünmeye çabalıyorsunuz, değil mi? O halde, sonrasına ilişkin hiçbir saptama olanaklı olmağına göre, güneş patlamasının *neliğin* ta kendisi olduğu konusunda benimle aynı fikirde olmalısınız. **Epicuros**'un, ölüme ilişkin olarak söylemiş olduğu şeyi, yalnızca bu ölüme ilişkin olarak söylemiş olması gerekirdi: O vardığında ben burada olmadığım, ben burada olduğumda da o burada olmadığına göre onunla hiçbir işim yoktur. İnsanî ölüm insan tininin yaşamında içkin olarak bulunur. Güneşin ölümü ise düşünce ile ölüm arasında birbirlerini çaresizce dışlayan bir eklem ayrılığını içerir: Ölüm varsa, o halde düşünce yoktur. Geriye hiçbir şey bırakmayan bir olumsuzlama... Ölümle birlikte bir anlam oluşturacak bir kendilik [*soi*] bulunmaz burada. Katıksız olay, felâket [*désastre*; yıldız-kopum]... Bildiğimiz ve de düşünmeye çalıştığımız bütün diğer olaylar bunun solgun birer kopyalarıdır [*simulacre*].

Oysa bu olay kaçınılmazdır. Dolayısıyla, ya bununla ilgilenmeyip, tinin yaşamında ve topraksal olgusallıkta kalacaksınız. Aynı Epicuros'un dediği gibi, o burada olmadıkça, ben buradayım ve insan-doğa uyumunun ılık kucağında felsefe yapmaya devam ederim, diyeceksiniz. Ama her şeye rağmen, kafanızda şöyle bir art-düşünce olacak: Benden sonra tufan. Maddenin tufanı... Şunu kabul edin ki bu, bizim düşüncemizle Batı'nın klasik ve modern düşüncesi arasındaki büyük ayrılığı gösterir: Doğanın değil, ancak **D'Alembert**'in *Düşü*'nün, **Timaios**'un *chôra*'sının maddesel ucubesinin olduğu şeklindeki apaçık gerçeği. Doğa, bizim şeyler dünyasıyla hasbihâlimizde muhatabımızdı. Madde ise bize hiçbir soru sormuyor ve hiçbir yanıt beklemiyor. Bizi bilmemezlikten geliyor. Madde, aynı cisimleri yaptığı gibi bizi de,

rastlantı ve kendi yasaları yoluyla yaptı.

Yahut da felâketi öngörmeye, onunla kendi düzeninin kurallarıyla, yani enerjinin dönüşüm yasaları aracılığıyla yüzleşmeye çalışacaksınız. Güneş sisteminin ve düşüncenizin olası olmaktan da öte bir kesinlik içeren yokolma tehditine bir yanıt verme kararı alacaksınız. Bu yanıt verme girişimi, açıktır, çoktan başladı zaten: Bu girişim, bir düşüncenin, maddenin hâl değiştirmesi olan felâketten sonra maddi olarak olanaklı kalması için yaşam ve düşünce koşullarının yapay olarak taklit [*simuler*] edilmesine dayanır. İşte bugün, beslenme biliminden, nörofizyolojiden, genetik ve sentetik doku araştırmalarından parçacıklar fiziğine, astrofiziğe, elektroniğe, bilgi-işlem ve nükleer araştırmalara kadar bütün alanlarda tekno-bilimsel araştırmaların tek meselesi budur. Bu araştırmalar, sağlık, savaş, üretim, iletişim gibi, iddia ettiklerine bakılırsa insanların yararına olan bazı komşu alanlara yönelmiş görünseler de tek mesele budur.

Biliyorsunuz, tekniği icâd eden insanlar değildir. Daha çok bunun tersi, insanların tekniğin bir icâdı olması doğrudur. Antropologlar ve biyologlar en basit bir canlı organizmanın, geçirgenlerin, birkaç milyon yıl önce su birikintileri etrafında güneş aracılığıyla sentetize edilmiş küçük yosunların bile, daha o zamandan teknik bir düzenek olduğu fikrini benimserler. Hayatta kalması için gerekli bilgiyi bir süzgeçten geçiren, bunu belleğe yükleyen ve işleyen, birtakım düzenleyici kertelerden itibaren bazı tavırlar belirleyen, yani en azından çevresine karşı kendi devamlılığını güvenceleyecek olan bazı müdahalelerde bulunan herhangi bir maddi sistem teknikdir. İnsan da doğası bakımından böyle bir nesneden farklı değildir. Onun da verileri kapma aygıtı, diğer canlılarınkiyle karşılaştırılınca istisna oluşturmaz. Yalnızca, düzenleyici sistemi (işlem kodları ve kuralları) daha ayrımsal [*différencié*] nitelikte, ve de depolama yetisi daha yüksek olaraktan, bilgi söz konusu olduğunda her şeyi yiyip yutan bir bilgi-oburdur. Özellikle de, hem onu dolayımsız çevresine karşı daha bağımsız kılmaya yarayan, anlambilimsel ve sözdizimsel olarak keyfî [*arbitraire*], hem de bilgilerin kendisinden başka onları işleme biçimini, yani kendi kendisini gönderge olarak almaya izin veren yinelemeli, kendi üzerine kapanan [*récursif*] (Hofstadter) bir simgesel sistemle donanmıştır. Demek, kendi kurallarını da aynı dışardan aldığı bilgiler gibi işlemden geçirmeye, ve buradan da bilgileri işlemenin başka yollarını çıkarsamaya yeteneklidir. Sonuçta, yalnızca karmaşık [*complexe*] bir canlı organizma değil, ama, eğer bu söylenebilirse, kendi üzerine büklümlüdür [*réplexe*] de. Bu canlı örgütlenme kendisini tıpta ortam olarak, ereğe yönelmiş bir etkinlikte organ olarak, düşünümde (buradan, spekülatif olduğu kadar estetik düşünümü de anlıyorum) nesne olarak kavrayabilir. Hâtta, kendini kendinden soyutlayıp çıkarabilir, ve de mantıkta ve matematikte olduğu gibi yalnızca kendi işlem kurallarını hesaba katabilir. Bu kendi üzerine kapanan simgesel yinelemenin karşısına çıkarılabilecek sınır, işleyişinin öteleme [*méta-*] düzeyi ne olursa olsun, bu canlı örgütlenmenin eşzamanlı olarak, içinde bulunduğu ortamda hayatta kalmasını güvence altına alan düzenlemelerden geri kalmaması zorunluluğunda bulunur. Bu, tam da sizin aşkınlığınızı içkinlik içinde temellendiren şey değil midir? İmdi, bu zamana kadar bu ortam yerküreydi, topraktı. Düşünen örgütlenmenin geleceği, insan bedeni adını verdiğimiz şeyin hayatını devam ettirebilecek şekilde bu ortamla ilişki içinde olmasını talep eder. Bu,

felsefî düşünce denilen, en mükemmelinden bir öte işleyiş için de geçerlidir. Düşünmek için, en azından soluk almak, yemek, vb. gereklidir. "Hayatını kazanmaya" devam etmek gereklidir.

Bedeni, düşünce adı verilen karmaşık bir teknik düzeneğin *hardware*'i olarak kabul edebiliriz. Onun düzgün işleyişi olmaksızın, sizin o müptelâsı olduğunuz karmaşık işlemler, üç veya dört üslü üst-düzenlemeler, kontrol altındaki düzensizlikler olanaksızdır. Sizin sonu olmayan son, ölümsüz ölüm, bitimsiz ayrım, karar verilemezlik felsefeniz bir ifadedir; belki de üst-düzenlemenin en mükemmel dışavurumudur. Sanki bu üst-düzenleme de sonra kendisini bir öte olarak gönderge haline getiriyor gibi. İyi de, şunu unutmayın ki bu gönderge düzeyi değiştirme yetisi dilin simgesel ve kendi üzerine kapanan yinelemeli gücü dışında bir yerden gelmiyor. Oysa, dil denilen şey de bütün canlıları düzenleyen ve de onları çevreye mekanik bütünlüklerden daha iyi uyarlanmış teknik nesneler haline getiren "belleklerin" (ölü veya diri) en karmaşık biçiminden başka bir şey değildir. Başka deyişle, sizin felsefenizi olanaklı kılan şey, "insan" adı verilen maddi bütünlüğün son derece yetkin bir işlemci ile donatılmış olmasıdır. Ama aynı zamanda bu *software*, yani insan dili, *hardware*'in durumuna da bağlıdır. Ve de bu sonuncusu, güneş patlamasında, yangını içine diğer düşünceler gibi felsefî düşünceyi de sürükleyip yokolacaktır.

Öyleyse, tekno-bilimlerin sorunu şöyle ifade edilebilir: Bu *software*'e dünyasal yaşam koşullarından bağımsız bir *hardware* sağlayabilmek.

İstenen şudur: İnsan bedeninin ölümünden sonra varlığını sürdürecek bedensiz bir düşünceyi olanaklı kılmak. İşte bu bedel karşılığında patlama düşünülebilir hale gelecek, ve de güneşin ölümü de bildiğimiz diğer ölümler gibi bir ölüm olacak. Bedensiz düşünmek gök ve yer cisimlerinin, ve de bedenlerden ayrılamaz düşüncelerin ölümünü düşünmek için ön koşul hale geliyor.

Ancak bedensiz sözü, son derece kesin bir anlamda, insan bedeni adı altında tanınan şu karmaşık dünyalı organizma olmaksızın, anlamında kullanılıyor. Yoksa, elbette bir *hardware* olmaksızın anlamında değil.

O halde, çözüm, ilkece çok basit: En azından şimdiki insan beyni kadar karmaşık, demek istediğim, kendi üzerine büklümlü bir *software*'i "beslemeye" muktedir bir *hardware* üretmek... Bunun açıkça şu anlamı var: Öngörülen bu "beden" için yüryüzünde güneş enerjisi yoluyla sentetize edilmiş biokimyasal bileşimlere ihtiyaç göstermeyen bir "besin" bulmak. Veya bu sentezi yerküre dışında herhangi bir yerde yapabilmeye muktedir olmak. Demek, her iki durumda da, söz konusu olan bizim *soft*'umuzu ya da onunla eşdeğer, ancak gücünü yalnızca evrende hazır bulunan enerjilerden alacak olan bir şeye dayanak olabilecek bir *hard* üretebilmek.

Benim gibi bu konularda pek fazla bir bilgisi olmayan biri için bile, açıkça görülüyor ki, nükleer, elektronik, fotonik ve bilgi-işlem teknolojileri biraraya gelerek, yalnızca fizik değil, ama aynı zamanda bilişsel nitelikte, ve de işleyebilmek için gerek duydukları enerjileri evrende yaygın olarak bulunan biçimlerden "sağlayan" (yani seçen, işleyen ve harcayan) bazı teknik nesnelerin yapılabilmesinin yolunu açıyorlar.

Bu söylediğim *hard* içindi. Bu makinelerin donatılmış olması gereken *soft*'a gelince, o da yapay zekâ üzerine yapılan araştırmaların ve de bunlar

etrafında gelişen polemiklerin konusunu oluşturuyor. Siz filozoflar, yazarlar, sanatçılar, halihazırdaki bilişim programlarının sınırlı başarılarıyla biraz erken alay etmeye başladınız. Kuşkusuz, bu düşünme makinaları, ya da Monique Linard'ın dediği gibi bu "temsil etme makinaları", sıradan insan beyni yanında, en az çalıştırılmış olanının yanında bile, âcizdirler.

Her zaman için, bu bilgisayarlara "yüklenilmiş" programların henüz ilkel nitelikte olduğu, ve de bilgi-işlemde, yapay dillerde, haberleşmede bazı gelişmelerin kapıda olduğu savunulabilir. Bu olasıdır, ancak eleştiriler bu zekâların ardında yatan ilkenin ta kendisine yönelmektedir. Bu eleştiri, **Hubert L.Dreyfus** tarafından birkaç sav şeklinde özetlenmiştir. Bu "bedensiz düşünce" organlarının yol açtığı hayal kırıklığı, bunların **Russerl** ve **Whitehead**'in matematiksel mantığı, **Turing**'in makinası, **McCulloc** ve **Pitts**'in sinirsel modeli, **Wiener** ve **von Neumann**'ın sibernetiği, **Boole** cebri, **Shannon**'un bilgi-işlemi tarafından dayatılmış olan ikili [*binaire*] mantık aracılığıyla işlemelerinden kaynaklanmaktadır.

Oysa, **Dreyfus**, insan düşüncesi ikili olarak düşünmez diye karşı çıkmaktadır. En küçük haber birimlerinden (*bits*) itibaren değil, sezgisel ve varsayımsal biçimlenişlerden itibaren çalışır. Kesin olmayan, muğlak, ve de belli bir kod veya önceden belirlenmiş bir okuma kapasitesine göre seçilmişe benzemeyen verileri kabul eder. Bir durumun komşu, veya çevresel anlamlarını ihmal etmez. Yalnızca bir noktaya odaklanmaz, aynı zamanda yanaldır da. Önemli olanı önemsiz olandan verilerin hiçbir şeyi dışta bırakmayan bir sayımını yapmaya gerek duymaksızın, ve de bunların herbirinin önemini hedeflenen şeye göre deneme yanılma dizileriyle saptamaya kalkışmaksızın ayırtedebilir. **Husserl**'in gösterdiği gibi, düşünce bir "ufku" gözler, ona sezgisel birtakım biçimlenişler sağlayan, ve de "önünde" belli bir yönelim ve beklenti alanı açan (ki bu Minsky'nin "*örüntü*"sünden fazla bir şeydir) bir "*noème*"i, bir nesne tipini, kavramsal olmayan bir monogramı hedefler. Ve de, daha çok bir şema gibi olan bu çerçeve-dışında, "seçim" yaparak, yani ayıklayıp kendisine gerekli verileri toparlayarak aradığı şeye doğru ilerler, ancak bunu yaparken seçilmesi uygun olan şeyleri önceden belirleyecek birtakım verili kıstaslara başvurmaz. Hemen, bu tabloyla **Kant**'ın düşünümlü yargı [*jugement réfléchissant*] diye adlandırdığı düşünce sürecini betimleyişi arasında bir bağ kurmadan edilemeyecektir: Bu, verilerin belirlenim kurallarıyla yönlendirilmediği, ancak "düşünümlü" olarak elde edilmiş sonuçlardan itibaren, daha sonra, bu kuralların olası bir geliştirilmesine muktedir bir düşünce kipini gösterir.

Belirleyici düşünceye karşıt bir düşünümlü düşüncenin bu betimlenişi, ne **Dreyfus**'te ne de **Husserl**'de, algısal deneyime borçlu olduğu şeyi gizlemez. Aynı bir görüş (ya da duyum) alanı olduğu gibi bir düşünce alanı da vardır; aynı gözün duyulur mekânda yolunu bulması gibi, zihin de burada kendini yönlendirir. Bu benzeti, örneğin Fransa'da **Wallon**'un, ve de **Merleau-Ponty**'nin çalışmalarını belirliyordu. Yani "çok bilinen" bir şey. Ancak şunu vurgulamak gerekir ki, bu benzeti dışsal değil, içsel bir benzetidir. Yalnızca işlemlerinde, algısal deneyimle benzer [*analogique*] bir düşünceye gönderme yapmaz. Ancak, mantıksal olarak değil, basbayağı, benzetisel olarak işleyen bir düşünceye gönderme yapar. Bu düşüncede, "aynı ...olduğu gibi, ...de aynen..." veya "...miş gibi ise, o halde...", veya yine "*p*'nin *q* ile durumu ne

ise, demek *r*'nin de *s* ile durumu..." türü işlemler, "eğer...ise, o halde..." ve "p, p-olmayan değildir" türü sayısal [*digitale*] işlemlere nazaran daha ayrıcalıklı durumdadırlar. Demek, beden deneyimini, yani "öz", fenomenolojik beden denilen, duyarlığın ve algının kendi uzay-zamanındaki beden deneyimini kuran paradoksal işlemler bunlardır. Bu yüzden, eğer yapay zekâların yalnızca mantıksal olarak akıl yürütme yetisiyle sınırlı olmaları istenmiyorsa, bunların üretim ve programlanmalarında bu türden paradoksal işlemlerin örnek alınması uygun olacaktır.

Bu eleştirel karşı çıkışta görülen şey, düşünce ile bedeni ayrılmaz kılan şeyin, pek o kadar da birinin ötekisinin *hardware*'i, varoluşunun maddi koşulu olması değil, ama herbirinin karşılıklı olarak kendi çevrenleriyle (birinde duyulur, ötekisinde simgesel) ilişkisinde birbirinin benzetisi olmasıdır; bu ilişkinin kendisi her iki durumda da benzetiseldir. Bu betimlemede, zamanında **Putnam** tarafından yapay zekâ girişimini meşru kılmak için ortaya atılmış olan, zekâ ilkesinin "ayrılabilirliği" varsayımını desteklememek için güçlü bir neden daha bulunabilir.

KADIN

Bu durumda bizi tatmin edecek pek çok şey olacak, biz filozofları. En azından endişelerimizin bir kısmını giderecek şeyler. Algısal bir alan denilen şeyin de sınırları vardır, ancak bu sınırlar daima erişilmez olarak kalır. Görünen bir nesne, bir yüzünü gözler önünde sergilediğinde, daima öteki yüzlerini gizler. Doğrudan ve odaklanmış bir görüntü, görünürün tümüyle yok olmadan geri çekildiği yassı bir yüzeyle çevrelenir daima. İçe doğru çekilen bir kopuş. En basit bakışta bile devreye giren bellekten söz etmiyorum tabii. Halihazırdaki görüntü, kendisinde biraz önce başka bir açıdan elde edilmiş görüntüyü korur. Biraz öncekini öngörür. Bu bireşimler nesnelerin özdeşliklerini verir; ancak bu saptama işlemi asla tamamlanmaz, bir sonraki bakış bunu yeniden talep edebilir, bozabilir. Ve de göz, bu deneyimde, aynı düşünmeye çalıştığı bir nesnenin bütünlüklü bir betimlemesini arayan zihin gibi, kuşkusuz sürekli yeniden-tanıma [*recognition*] peşindedir; ama tasarım alanı her defasında mutlak olarak tekil nitelikte olduğu, ve de gerçekten gören bir bakış görülen nesne bir kez "saptandıktan" sonra geriye daima görülecek bir şey kaldığını unutamayacağı için, bakan kişi nesneyi kusursuz olarak tanıdığını asla söyleyemez. Algısal "tanıma" mantığın tam betimleme talebini asla tatmin edemez.

Eğer ciddi olarak benzetiden söz edersek, benzeti yalnızca kökensel olarak kendisininki olmayan bir kayıt yüzeyi üzerine bir verinin nakledilişi kipi değildir, benzeti bu betimlenen deneyim, tükenmek bilmez duyulurdaki şu muğlak, belirsiz olan, şu inançtır. Yazı da benzer bir şekilde, çiziktirmelerle, "söylemek istediğine" doğru el yordamıyla ilerleyerek, ve de durduğunda kâşifliğini ancak bir an için (bu bütün bir yaşam da olabilir) askıya aldığını, ve de bırakılan yazının dışında sonsuz sayıda sözcüğün, cümlenin ve de gizil halde, belki de acı içinde [*en souffrance*; geciken] anlamın, daha başlangıçtaki kadar çok söyleyecek şeyin kaldığını asla unutmadan ilerleyerek cümleler

alanına dalmıştır. Gerçek "benzeti", düşünme veya temsil etme makinesinin kendisinin, *aynı* gözün görünür olanda ya da yazının (geniş anlamda) dilde olması gibi, bu "verilerin" ortasında olmasını talep eder. Bu makinelerin görüntünün veya yazının sonuçlarını olabildiğince taklit etmesi yeterli değildir. Burada söz konusu olan, bu makinelerin muktedir oldukları yapay düşünceye bir "beden/cisim vermek"tir [*donner du corps*] (Fransızca bu hoş ve uygun deyime sahip). Ve eğer güneş patlaması sonunda geriye kalması gereken düşüncenin eskiden olduğu şeyin sefil bir ikili mantık iskeleti dışında bir şey olması isteniyorsa, aynı zamanda hem "doğal" hem de yapay olan işte bu bedeni/cismi, yerkürenin yıkımından önce ondan uzağa taşımak gerekecek.

Ancak bu şartla tekno-bilimden umutsuzluğa kapılmamak için birkaç nedenimiz olacaktır. Böyle bir "program" gerçekleştirilebilir mi, orasını bilmem. Ayrıca aynı ressamın veya yazarın yaptığı gibi, programlamaya olmasa bile, programa meydan okuyan bir deneyimi program haline getirme iddiası tutarlı mıdır? Denemesi sizden. Aslında sizin için acil olan bir sorun var ki, o da sıradan dilin sizin makineleriniz tarafından anlaşılma sorunu. Bu sorunla özellikle bir terminal ile kullanıcı arasındaki karşılıklı iletişimde karşılaşıyorsunuz. Bu iletişimde sizin yapay zekânız ile "doğal" diye adlandırılan dillerin etkisi altındaki, boğazına kadar onun içine gömülü naif zekâ temas halinde.

Ama beni endişelendiren bir başka sorun. Acaba başka mı? Düşünmek ile acı çekmenin bir iç içe olma durumu var. Yazı kertesinde şu sözcükler, oluşmakta olduğu sırada resim ve müzik etrafında dolanan şu nüans ve vurgular, sizin de söylediğiniz gibi, bunlar hem kendilerini verirler hem de kaçarlar. Hâtta, kağıt ya da tuval üzerine kaydedilseler bile, "söylemek istediklerinden"[2] başka bir şeyi "söylerler"; çünkü onlar kullanım biçimi denilen şeyle, yani başka sözcüklerle, cümlelerle, nüans ve vurgularla bağlantıya girmiş olaraktan, o anlık niyetten [*intention*] daha yaşlıdırlar. Bundan itibaren bir alan, bir "dünya", sizin de sözünü ettiğiniz "sıradan" insanî dünyayı oluştururlar; ama aslında bu daha çok, meydan okunmayı bekleyen arka-ufukların bir geçirimsizliğidir. Düşüncenin, verilerin bir seçiminin ve onların eklemlenmesinin bir biçimi olarak betimlenebileceğine inanılırsa, hâkikat konusunda susmuş olunur: Veriler veri değil, ama verilebilir olanlardır, ve de ayıklama bir seçim yapma değildir. Yazma veya resim yapmada olduğu gibi, düşünme neredeyse verilebilir olanı gelmeye bırakmaktan ibarettir. Geçen yıl Siegen'de bu konuda yaptığımız tartışmalarda, vurgu, Japon sanatçı-savaşçısının kaligrafi yaparken, komedyenin oynarken, bedeninde ve zihninde elde etmesi gerekli bir çeşit boşluk, zihnin *habitus*'lerle, bedenin hareketleriyle bağlantılı olarak alışık olduğu yönelimlerin bir çeşit askıya alınması üzerine yapılmıştı. **Glenn** ve **Andreas**, ancak bu bedel karşılığında (tahmin edebileceğiniz gibi, ben de, **Dôgen**'in, **Diderot** ve **Kleist**'ın yardımıyla bu doğrultuda yer alıyorum), fırçanın "gereken" biçimlerle karşılaşacağını, sahnede ses ve hareketin "uygun" ton ve tavırlarla buluşacağını söylüyordu. Özdeşleştirici, saptayıcı, seçici, fethedici bir etkinliğin tam tersi olan bu boşluğa girme, boşaltma, acıdan ayrılamaz. Demiyorum ki, **Kleist**'ın sözünü ettiği *grâce*[3], çizginin, vurgunun, tonun karşılıksızca verdiği şey [bedeli ödendi diye] hakedilmiş bir şey olsun, bunu söylemek çok iddialı, kibirli birşey olacaktır; ancak bu karşılıksız bağış davet edilebilir [*s'appelle;* kendi kendini çağırabilir]. Bedeni ve zihni, bu zarafetin, bu karşılıksız verişin ziyaretine uğraması

için, fazlalıklarından arındırmak gerekir. Bu da acı olmaksızın gerçekleşmez. Sahip olunan şeyin mülkiyeti, bundan duyulan haz kaybedilir.

Burada da yine, farkettiğiniz gibi, zihnin düşünmesi için gerekli koşul olan bu çeşit bir arınmayı anlamak ve anlatabilmek için, bedensel deneyimden geçmek, bedensel çilenin örnek durumlarına başvurmak gerekiyor. Açıktır ki, bunun **Descartes**'taki bilmeye yönelik düşüncenin sıfırdan başlamasını talep eden, ancak paradoksal bir şekilde, bir sıfırdan yeniden-başlamadan başka bir şey olamayan "tabula rasa" ile bir ilgisi yoktur. Düşünce diye adlandırdığımız şeyde, zihin "yönlendirilmez", askıya alınır. Ona kurallar verilmez, ama ona karşılama [*accueillir*; kabul] öğretilir. Apaçıklığı inşa etmek için meydan temizliği yapılmaz, ama ormanda neredeyse verilmiş, ve çerçevesini sonradan yeniden düzenleyecek olanın alacakaranlığının girebilebileceği bir açıklık aralanır. Bu çalışmanın bir örneği, *mutatis mutandis*, **Freud**'un *Durcharbeitung*'unda[4] bulunur. Burada, üstünde durmayacağım ama, çalışma halinde düşüncenin ne tür bir acıyı bedel olarak ödediği iyice görülür. Bu düşüncenin simgelerin kurallara göre düzenlenmesi ile pek bir ilgisi yoktur. Ancak düzenleme, kendi kuralını aramaya ve beklemeye başlayınca, düşünce ile çok yakın bir ilişki içindedir.

Düşünce sancısı, başka yerden gelip de kendi esas yeri yerine zihne kaydolmuş olacak bir belirti [*symptôme*] değildir. Bu sancı, kararsızlıkta, çözümsüzlükte karar kılmasıyla, sabırlı olmaya karar vermesiyle, istememeyi istemesiyle, tam olarak, anlamlanması *gereken* [*doit*; ödev] şeyin yerine demek istemeye[5] başvurmamayı istemesiyle düşüncenin ta kendisidir. Henüz adlandırılmamış olan bu *ödev* önünde bir çeşit eğilme. Bu ödev belki de bir borç [*dette*] değil, belki de yalnızca henüz olmayan şeyin, sözcüğün, cümlenin, rengin, kendisinden itibaren *geleceği* bir kip. Öyle ki düşünce sancısı aynı zamanda zamanın, [gele/n/cek] olayın sancısı. Sadete geliyorum: Sizin temsil etme, düşünme makineleriniz acı çekecekler mi? Yalnızca bellek olduklarına göre, onlar için gelecek ne ifade edebilir? Diyeceksiniz ki, bu önemli değil, yeter ki, benim de betimlediğim, şu yarı-verili, verilebilen şeyler olan söz konusu "verilere" ilişkin paradoksal bir ilişkiyi "gerçekleştirebilsinler". Bunun tek bir sözcüğüne bile inanmıyorum.

Eğer gerçek düşüncenin ayırdedici niteliği bu sancı ise, bunun nedeni bizim daha önce düşünülmüş olan içinde, kayıtlı olanda, düşünmemizdir; henüz düşünülmemiş olanın gelmesi ve olması gerekenin kaydedilmesi istendiğinde, bu önceden kayıtlı olanın dışarda tutulması veya başka türlü ele alınması bir güçlük oluşturur. Yalnızca, bu halihazırdaki sözcük bolluğunun ortasında eksik kalan sözcüklerden değil, ama mantığın, dillerin sözdiziminin, okumalarımızdan edinmiş olduğumuz bazı biçemlerin esinlediği eklemleme biçimlerine rağmen bulunması gerekecek olan bazı biraraya getirme biçimlerinden söz ediyorum. (Benim, her düşüncenin bir kaydı talep ettiği ve bir kayda yol açtığı şeklindeki fikrim karşısında şaşırmış olan **Sepp**'e, şöyle diyordum: Daha önce gerçekleşmiş bu kayıtlar dünyasının, isterseniz kültürün, ortasında düşünüyoruz. Ve de eğer düşünüyorsak, demek ki bu dolulukta bir eksik var; düşünmek için bize kalan bu başka bir şeyin varmasına izin vermek için bu eksiğe boşaltma yoluyla bir yer açmak gerek. Ne var ki, bu başka olanın kendisi de ancak kayda geçmiş olarak "gelebilir".) Düşünülmemiş olan sancı yaratır, çünkü daha önce düşünülmüş olan içinde hoşnutuz-

dur. Ve de bu acıyı kabul etmek olan düşüncenin kendisi de, özet olarak söylersek, bu acıyı sona erdirmeye yönelir. Her yazının (resmin,vb.) içinde taşıdığı umut budur: Sonunda, her şey daha iyi olacak. Sonu olmadığına göre, bu umut da yanılsamadır. İşte sizin makinelerinize de bu düşünülmemiş olanın sancı vermesi, henüz kaydedilmemiş olup da kaydedilmeyi bekleyenin belleklerini acıtması gerekir, anlıyorsunuz değil mi? Yoksa niçin birdenbire düşünmeye koyulsunlar ki? Bize belleklerinin aşırı doluluğundan acı çeken makineler gerek. (Ama teknoloji delisi megapollerde acı pek revaçta olan bir şey değil. Özellikle de düşünme sancısı. Artık güldürmüyor bile, bu konuda en ufak bir fikri yok insanların. Zihin, başarıya odaklanmadıysa, bu kez de "oyunsu" olanda takılıyor.)

Nihayet, insan bedeninin bir cinsiyeti vardır. Artık iyice biliyoruz ki, ayrım, cinsiyet farkı yalnızca bedenlerin tamamlanmamışlığının [*incomplétude*] değil, zihinlerin de kendi başına yetersizliğinin paradigmasını oluşturur. Dişide eril öğelerin, erilde de dişi öğelerin olduğu kesin. Yoksa, nasıl bir cinste öteki fikri ve de bu eksiklikten kaynaklanan heyecan olabilirdi ki? Orada, bedensel ve zihinsel içkinlikte olduğu için eksik, ama orada aynı bir bekçi gibi, arka planda, yanal olarak, eğri görüntü gibi, ufukta bulunuyor. Kavranamaz. İşte yine içkinlikteki aşkınlık. Çağdaş dünyada egemen olan cinsiyet fikri bu kırılganlık karşısında körleşmeyi ve de bu aşkınlığı ezip geçmeyi, iktidarsızlığı aşmayı dayatıyor. Varsayılı çiftler, cinsiyet farkının ta kendisinden ortak "haz", yönelim-zevk, hedefiyle sözleşme imzalıyorlar. Sözleşme ne birinin ne de ötekisinin bu ortaklıktan acı çekmeyeceğini, ve de kusur anlamında olsun veya olmasın ilk eksiklik, hedeften ayrılma, kontrolsüzlük ve de aşkınlık işaretiyle ayrılmanın olacağını, bu bile fazla, hemen ötekinin terkedileceğini vazediyor. Zaman zaman moda, "aşk"ın dolaşımdaki nesneler pazarında hatırı sayılır bir yere yeniden oturtulmasını talep ediyorsa da, bu yine toplumun tepesindeki *star system*'e ayrılmış ve gıpta edilmesi gereken bir istisna olarak yayınlanan, "lüks mallar" kategorisinden bir cinsel ilişki anlamı taşıyor. Ben, bu yönelimde tekno-bilimin düşünceyi kendinde barındırdığı çatışkıyı [*différend*] ihmal etmeye, önemsiz görmeye alıştırmasının işaretini görüyorum.

Cinsiyet farkının varlıkbilimsel bir fark olup olmadığını bilmiyorum. Bunu nasıl *bilebiliriz*? Benim küçük fenomenolojik betimlemem hâlâ çok gevşek. Cinsiyet farkı yalnızca kendi tamamlanmamışlığını deneyimleyen bedene değil, ama bilinçsiz bedene, veya beden olarak bilinçdışına bağlı. Dolayısıyla düşünceden, hâtta benzetisel düşünceden de ayrı bir şey. Bu ayrım, varsayım gereği, kontrol dışı. Belki de bu fark, kayıt anı anlamında belleğe kaydolmaksızın, (**Freud**'un bu sonradanlığı betimleyerek gösterdiği gibi) kendi sonuçlarını, etkilerini kaydeder, ve yine belki de bu fark, bu kez ters yönden, algı alanını ve düşünce alanını, sözünü ettiğim beklenti ve algının ufkundan kaçış koşullarına göre kökensel olarak hazırlar. Bu fark algıda ve kavramada acıya işaret eder; bu, bakılan nesnenin tümüyle belirlenip bütünleştirilmesinin olanaksızlığından gelen sancı dolayısıyla son derece olası görünüyor.

Cinsiyet farkı olmaksızın algıların ve düşüncelerin uzay-zamanının yansız bir deneyimine (bu deneyimde tamamlanmamışlık duygusu uğursuzluk gibi eksik olacaktır, ve burada basitçe katıksız bir bilişsel estetik ortaya çıkacaktır), bu fark, hiçbir görüntü veya düşünce alanının kendinde bulun-

mayan bir şeyi, yani talebi, taşıyacağı için bir bırakılmışlığın sancısını ekleyecektir. Sizin sözünü ettiğiniz, kendi içkinliğine yerleşik bir veriyi aşma yetisi, kuşkusuz kendi araçlarını insan dilinin kendi üzerine kapanan yinelemesinde bulur; ancak bir yeti yalnızca bir olasılık değildir, bir güçtür, ve de bu güç arzudur.

Demek ki, hazırlamış olduğunuz, güneş patlaması sonrasında kalacak olan zekânın, yıldızlararası yolculuğunda kendisiyle birlikte bu gücü de götürmesi gerekecek. Sizin düşünme makineleriniz yalnızca radyasyonlardan değil, ama cinsler arasındaki çaresiz çatışkıdan da beslensinler.

Burada karmaşıklık sorununu yeniden ele almak gerekirse. Fizikçilerin düşüncesini, ve de tekno-bilimsel gelişimin, yerküresi varolduğundan beri oluşmakta olan bir karmaşıklaşma veya olumsuz entropi sürecinin bugün dünya yüzeyinde şu an aldığı biçim olduğunu kabul ediyorum. Yine, bu karmaşıklaşmada insanın esas motoru teşkil etmediğini, asla da etmemiş olduğunu, ancak bunun bir sonucu, ve taşıyıcısı, devamcısı olduğunu teslim ediyorum. Burada her şeyin yaratılmasına çalıştığı bedensiz zekânın, karmaşıklaşma sürecine, entropinin doyum noktasına gelmesine (bu bakış açısına göre gelecek olan güneş patlaması) en iyi yanıtı oluşturacağını kabul ediyorum. Bu zekânın evrene kaçışıyla, yüksek dereceden bir karmaşıklık, bir olumsuz entropi odağı, olası olandan, **Carnot** ilkesiyle bütün yalıtılmış sistemlerin başına gelecek olan şeyden kaçmış olacaktır. Bunun nedeni, tam da bu zekânın topraksal-güneşsel koşulları içinde kendini yalıtılmış olarak bırakmayacağıdır. Bütün bunları kabul ederek, şunu da eklemek istiyorum: Tekno-bilimi harekete geçiren gerçekliği tanımak ve dönüştürmek insanî bir arzu değil, kozmik bir durumdur. Yalnızca şu var ki, bu zekânın karmaşıklığı, en gelişmiş mantık sistemlerininkini aşar, farklı bir doğaya sahiptir. Maddî bir bütünlük olarak insan bedeni, bu zekânın ayrılabilirliğini, göçünü, dolayısıyla ölümden sonra hayatta kalmasını engeller. Ancak, ölümlü, algılayan ve fenomenolojik beden, aynı zamanda düşüncenin belli bir karmaşıklığını düşünmek için elimizin altındaki tek *analogon*'dur.

Düşünce müsrifçe benzetileri kullanır. Bilimsel keşiflerde, ama tabii işlemselliğini paradigmalar üzerine kurmasından "önce" de, bu böyledir. Bu benzeti gücü, aynı zamanda, hayatta kalmak için, hâtta kültürel hayat için bile "gereksiz" vurguları, ayrımları, verilebilir'i görmek ve işitmek için bir **Cézanne**'ın gözünü, bir **Debussy**'nin kulağını eğitmek için algılayan bedenin kendiliğinden benzetiselliğinde etkinliğini sürdürmek için geri döner.

Ancak, bir kez daha vurgulayalım, beden ve düşüncenin benzetisel olarak birbiri üzerinde kullandığı ve de icât sanatında değiş-tokuş ettiği bu benzeti yetisi, cinsiyet farkları tarafından bedene kaydedilmiş çaresiz aşkınlığın yanında pek az bir şey ifade eder. Bu farkın bırakmış olduğu artığı sonuna kadar, yalnız hesap değil, benzeti bile takip edemez. Bitimsizce düşündürür, ancak kendini düşünceye vermez. Düşünce fenomenolojik bedenden ayrılamaz. Ancak cinsiyetli beden düşünceden ayrılmıştır ve de düşünceyi başlatır. Öyle ki, şöyle düşünme eğiliminde olabiliriz: Bu cinsel farkta ilksel bir patlama, güneş patlamasıyla karşılaştırılabilir şekilde düşünceye bir meydan okuma vardır. Ama durum böyle değildir, kendisi bedenlerin ve düşüncelerin gizinde geri çekilmiş olaraktan, sonsuzca düşündürür. Yokettiği şey ise sadece Bir olandır. Güneş-sonrası düşünceyi hazırlamanızı, cinslerin

bu ayrılmasından ayrı düşünülemeyecek olan karmaşıklığa borçlusunuz. Yoksa, uzaya doğru bu *Exodus* gemisini yönlendirecek olan, her halükârda entropi olacaktır.

Çeviri: Melih Başaran

NOTLAR:

Çeviriye temel teşkil eden metin: Jean-François Lyotard, "Si l'on peut penser sans corps"; in *L'Inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, 1988, Paris, ss.17-31.(çn.)

1. Lyotard'ın ustaca kullandığı bu iki deyim, "gerek kalmamak" (*n'avoir plus lieu*) ve "yeri olmamak" (*n'avoir plus de lieu*), "yer" ile "gerekliliğin" gözardı edilemeyecek bir kökensel bağlantısına işaret ediyor. Ayrıca, "koymak, kurmak" anlamında olduğu kadar, "soru sormak" anlamında da kullanılan *"poser"* fiilinin "yer" ile ilişkisinin, sorunun bir "yeri" gereksemesinin de metnin anlambilimsel izleğini oluşturduğuna dikkati çekelim. (çn.)

2. "Söylemek istemek" (*vouloir dire*) ile tematize edilen şey, imlere ilişkin olsun, özneye ilişkin olsun, önceden verili, saptanabilir, yalıtılabilir, belirli bir "derin anlamın", "gösterilen"in, "özdeşliğin" olabileceğine dair metafizik varsayımdır. Oysa, "söylemek istemek" veya "anlamlamak"ta yatan "niyetten daha yaşlı", özdeşliğe vurgu yapan bir felsefede "parazit" olarak görülen, ama ötekilik figürünü açan başka bir şey vardır ki, bu, "yazı kertesi" gibi tam olarak evcilleştirilemeden kalır.(çn.)

3. *Grâce* sözcüğünü, basitçe "zarafet, incelik" diye çevirmek yerine, kökenindeki "bedava verme", "karşılıksızca verme"; verme, hibe anlamındaki "bağış" olduğu kadar "affetme" anlamındaki (bu bağlamda "bir bedel ödeme" de söz konusu olduğuna göre) "bağış"la da ilişkilendirerek okumak gerekliliği dolayısıyla çevirmeden bırakıyoruz.(çn.)

4. Lyotard, Freud'un ruhçözüm tekniğine ilişkin *Durcharbeitung* kavramını, bu kitaptaki bir başka makalesinde *"per-laboration"* olarak çevirip açıklar (*L'Inhumain*, "Réécrire la modernité", ss.35-40). Geleceğe, ufka, önemsiz denilebilecek ayrıntılara, bağlantılara, serbest çağrışımlara, "her şeye eşit derecede önem veren ve dalgalanmaya bırakılmış bir dikkate", dinleme ve algıya yönelen bir tür düşünce çalışması veya geliştirmesi olarak *per-laboration*'u, diğer iki süreç olan, biri patolojik olarak arzuya hapsolmuş olan *"yineleme"*, ve de "ilksel suçu" veya herhangi bir "kökeni", mutlak başlangıcı arama, saptama ve ifşa etmeye, yani bir tür varsayılı nesnelliğe takılıp kalmış, böylece de "anımsamaya" çalıştıkça arzuyu yinelediğini, dolayısıyla da aradığını daha güvenceli bir şekilde "unuttuğunu" farketmeyen *"anımsama"*dan, her ikisi de geçmişe yönelmiş, gömülmüş olduklarından, çok daha avantajlı bir konuma yerleştirir.(çn.)

5. (*Vouloir dire*: bkz. 2.dipnot) O halde, "demek isteme"nin, yani iradenin önceliğinin olabildiğince aradan çıkarılması, tüm "anlamlama"yı ortadan kaldırmıyor, ama "ödev" veya "gerekililik" kipinde, gerekliliğin "dışardan" geldiği, ve de önünde yalnızca boyun eğilindiği, yani "yanıt verildiği", "sorumlu olunduğu" bir kipte, yeni, daha doğrusu, unutulmuş bir siyasi-etik, estetik bağlama kavuşuyor.(çn.)

Agapeik felsefe ve eleştirel düşünme

Meriç Bilgiç

Felsefenin ne olduğu ve insanlık kültürü içindeki yeri üzerine, özellikle Türkiye gibi 3. dünya ülkelerinde olumsuz kanılar ve şüpheler varsa hâlâ, bunun açık olduru lmayan ve fakat çok net ve çarpıcı bir nedeni vardır. Güçten bağımsız olamasa da felsefe, o özgür aklın dışında hiç bir güce boyun eğmeyen, hiç bir ideoloji, iktidar ve baskı grubundan rüşvet almayan, sistematik eleştirel 'olası' tek düşünme biçimidir. Tarih boyunca güç ve akıl arasındaki sonsuz gerilim insan varoluşunun ve geleceğinin özetidir. **Platon** *Devlet*'in birinci kitabında, her ne kadar hazmedemese de bu gerçeği, öyle gerçekten de güce karşı mutlak özgür bir evrensel akıl, bir *logos* falan yoktur. Ah, olsa ne şirin olurdu, pembe panjurlu ev veya idealar kuramı gibi. Oysa güç ile aklın göbek bağı birlikte kesilmiştir. Ve ne yazık ki tarih boyunca toplumlarda doğrunun ne olduğunu belirleyen şey hep güçlünün işine gelen şey olmuştur. Güçten bağımsız, her yer ve koşulda mutlak doğruluk ön kabul olduktan sonra, bu , güçten bağımsız mutlak doğruluk kavramının arkasında duranların, ne garip bir tesadüf ki (!) hiç şaşmaz bir biçimde ya güç sahipleri ya da gücün geleceğine aday olanlar olduğu göze çarpmaktadır.

Varolanlar dünyasının bütünlüğü gibi, varoluş bir güçtür ve güç de bütünseldir. Birliktelikleri yanında insan - doğa ayrımı konumuz açısından kendini fiziksel güç ve akıl gücü ayrımında ortaya koyar. Fiziksel güç sahipleri askeri, bedensel, toplumsal, siyasal, parasal güç sahipleri aklı da, olası herhangi bir özgür atılıma karşı egemenlikleri altına almak ve kontrol etmek isterler. Bunu yüzeysel bir akılla yaparlar ama hemen her zaman güçleri başkalarının, zayıfların doğrularını, iyilerini ve güzellerini eze eze altlarına almalarına, talan etmelerine ve sahiplenmelerine yetmiştir. En ufak bir iktidar, güzelliğin yüzünü parçalamayı, ötekine egemen olma hamlesini sektirmez. (Bu insanlık trajedisinin komedi tarafı da) bu çıkışı ezilmişlik maskesinin arkasından - tanrısal, ulusal, hümanist söylemlerle - sırıtarak yaparlar.

(Zayıf da potansiyel olarak en az güçlü kadar saldırgandır aslıda).

Aklın doğrudan egemen kılınacağının varsayılacağı bilim imparatorlukları bile hayal etsek, güç istencinde bulunmamıza neden olan insanlık eksiklerimiz bizi insanlığa karşı zararlı noktalara taşıyacak koşullar ve gamalı haç gibi anlayışlar üretecektir.

Bizi bu hayvansı varoluştan bu sefer gerçekten de insan olmaya taşıyacak yeni bir hümanizm anlayışı kesinlikle öncekilerden farklı olmalıdır. Evrensel geçerlilik ve mutlaklık iddiasında olan bir tek akla göre ve hayali bir tek insan doğasına göre tüm varolanlar dünyasını belirleme, açıklama, anlamlandırma iddiasında bulunan, güçlünün hizmetinde şeytanca bir akıl (yani şimdiye kadar akıl diye bilinen soyut şey) insanlığın doğrusunu belirleme yetkisine sahip değildir. Şimdiye kadar o bu yetkiyle donatılmış ise de, artık insanlık bu yetkiyi böyle bir akılda geri almalıdır.

Bilimsel gelişmelere bakarsak, varolanı betimlemeye çalışan akıl, varolanın sonsuz karmaşası ve zenginliğinin derinine indikçe kaybolmakta, iflas etmektedir. Varolanın kendi başına varoluş gücü, gene kendi içinden çıkardığı aklın cesur, yaramaz fakat cılız gücü karşısında varoluşunu, akışını sürdürmekte, aklın belirleyiciliğini dahi belirlemektedir. İnsanın doğal insanlık varoluşu da, şimdiye kadar hümanizm nutukları çeken aklın insanlığı belirleme kalıplarını kırmakta ve koca nehir kendi iç gücü ve devinimiyle yatağında akmaya devam etmektedir.

Varolan, düşünce, dil üçgeninden, bilincin insanlık tarihindeki gelişimine bakarsak; insanlar önce doğada gördükleri ve hayal ettikleri varolanlar dünyası üzerine yoğunlaşmışlar, ardından düşüncenin belirleyiciliğini farkedip düşüncenin kendisi üzerine düşünmüşler, sonunda düşüncenin de dil tarafından belirlendiğini fark edip dili, görüntüyü temele alarak varolanı yorumlamışlar ve yaşamışlardır. Şimdi, her tür yanlış düşüncenin ardında bu üç farklı aşırı bilinç eğilimleri varken, hiç birinin hakkını yemeyelim, varolanı da, düşünceyi de, dili de dikkate alan bütünsel bir söylem oluşturalım diyen filozoflar da vardır. Doğru, fakat felsefenin basit eşitlikler değil, karmaşık dengeler üzerine kurulduğu unutulmamalı.

Peki neden insanlık varoluşunu bir söyleme, üstelik böyle kelli felli bir felsefi söyleme bağlayalım? Niye yeni doğrular iddiasında bulunalım, hatta ne diye düşünelim? Balık tutmak veya sevişmek varken niye bir kenara çekilip düşünelim. İnsanı akıllı, alet yapan, iki ayaklı - tüylü, düşünen hayvan gibi tanımlara sıkıştırarak insanlığı ve insansı varoluşu temellendirmek ancak sapıklık veya komiklik olarak nitelendirilebilir. İnsan varoluşu insanlığı, aklı, düşünceyi ve her tür insansı varoluşum biçimlerini belirler. İnsanın, çevresinin ve kendinin doğasını aklıyla belirleme hamlesi geri tepmiş, doğal çevrenin ve insanın fiziksel - ruhsal sağlık dengesi bozulmuştur. Artık buzullar erimekte, güneşin kanserojen ışınları doğrudan canlılığı öldürmekte, iklim bozulmakta, insanlar hasta ve sinir krizleri geçiren sürüler halinde yaşamaktadırlar (özellikle burada).

On bin yıllık tarım toplumu tarihinin temel karakteri güç öbeklenmeleri (ve savaşlar) dır. Dinler ve ardından bilim, teknoloji, endüstri hep güç, egemenlik savaşlarının açılımlarıdırlar. **Heidegger** bir düşünce ve bir doğru olmadığını, çeşitli düşünme modları ve onların ürettiği çeşitli doğrular ve gerçeklik koşulları olduğunu düşünür. Buradan yola çıkarak, şimdi insanların bir kenara oturup düşünmeleri için geçerli bir neden, bir düşünme modu olduğu söylenebilir. Bu da elini alnına koyan ve 'eyvah, biz ne yaptık' modudur. Yani önceden yaptığı hataları tanımaya çalışan, yıktığı, yok ettiği insanlık değerlerini yeniden bulmaya ve

onarmaya çalışan, insanın doğal sürecini bozmadan ve onun özgürce varoluşumuna yol açacak, engelleri yıkacak türden bir düşünme, yanlış yapıları çözücü, olumlu eleştirel düşünme[1] modu olmalıdır bu.

Eski Doğu felsefelerinden *filo-sofia*'yı bilgelik sevgisi olarak devralan Batı felsefesi ne yazık ki felsefenin asıl düşünme modu olan bilgeliği bozmuştur. İnsan doğadan, düşünce varolandan, mantık güçten koparılmıştır. **Platon** aslında, güçlünün işine gelenden bağımsız, güvenilir, kesin doğrulara bizi ulaştıracak bir logos ararken logosu mutlaklaştırmış, ideal bir logos hayal etmiştir. İdealar dünyasına yaklaşmış, yüksek esinlenimleri olan filozoflar merak ve aşkla çevrelerini izleyip idealar dünyasını hayal etmeye, tanımaya çalışmalı, iyi, güzel, doğruyu tanımlamaya çalışmalıdırlar. Düşünme modu: yüksek bir 'merak' ve düşünme şekli: düşüncenin karşısında, dışında varolanlar dünyasını, (**Platon** için, asıl, ötelerdeki dünyayı) kendine konu edinen 'erotik' düşünmedir. Düşünce, varolanları, ideal formlara uygun olarak güzelce biçimler, estetize eder, tanımlar.

Acımasız din savaşları dönemine gelindiğinde insanların düşünme modu bilgece bir merak olmaktan çıkmıştır. Doğruları şüphe bırakmayacak kesinlikte belirleyecek bir şüphe felsefesi kurar **Descartes**. Böylece günümüze kadar uzanacak Kartezyen felsefenin düşünme modu 'şüphe' olmuştur. Varolan şeylerin gerçeklikleri hakkındaki şüpheyi giderecek, doğruyu mutlak olarak belirleyecek güç varolanların kendisi değildir, sadece insan düşüncesidir bütün doğruların tek kaynağı.

Bu anlayış, Pozitivizmi de içine alacak şekilde, kuyruğuna basılmış kedi paranoyaklığı modunda 20. yy.'a kadar gelir. Bu yüzyıl acılar yüzyılıdır. Tarihin hiç bir döneminde insanlık veya doğa bu derece köklü ve bu derece geniş kütleleri içine alacak şekilde tahrip edilmemiştir. Acıların çığlığında son derece köklü felsefi sorgulamalar yapılmış ve çok cevaplı, dalı budaklı pek çok felsefi akım ortaya çıkmıştır. 20. yy. felsefeleri iki büyük felsefi akımda temellenirler. Biri **G. Frege**'nin temellerini attığı analitik felsefe anlayışı, diğeri ise **E. Husserl**'in kurduğu fenomenoloji yöntemidir. İkisi de kartezyen geleneğin tepki uzantıları olup, ikisi de **Descartes** gibi matematik kökenlidir. Dikkat edilirse **Kant, Hegel, Marx** türü mega sistemler değildir felsefe. Artık felsefe diğer kültürel alanlardan biridir. Analitik felsefe bir stil felsefesi, fenomenoloji ise bir yöntem felsefesidir. Bunları kabaca biçim - öz karşıtlığına benzetebiliriz.

Başta da belirtildiği gibi, akıl artık insanlık oluşumundaki gururlu öncülüğünü yitirmiştir. Doğa insanın kafasına vurmuştur, 'beni aşamazsın' diye. Düşünce yaratımının en heyecanlı öncüleri olan felsefecilerin toptan ve bir anda bu bilince varmaları beklenemez. Güç odaklarının beslediği doğrultuda farklı eski felsefeler sürüp gidecektir. Hele siyasal güçlerin ve ardındaki (veya önündeki) halkların tarihsel insanlık varoluşumu sürecini (bu artık **Hegel**'deki gibi düşünsel ve yönlendirilmiş bir süreç değil, bütünsel bir süreçtir) tanımaları ve ona ayak uydurmalarını beklemek uzun vadeli ve iyimser bir yaklaşım olur. İnsanlık bilincinin, kendi varoluşum doğasına teslim olacak 'yeni bir hümanizm'[2] etrafında toplanmaları - ki bu tamamen insanların bunu istemeleri ve bunun için mücadele etmelerine bağlı - 21. yy.'ı götürür.

Bu doğrultuda umulabilir ve öngörülebilir ki, geleceğin felsefeleri yeni sistemler, yeni düşünsel yapılar olmayacaktır; ve (eski) Batı felsefe geleneğinin devamı da olmayacaktır. Yani büyük filozoflara ve felsefi akımlara yamaklık ve yataklık eden, felsefeden felsefe,söylemden söylen türeten, büyük laflar eden çalış-

malar olmayacaktır. Var olan insanlık durumundaki yaraları sarmaya, acıları dindirmeye, yanlışları düzeltmeye yönelmiş, yani sorunlardan yola çıkan, uzmanlaşmanın olduğu, problematik alanlar felsefesi olacak ve profesyonelleşecektir felsefe. Konusu her şeydir, beslendiği kaynaklar sadece felsefe ve bilim değil, herhangi bir söylem, antropoloji, karikatür, tıp, dil, folklor, vb. olabilir.

Günümüzün felsefi düşünme modu platonik 'merak' veya Kartezyen 'şüphe' olamaz. Günümüzün felsefi düşünme modu 'acı'dır. Acının yakın çevremizden uzak olması[3] karşısında onu görmezden gelmemiz her şeyin,duygularımızın, aklımızın, insanlığımızın sonu demektir. Felsefecilere kişisel çıkarlarını unutturan, onları düşündüren, çözüm aratan itici motor insanlık varoluşumundaki kanayan yaraları derinlerinde hissetmeleridir. Bu yüzden geleceğin felsefesi epistemoloji değil etik merkezli olacaktır. (Epistemoloji de temelci (foundationalist) olamaz artık). Bu bir tür, felsefenin aslına dönüşüdür. Çünkü, birinci olarak, felsefenin başlangıcı etik ve etik yargıların geçerliliği sorunudur. İkinci olarak, acı kavramı beraberinde haz kavramını da getirir ve bu da acı - haz arasında (insan gerçeğini artık bir mutluluk felsefesine indirgeyemesek bile) eski Doğu ve Yunan felsefelerinkine benzer bir yaşamı felsefesi zeminine getirir bizi. Üçüncü olarak, felsefi düşünme veya insan bilinci tarih içinde geçtiği varolan, düşünme, dil evrelerini geçirdikten sonra ve onlardan edindiği deneyimi de yedeğine alarak kendi embriyo evresine, doğal düşünme başlangıcına geri dönmektedir.

Felsefi düşünme şekline de bakarsak, **Platon** felsefesinden gelen 'erotik' düşünme, yani varolanın düşünene göre estetize edilip biçimlendiği, betimlendiği düşünme biçimi olamaz geleceğin felsefeleri. Geleceğin felsefeleri, gene Antik Yunan felsefesinden adını alırsak, agapeik düşünme biçimli felsefeler olacaktır. Yani düşünen ben'in ötekini dikkate alıp, kendini de ona göre belirlediği durum. Bu, felsefi düşüncenin kendini varolanla birlikteliği içinde ifade eden bir söylem biçimi oluşturacağı anlamına gelmektedir. Bunun açılımları da şöyle örneklendirilebilir: Siyasette, sadece ulusal çıkarın değil, insanlık ve yer kürenin; dinde, sadece geleneksel otoritelerin (imam, kitap,...) değil, tanrısallığın; aşkta, sadece kendinin değil, karşıdaki sevilen kişinin; sanatta, sadece perspektifin değil konunun da beraberinde dikkate alınması.

Geleceğin felsefesinin, önceden geçirdiği bilinç evrelerini unutması olanaksızdır. Çünkü herhangi bir konuda doğru - yanlış bir bilinç açılımı yaşandıktan sonra bu bilinci atmanın yolu yoktur[4]. O deneyim bir kere oraya yerleşmiştir. Bir genç kız tecavüz deneyimini ne kadar unutabilirse biz de (çok genel olarak) Batı felsefesinin tarihte yaşattıklarını o kadar unutabiliriz. Felsefenin **Descartes**'a, hatta Antik Yunan'a kadar unutulması gerektiği görüşleri yaygındır. Oysa bu istense bile denenemez. Çünkü felsefi bilinç açılımları tarihe öyle bir siner ki, öyle bir kişiye veya bir düşünceye psikanaliz yaparak etkisi ortadan kaldırılabilecek gibi değildir, kültür çok uzun yıllar tedavi, bakım ve sakınım gerektirir. Söylem değiştirmekle kültür değişmez, ancak köprüler atılır. Yapılabilecek tek şey, ulaşılan son felsefi bilinci iyi belirlemek ve sıkı bir eleştirel açıdan bakarak felsefeyi ölçülü kullanmak ve sonra da balığa gitmektir. Felsefe acil sorunlarımıza acil çözümler üretebilecek somut bir uğraş ve bilgi alanıdır. Bunun nasıl yapılacağı konuya ve filozofa göre değişir. Konusuna göre farklı felsefi yaklaşımlar kullanılabilir. Örneğin, bir etnik çatışmayı çözmek için analitik teknikler kullanılmak zorunda olsa da bunun getireceği açıklık yeterli olamaz, çünkü konu akıl dışı ögeler içerebilir; veya yapay zeka çalışmalarında fenomenolojik yöntemin temellendirmeleri bizi yarı yol-

da bırakır, çünkü konu yoğun mantıksal çözümlemeler gerektirir.

Fenomenoloji ve analitik felsefe zaten kendi tarihlerinin sıkı bir eleştirisini de içlerinde barındırırlar. Bunun için biri sadece bir yöntem olarak diğeri de sadece bir stil olarak ortaya çıkar. Yani bunlar, tarihin getirdiği felsefi deneyimlerden dersini almış ve geleceğe oldukça alçak gönüllü ve gerçekçi bir açılımla yönelen felsefeler olarak okunabilir istenirse. Böylesi bir açılım bize kültürler arası felsefi bir ortak zemin sunar. Böylece sadece coğrafyalar arasında değil tarihler arasında da köprüler atabilir ve gezinebiliriz. Aşırı bir iddianız ve müdahaleniz yoksa ve sadece varoluşunuza teslim olma ve yardım etme modundaysanız bu zemine sahip her oluşumla iletişim kurabilir, bir paylaşım yaşayabilirsiniz. Daha bu sözlerimle Doğu felsefesine kayarken, bu biçimde (agapeik) felsefe yapmanın bize nasıl da hem Avrupa felsefesini hem de Asya felsefelerini harmanlatacağı açıktır. (Bu sözleri, üstümde kimonom, İstanbul boğazından karşı yakayı seyrederken bilgisayarıma yazmak da konuya ayrı bir ilginçlik katıyor doğrusu).

DİPNOTLAR

1. Eleştirel düşünme (critical reflection) için bkz. Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1993, London, 112-117

2. 'Yeni bir hümanizm' kavramını Server Tanilli'nin Kocaeli Üniversitesi'nde bizi onurlandırdığı konuşmasından alıyorum. Kendisi, 'insanlar nasıl tarihi hatalar yapma gücüne sahipse kendilerini ve tarihi düzeltme gücüne de sahiptir' anlayışıyla gerçekçiliğimize bir iyimserlik penceresi açmıştır.

3. İşte küçük dünya köyümüzde komşularımızla yaşadıklarımıza örnekler: Dünya nüfusunun çok küçük bir azınlığı iyi düzeyde yaşamakta, %30'u insanca yaşama sınırını geçebilmekte, %70'i insan olabilmenin gerektirdiği temel, beslenme, barınma, eğitim gibi koşullardan yoksun yaşamaktadır. Her yıl 10 milyon çocuk açlıktan ölmektedir (İstanbul nüfusunu bu manzarada düşünün). Dünyanın üçte ikisinde hâlâ din ve ırk savaşları sürmektedir. Ekonomik ve kültürel saldırganlık ve sömürü hâlâ dünyada yasaldır.

4. Bu önermem ve sonraki konular Stephen Voss'un, zevkle ve düşüncelerini onaylayarak çevirdiğim "21inci yy.da Nasıl Felsefe Yapılacağı Üzerine Düşünceler" adlı makalesinde ondan ayrıldığın düşüncelerimi içerir.

www.abonet.net

1 aydan 12 aya kadar değişen dergi aboneliği...

Üstelik ücretsiz, adrese teslim.

Yalnız internetten değil telefonla da sipariş verebilirsiniz. Tel: 0212 210 01 10

www.kitapciamca.com

Çocuklar için yüzlerce kitap...

Üstelik ücretsiz, adrese teslim.

Yalnız internetten değil telefonla da sipariş verebilirsiniz. Tel: 0212 210 01 10

Felsefe dünyayı değiştirebilir mi?

Engin Delice

I.

Felsefeyi kurabileceği belli türden bir gelecek tasarımı doğrultusunda mı işletmelidir, yoksa, felsefeyi belli türden bir gelecek tasarımının ilkelerini bulması yönünde mi işletmelidir? Açıktır ki soru, "geleceğin teorik sistemi" ile "gelecek olanın pratik ilkesi" arasında bilinci seçime zorlamaktadır. Ancak birinci seçeneğin önü baştan kapalıdır. Gelecekte olacak her bir şey gibi, etkinlik kazanacak bir felsefe sisteminden söz etmek, **Nostradamus**'un kehanetlerinde bulunmaktan farksız olmasa gerek. Hegel'in dediği gibi, "herkes kendi zamanın çocuğudur, felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler. Her hangi bir felsefenin çağdaş düşünceyi aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır." "Eğer" der **Hegel**, "bir teori yine de bu sınırları aşıyorsa, olması gerektiği gibi bir dünya kuruyorsa, bu dünya (...)" ancak tasarlayanın "kanısında" mevcuttur (**Hegel**, 1991:30). Bu bağlamda gelecekte etkinliği olası olana bir felsefe siteminden söz etmek, belirsizliğe ses vermektir. Teorik yapı, onu varkılan pratik yapıdan kopuk düşünülemeyeceğine göre, toplumsal yapı kendisini gerçekleştirmeden onun düşünsel yapısını görülemeye çalışmak falcılıktır. Ancak üzerinde konuşulması gereken, gelecekte varlık kazanacak bir felsefe değil, gelecek kurgusu içinde, kurulması olası olan *belli türden* bir toplumsal yapının gerçekleştirilmesinin ilkelerinin bulunup bulunamayacağı, bu ilkelerin inşasının felsefi dayanaklarının olup olmayacağıdır. Yani felsefe kavramsal geleceği değil, belli bir şeyin – örneğin, kurulması olası olan belli bir toplumsal tasarımın, yani pratiğin- geleceğinin kendisine

problem edinebilirlik değerine bakmalıdır. Belli tarzda bir toplum tasarımının gerçekleştirilmesinin ilkelerini aranması bağlamında felsefe işletilebilir.

Gelecek kurgusu içinde belli türden bir toplumsal tasarımın cisimleştirilmesinin ilkelerini, yani teorinin uygulamasının felsefi dayanaklarının oluşturulmasının olanağını soruşturmayı felsefe kendisine problem edinecekse, felsefe bu olanağı şimdiye eşlik edebilmekle başlayabilmelidir. Bu demektir ki, felsefi akıl pratiğin işleyişine elde tutmalıdır. **Hegel**'in dialektiği bu tutumun felsefi metodudur. Dialektik akıl yürütme, özne ile nesnenin şimdideki momentini ele geçirmenin tek olanağıdır. Bu karşıtlık, insanın pratiğinde erir. Bu nedenledir ki felsefe, insanı pratiğinde çözümlemelidir. Hegel antropolojik bir belirleme ile "insanın hakiki varlığı, eylemdir" derken, insanın kendisini gösterdiği kategoriyi insanın öz niteliği olarak almıştır. Amaç koyan –kavramsal belirlemede bulunan- ve amacını gerçekleştirmek için eyleyen bir varlık olarak insanın pratiğinin anlaşılması, gelecek tasarımının gerçekleşmesinin koşulların ilkelerini bulunmasını sağlayacaktır. Bu da demektir ki gelecek tasarımı sadece düşünsel bir planlama olmayıp pratik bir uygulamadır.

Sözü edilen "gelecek" tasarımının salt ontolojik bir zaman dizgesi, ya da kurgusal insani bir beklenti olmadığı açık olduğuna göre, bunların dışında, gelecek doğrudan insanın şimdideki pratiği ile bağlantılı olarak düşünülebilir mi? İnsanla bağlantılı olarak düşünüldüğünde gelecek, şimdideki insanın pratiğinde gizli olduğunu tarihin her bir momenti gösteriyor. Tarih gösteriyor ki, *gelecek pratiktir. Gelecek, bugünün olumsuzlaması olarak pratiktir.* Varolan ve varolanın değillemesi aynı derecedeki pratik varoluşlardır. Değilleme, varolanın kavramsal karşıtı olarak algılanmamalıdır. Olmayanın arzu edilmesi, olanın kavramsal değillemesi değil, olana karşı pratik bir tepkidir. Değillemenin teorik görünümü, tepkinin pratiğinin kavramsal betimlenmesinden başka bir şey değildir. Felsefe gelecekte varkılınması amaç edinilen bir toplum tasarımının ilkelerini, gelecek tasarımının bu pratik tepkisinin kavramsal yapısında arayabilir. Varolanın değillemesi olan pratik, gelecek toplum tasarımın felsefi ilkelerini kendinde taşımaktadır. *Gelecek, şimdi tarafından koşullandırıldığı için pratiktir.* Öncelikle gelecek, sürmekte olanının sürekliliği olarak, onun tarafından koşullandırılmış olarak, belirlenmiş bir pratiktir. Bu belirlemede uygulanmakta olan süreç, geleceğin çerçevelenme etkinliğidir. Ama bu çerçeveleme saf bir tutum olmayıp ona içeriğini de, yani kavramsal anlayışını da vermektedir. Ancak günlük yaşamın içinde bireyin yapıp etmelerindeki rastlantısallığı bu pratiğin belirsizliğe doğru akışkanlık gösterdiği varsayılsa da, tekilin tümel tarafından koşullandırılmışlığı açısından bakıldığında, gelecek bugünün ideolojik içeriği tarafından koşullandırılmaktadır. *Gelecek, insanın gerçekleştirmesi olarak pratiktir* Tarih kendi başına bir varlık olmayıp, ancak insanın pratiği ile beden bulan bir varlık alanıdır. Basit ve karmaşık tasarılar, umutlar, çıkarlar içinde hep bir mevcudun ötesine geçme çabası taşıdığı için tarih bunlarla kendisine yön bulur. Bu nedenledir ki gelecek, bugünden taşırılandır. İnsan hep bir gelecek biçer kendisine. Bu onun dünya varlığını aşan özselliğinin açığa çıkması durumudur. O, gelecek tasarlar ve ona doğru eyler. Bütün ideolojik tasarım ve kurgular insanın bu saf özselliğinin pratikteki görünümüdür. İnsanın bu yanını belirleyebilenler, insanı elde tutabilenlerdir.

II.

Geleceğin pratik olmasında "geleceğin insanın gerçekleştirmesi" görünümü, geleceğin ideolojilerce belirlenmesinin olanağını vermektedir. İnsanın amaç koyması ve amacını gerçekleştirme eyleminin toplum düzleminde de görünüşe çıkar. Bu antropolojik ilke, toplumların pratiğine dönüştüğünde, toplumların da gerçekleştirmek isteyecekleri amaçları oluşur. Toplumsal amaçlılığa dönüşmüş tasarımların gerçekleştirilmesinin "nasıl"ını yanıtlayan yaklaşımlar, ideolojilerin varlık olanağı olmuştur. Bu durumda antropolojik ilke, tarihsel bir amaca, dönüşmüş olur. Amaç doğası gereği pratiktir ve bu yönüyle de uygulama önerisi taşıyan her ideoloji bu pratiği yönlendirebilir. **Kant**, "*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*"nde benzer bir yaklaşımın ilk altı önermede sistemleştirildiğini görebiliriz. **Kant**, canlının "doğal yetenekleri"nin "kendi amaçlarına" uygun gelecek şekilde belirlenmiş olduğunu söylerken, "aklın kullanımına yönelen doğal yetenekler" "birey"de değil, "türde" geliştiğini belirler. **Kant** bu yeteneklerin "gelişmesi" için "doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizimdir", der. Bu antagonizma insanın "toplumdışı toplumsallığı"dır. Yani insanda "toplumlaşma eğilimi" vardır, ama aynı zamanda o "birey olarak yaşamak ister". Bu yön, ötekini kendi amaçları için yönlendirme eğilimi uyandırır, ama aynı zamanda bu yönlendirme istemine karşı hep bir "direnç" vardır. Direnç insanın gücünü uyandırır ve bu gerilim içinde insan kendisine bir "mevki" edinir. Böylece patolojik toplum tarzından ahlaki toplum tarzına bir geçiş sağlanmış olunur. **Kant**'a göre bu uygarlık hali, toplumsal amaçlılığın gerçekleştirilmesinin olanağını sağlamaktadır. Yeniden eski patolojik toplum haline dönmemek için de doğa insanı "evrensel adalet yaptırımını uygulayacak yurttaşlar toplumunu" oluşturmaya zorlamaktadır. Bu zorunlu birlikte yaşamak, özgürlüklerin kötüye kullanılmaması için iktidarı, "yönetici"yi gerekli görmektedir; çünkü "insan türdeşleri arasında yaşadıkça bir yöneticiye ihtiyaç duyan hayvandır." **Kant** doğanın ilkelerinin toplumun amaçları ile uyumlu hale getirilmesi sürecini bir "tarih tasarımı" içinde dile getirirken, bu metafizik tarih tasarımı kendiliğinden toplumsal yapının, amaçları gerçekleştirme adı altında yönlendirildiğine geldi. Bu noktaya geliş bir zorunluluktur; çünkü ideolojik yönlendirmenin varlığı tarihsel bir gerçekliktir. Amaçların teorik belirlemesini yapan ve yönlendirenler, toplumu elde tutanlardır. Ve toplumu yönlendirmek isteyenler, Kant'ın varsaydığı gibi, insanın kendi doğasını gerçekleştirmesinin olanağının peşinde değildir; çünkü iktidar mülkiyetin bilinci olmakla o, ancak kendini varlık nedenini açımlamak için varkılmayı sürdürür. Bundandır ki, "insan özgür doğar"sa da, o "her yerde zincire vurulmuştur" (**Rousseau**, 1993:14); çünkü mülkiyet ve onun egemenliği her yerdedir. **Comte**'un "bilmek, önceden görmektir" dediği pozitivizmin ideoloji olarak yaşama yönelmesi, egemenlik hukuku olarak şekillenmiştir. Hukuk da belli türden bir geleceği, Efendinin geleceğini, koruyan bir tasarımdır. **Rousseau** (1993:23) "toplum sözleşmesi"ni kutsarken, "Seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona" tarzındaki bir yaklaşımı "saçma" olarak görüyordu. Oysa pratikte "saçma" da olsa, **Rousseau**'nun göremediği, bu savın, Efendinin ideolojisine uygun gelecek tasarımında geçerli olduğudur. İktidar mülkiyetin bilinci olduğuna göre, yargı da onun pratiğidir. Mülkiyetin dolanımı için uygun olan bir zorunluluk, toplumsal bir gereklilik olarak dayatıldığına göre, Efen-

dinin "isteği" mutlak istem olarak geçerlidir. Gelecek tasarımı, Efendinin bugününü koruma bilinciyken aynı günü Kölenin olumsuzlama bilincidir. Kölenin olumsuzlama bilinci, "gelecek, bugünün olumsuzlaması olarak pratik" savma temeldir.

Bu nedenledir ki, kurgulanmış bir geleceğin uygulanmasında felsefe taşıyıcının bilincine göre çözümler üretecektir. Tasarlananın uygulanmasındaki ilkelerin bulunması için işlenen bir felsefe, soruyu soranın konumuyla, toplumsal duruşuyla, ilintili bir şekilde gelişir. Efendinin kalesinde dünyanın kıyılarına göz atan bir felsefenin gelecek tasarımı, **Kant**'ın "en yüksek iyi"sini içindeki "ahlak yasası"na göre bilincin "özerk" "istemi" ile istemek (**Kant**, 1980:118-120) ve bu "en yüksek iyi"yi "dünya yurttaşlığı amacına yönelik genel bir tarih" tasarımına (**Kant**, 1982:117) göre kurgulanan bir gelecek tarih tasarımını (üstelik bu düşünceyi - **Rousseau**'yu da arkasına alarak (1993:14-40) - bir "doğa durumdan" bir "genel isteme" yönelik bir süreç olduğunu da göstererek) Avrupa Birliği olarak uygulamaktan başka bir şey olmasa gerek. Bu felsefe "saf insanın" kendi içindeki ahlak yasasına göre yaşayabileceği toplumsal koşulların "İnsan Hakları" başlığı altında tasarlayıp **Platon**'un "iyi" idesini Avrupa Topluluğunda gerçekleştirmeyi arzularken, bu felsefelerin aynı taşıyıcıları Afrika'yı "Hayvan Hakları" başlığı altında hayvanat bahçesine çevirmektedir. Efendisinin kalesinden dünyanın kıyılarını gözetleyen felsefe, tıpkı **Hume**'un, nedenselliğin apriori izlenimini göremeyip de işi "alışkanlık" kavramıyla kestirip atması gibi, küreselleşmenin insanı döviz kurlarının, hisse senetlerinin aracına, "menkul kıymetlerin" insanı aşan ve belirleyen bir değere dönüştürmesindeki dialektik nedenselliği göremeyip bütün bunları Ortodoks Marksizmin "kuruntusu", "komplo teorisi" olarak yorumlamayı sürdürecektir.

Efendi, kendisinin gelecek tasarımını gerçekleştirmesinin ilkesine gereksinimi yoktur; çünkü onun sahip olduğu gelecek tasarımı, kendi koşullarının daha da geliştirilmesi yönündedir. Tasarımı gerçekleştirmek için de ulusal ve uluslararası hukuk, sermayenin dolaşımına göre, oluşturulmaktadır. Pozzo'nun **Lucky**'e "düşün" seslenişinde olduğu gibi (**Becket**, 1990:52) Efendi "kadrolu" düşünce üretenlerini gelecek tasarımında bulunmasını istiyor. "Modern" kulesinde "post"una uzanan Efendinin felsefesi kendisini bir "dil oyunu"na indirgeyerek bulmaca çözüyor. Kölede ikna edilmeye çalışılıyor: Varoluşun bir bunalımdır. Önerilen kurtuluş, gerçekliğini görüp kabullenmektir. Efendinin çizdiği "yazgıdan kaçamama" durumunun bir avuntusu olarak Kölenin tasarımında Godot'u hep canlı tutar; gerçekte ise sunduğu Godot kılığındaki Mefistofeles'tir. Mefistofeles'in "Margarete"si, Efendinin sunduğu yanılsamalar, Kölenin varlık bilinci yerine uyum bilincini geliştirmiştir. Her şeye uyum gösteren, "demokratik katılımcılık" yanılsaması içinde yargı gücünü yitiren Köleye, kendi yazgısına baş kaldıracak bilinç ve eylem hali unutturulmaktadır. Varlığı, Efendisinin egemenlik aracına dönüşmüş Köle, Efendisinin kar ve iktidar arzusunun doyumunu sağlayan üretici ve tüketici nesneden başka bir şey değildir. Efendi, Köle ile arasındaki dialektik çatışmayı aşarak Hegel'in varsaydığı tarihi yanlışlamıştır. Efendi, artık Köle ile Köleyi çatışma içine sürüklemeyi başararak kendisine yeni egemenlik araçları yaratmıştır. Bu durum varlık tarzları açısından dialektik olmasa da, pratikte ideolojik ve bilinç ayrımlaşmalarından kaynaklı savaş, Efendinin uzantısı olan bürokratik yapı ile Köle arasında yapay bir tarihsel durum yaratmaktadır. Böylece Efendi, Köle ile arasındaki tarihsel savaşı bir oyun ile karıştırarak Kölenin kendisinin düşmanı olarak yine kendisini görmesini sağlamıştır. Efendi kazanmamış, ama kendisini yalıttığı tabakalar sayesinde Kölenin itirazından uzak kalmayı başarmaktadır. Kölenin tarihsel durumu

uzamıştır. Kölenin kurgusal bilinci de, kendi hakkındaki özsel bilincini görmeyecek tarzda tahrip edildiği gibi, tarihsel durumu görülemeyecek kadar gizlenmiştir. Onda **Hegel**'in "İnsan, bir Devletin Vatandaşı olarak gerçekleştirdiği eylemiyle ve eyleminde özgür ve tarihsel birey olarak gerçekleştirir ve böylece varlığının tamlığına ve yetkinliğine tanıklık eden *Doyuma* ulaşır ancak" (**Kojeve**, 2000:20) tarzındaki düşüncesinde de dile geldiği gibi, "birey"in "devlet" içinde, "vatandaş" olarak, "özgürlük" ilkesine göre yaşayarak "mutluluk" tadacağı bir "tarih" tasarımı kabule dönüştürülür.

Bu da gösteriyor ki, egemen bilinç kendi gelecek tasarımını uyguladıktan sonra bu uygulamayı bilince dönüştürecek teorik yapıyı geliştiriyor. Teorik tanımlama ve temellendirme sonradan işin içine katılıyor. Buna karşın varolanın değillenmesinin pratiği, içinde saf bir teoriyi taşımaktadır. Örneğin kapitalizmin bir türden değillemesi olan sosyalizm açısından bakıldığında, kapitalizm bir uygulamadır, tersine, bir değilleme olarak sosyalizm ise idedir. Bu nedenledir ki, toplumsal değillemeleri uygulamanın şiddetinden önce felsefe, uygulamanın ilkesini verebilmelidir. Bu da geleceğin felsefece temellendirilmesidir. Felsefe gerçekleşecekse ilkeye gereksinim vardır.

Felsefe, gelecek tasarımı olarak amaç edinilen belli tarzda toplumsal bir dönüşüm için felsefi dayanaklar, ilkeler, bulabilir mi, bu etkinliği kendisine problem edinebilir mi sorusuna yanıt aranması, başka bir soruyu getirmektedir: Felsefe geleceği, yani dünyayı değiştirebilir mi? Bu soru gelecek ve şimdi arasında durmaktadır ve bu duruşuyla da felsefenin doğasına uygundur. Problemini yaşamdan alan felsefe, uzun soluklu diyalogların oluşturulduğu bir düşünme alanıdır. Yaşamla kurulan diyalogdan her defasında elde kalan nedir? Dersi **Platon**'un **Menon**'a bir hatırlatmasından alıyoruz: Öğrendiklerini başkalarına da anlat, böylece "Atinalılara hizmet etmiş olursun" (**Menon**:100b). Usta yaşamın temel kavramlarını problem ediniyordu; çözümlemenin sonunda vardığı noktayı yaşama geri veriyordu. Ustanın diyaloglarında bilgi ve tasarımlar yaşamı belirlemeye çalışıyor, ama bu teorik olduğu kadar da pratik bir etkinliktir. Ne pozitivizmde olduğu gibi düşünceler olguların peşine takılı kalıyor, ne de idealist bir anlayış içinde akıl kavramlara hapsediliyor. Ustanın yaptığı, bilgisine ulaşılmış bir yaşam ve bu bilgiye uygun yeniden kurgulanmış bir yaşamın gerçekleştirilmesidir. Bu da dünyanın dönüştürülmesi çabasından başka bir şey değildir. Yaşamla kurulan diyalog, onun yadsınması ile sonuçlanıyorsa, dünya ile kurulan ilişki hep bir olumsuzlama ilkesi üzerinde işlemektedir. Öyleyse sorun şu: Dünyayı olumsuzlayan tutumun felsefi niteliği nedir?

III.

'Felsefe dünyayı değiştirebilir mi?' sorusu, felsefenin içeriğinin spekülatif bir akıl yürütme olduğu gösterilerek, doğrudan olumsuzlanabilirdi. Ama bu tarz bir olumsuzlama, felsefenin dünya ile olan ilişkisini de olumsuzlayacak bir tehlikeyi de beraberinde getirebilir. Çünkü felsefe dünyanın dışında değildir; tersine dışına taşacak kadar içindedir. Felsefenin dünyanın dışına taşan yanını, yani onun kavramsal bir düşünme etkinliği oluşunu öne alan yaklaşım soruyu "değiştiremez" olarak yanıtlanırsa, felsefenin dünya ile olan teorik ve pratik ilişkisini ortadan kaldırmış olacaktır. Felsefenin dünya ile belli türden bir içiçeliğine dayanarak soruyu olumlu

yanıtlayanlar, ikinci bir tehlike yol açabilirler. Felsefenin tanımlanış tarzıyla bağlantılı olsa da, bu tehlike, felsefeyi dünyanın dilsel bir yansımasına indirgeyen pozitivist yaklaşımdır. Felsefeyi olgulara yapışık algılamak, felsefeyi olgu ve olay diline ve işleyişine indirgemek de, onu "saf" kavramların içinden geçen bir akıl yürütmeye indirgemek de aynı derecede felsefe için bir yabancılaşma ve tehlikedir. Bu iki uç da felsefenin dönüştürme etkinliğini "evet" ve "hayır" olarak yanıtlayabilir. Kendimizi belli türden bir yanıt kurmaya zorladığımızda da, sorunun başka bir talebini, felsefenin kendi olanaklarını açımlama talebini, göremeyeceğiz. Öyleyse kurulabilecek olası bir yanıt, felsefeyi yorumlayış tarzı ile doğrudan bağlantılıdır.

IV.

"Minevranın baykuşu ancak gün batarken uçmaya başlar" (**Hegel**; 1991:31) derken, **Hegel** felsefeye nasıl bir *anlam* ve *işlev* yüklemektedir? Tarih tasarımı da göz önüne alındığında, onun siteminde önce varlık alanları gerçekleşir. Her şey olup bitip gerçeklik ortaya çıktıktan sonra da felsefe onu anlamaya çalışır. **Hegel**'e göre (1991:31) "felsefe, ancak realite oluş sürecini işleyip bitmiş olduğu zaman ortaya çıkar." Böylece **Hegel**, felsefeye bir *anlama* misyonunu yüklemiş olur. "Varolanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır" (**Hegel**,1991:29). Bunu yaparken de asla gerçekliğin "oluş" ve "işleyiş"inin değiştirilebileceğini varsaymaz. Felsefe işleyişin dönüştürülmesine katılamaz; böyle bir olanağı yoktur. Kaldı ki felsefe "dünyanın nasıl olması gerektiği" konusunda "daima geç kalır" (**Hegel**; 1991:31). "(...) Felsefe akli olan'ın temeli olduğu için, şimdinin ve gerçek'in anlaşılmasıdır, yoksa bir öte yan'ın inşası değildir" (**Hegel**, 1991:28). Dünya ilişkisinde onu sadece anlama ile sınırlı olan felsefe, aynı zamanda "tarihin zorunu olarak gösterdiği" varlığı kavranma ve "fikirler alemi olarak yeniden kurma" işlevini de yüklenir (**Hegel**, 1991:31). Ama bu varlık alanının düzenlenmesi anlamına gelmemelidir; "(...) düzene sokulması, felsefenin işi değildir" (**Hegel**,1991:29). "Daha önce **Hegel**'de Yığın, kendi upuygun dışavurumunu ancak *felsefe*de bulan tarihin mutlak Tin'in maddesini oluşturur. Bununla birlikte filozof, sadece ve sadece tarihi yapan mutlak Tin'in *sonradan*, hareket tamamlandıktan sonra, içinde bilince vardığı organ olarak görünür. Mutlak Tin gerçek hareketi *bilinçsizlik* içinde tamamladığına göre, filozofun tarihe katılması işte bu *a posteriori* bilince indirgenir. Demek ki, filozof *post festum*[1] gelir" (**Marx-Engels**, 1994:120).

Hegel'in devraldığı idealist gelenekte realite olarak toplumun ve devletin değiştirilmesi tartışma konusu bile olmamıştır. **Leibnz**, "(...) eğer evrenin düzenini yeterince anlasaydık (...) onu olduğundan daha iyi yapmanın olanaksız olduğunu bulurduk, (...)" (**Leibnz**; 90) derken varlığı kutsar ve kurduğu felsefe sistemi içinde onun dönüştürülmesine olanak tanımaz. Çünkü biz zaten "olanaklı olan en mükemmel devlet' bize verilmiştir (**Leibnz**; 85, 86). Bu bağlamda **Hegel**, "akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir" (**Hegel**; 1991:29) derken varlığı kutsanması yanında onu ussal kılar. "İde'den başka gerçek yoktur (...)"[2] (**Hegel**; 1991:29) **Hegel**'in buradaki "gerçeklik savı (...) zorunlu olana aittir" (**Engels**; 1992:11). Zorunlu bir gerçeklik olan "Devlet **Hegel**'e göre, ide'nin gerçekleşmesi"dir (**Marx**; 1993a:35). **Hegel**'de "devlet" "kendiliğinden rasyonel bir şey"dir; rasyonel olduğu için de idealdir (**Hegel**, 19991:29). Bu bağlamda "devlet zorunlu olduğu ölçüde

ussaldır" (**Engels**; 1992:11) Öyle ise Prusya devleti ussallığı ile zorunludur ve de değiştirilemez. Felsefenin yapması gereken, onu ide ile olan dialektik bağlantısını açımlamak –çünkü "Varolanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır" (**Hegel**:1991:29)- ve "kendinden bilinç"leri buna ikna etmektir.

Haklı olarak bu komediye son vermek için **Marx** "11. Tez"inde "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektedir", der (**Marx-Engels**; 1992:26). **Marx** felsefe tarihinden kopuşuna yol açacak bu savında, felsefenin anlam ve işlevinde bir kırılma yaratmaktan çok, bir katkı yapar. Bu katkı, geleceğin felsefesi tasarımında yanıtlanması gereken sorunun bir praksis sorunu olduğunu bize dayatır. Hegel'de dünya felsefe için bilinmesi gereken bir fenomen iken, **Marx**'da değiştirilmesi gereken *yaşamın* kendisine dönüşür. Hegel, sistemi içinde dünya olmuş bitmiş zorunlu ve ussal bir nesne olduğu için dönüştürülmeye kapalıdır. Tersine, **Marx**'ın fenomenal dünyasının oluşu sürmektedir. Ve hatta "insan tarihin hem öznesi hem de nesnesi" olduğu içindir ki, insan bilinçli eylemleri ile de yaşamın dönüştürülmesinin olanaklarına sahiptir.

Şimdi soralım: **Marx** filozofların dünyayı değiştirmesinden ne anlar? Bir alt soru: **Marx**, dönüştürme etkinliğini felsefenin olanağı olarak mı yorumlar, yoksa filozofun pratiği olarak mı? **Marx**, toplumsal düzendeki süren değişimi biliyordu. Tarihin materyalist açıklamasında "gereksinmelerdeki değişikliklere uygun olarak toplumsal düzenin" değiştiğini, bunu da "bir dizi kuşağın faaliyeti" olduğunu dile getirmişti (**Marx-Engels**, 1992:46). Değişimin olduğunu görmesine rağmen filozoflardan "dünyayı değiştirmelerini" bekliyorsa, değiştirme etkinliklerini üstlenmelerini isterken **Marx**, açıktır ki, burada değişimden başka türden bir şey anlıyor. Nedir **Marx**'ın değişimden anladığı? (**Marx**'ın değişimden ne anladığını görmeliyiz ki, dünyayı değiştirme etkinliğinden filozoflardan beklenileni anlayabilelim.) Şimdi Minevra'nın baykuşunu bırakalım da, **Marx**'ın tarih anlayışında kanat çırpsın.

V.

Marx felsefesinde tarih ve toplum olgularının kendi aralarındaki bağı dialektik bir işleyiş içinde görmeye çalışırken, aynı işleyişin içindeki değillemenin olanaklarını da görür. Ancak eleştirmenler, onu olgulara dayalı tarih öğretisi kurduğunu varsayıp onun pozitivist olarak ilan etmişlerdir. Halbuki o, herkesten önce pozitivizmi tarihin suçlusu olarak ilan etmişti. Pozitivizim olgulara dayanır, ama onun olguları yalıtık tekil olgular iken, **Marx**'ın olguları tarihseldir ve insan pratiğinin devam eden halidir. **Marx**, olgular gibi düşüncesini de tarihsel kıldığı için felsefeye yenilik getirmiş, ama bu yenilik onu felsefe tarihinde de atılmasına yol açmıştır. Eleştirilir ki, **Marx**, tarih olgularından felsefe yapmaya çalışmıştır. Bu eleştiriler pozitivizmin kurtulmaya çalıştığı metafizik felsefenin temsilcilerine aittir. Görmezler ki **Marx**, tarihin olgularından bir felsefe kurmuyor, tersine, tarihin olgularını işleten *dialektik ilkelerin* bir *felsefe* olduğunu gösteriyor.

Marx, özel mülkiyet rejimi altında insanın *yabancılaşmış varlığını* kendine öncül alırken, aynı öncülün bilinç kopuşu sayesinde, yabancılaştırıcı koşulları devrimci bir dönüşüme ile ortadan kaldırma gücünün olanağını taşıdığını göstermektedir. **Hegel** "Tinin Fenomolojisi"nde "özbilinç" tartışmasını, "Efendi-Köle" ilişkisi bağlamında yürütürken, "korku" ve "çalışma" kavram bağlamı içinde Kölenin

Efendisi için doğayı dönüştürme aracına dönüşmesini; çalışma yoluyla insanın kendi özbilincine vardığını; bu bağlamda doğanın dönüştürülmesindeki emek birikimi olan biçimlendirilmiş dünyada Köle, kendi yaratıcı gücünü ve kendi özerk varlığını gördüğünü; bu bilinçlenmede nesneden üstün bir özne olduğunu ve sonunda bu bilinçlenmeyle Efendisinin karşısında durabileceği Fransız Devriminin gerçekleştirdiğini serimler. Ancak **Hegel** doğrusunu çembere çevirdiği için kutsallıktan, Mutlak Tinden getirdiği bilinci, bir başka Mutlaklığa, Prusya Krallığına götürür. **Marx**, ustasını yoluna koymaya çalışır. **Hegel**'in "Efendi-Köle" dialektiğinindeki Kölenin bilinçlenmesini, Proletaryanın bilinçlenmesi olarak işleyen **Marx**, onun praksisinde dünyanın dönüştürülmesinin olanağını gözler. "Proletaryada insan, gerçekte kendi kendini yitirmiş ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır." Sefalet onu doğrudan başkaldırmaya yöneltmektedir Proletarya "kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtarmaz" (**Marx-Engels**, 1994:59). Proletaryanın bu dönüştürme etkinliği, insanın yabancılaştırmasına karşı bir tutum olmasından dolayı, kendi yaşama koşularını dönüştürmek isteyen proletarya, bu istemini insanlığa geneller. Çünkü dönüştürülmesi gereken durumun tekliği yani parça değil, bütündür. "Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği *tüm* insan dışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldırmaz" (**Marx-Engels**, 1994:59).

Marx, burada da açıkça görüldüğü gibi, tarihsel bir olguyu düşünmesine hareket noktası olarak almaz; o olguyu işleten ilkenin felsefe olduğunu gösterir. Aynı dialektiği **Hegel** "Tinin Fenomolojisi"nde (1986:124-132) salt kavramsal bir akıl yürütme olarak açımlamaya çalışırken, akıl yürütmenin uçları boşluktadır. Köle, ancak Efendi hakkındaki bilinçlenmesi sayesinde sahip olduğu ideye uygun olarak dünyayı, insanı ve bu bağlamda da kendisini yeniden biçimlendirerek tarihi gerçekleştirecektir. Oysa **Marx** felsefesini insanın kendi pratiğinde, yani tarihinde kurar: "(...) Özel mülkiyet çelişkinin *olumlu* yanıdır." "Tersine proletarya, proletarya olarak kendi kendini kaldırmak ve böylece bağımlı bulunduğu, onu proletarya durumuna getiren karşıtını, yani özel mülkiyeti de kaldırmak zorundadır. Proletarya çelişkinin *olumsuz* yönü, çelişkinin yüreğindeki tasa, yokolan ve kendi kendini yokeden özel mülkiyettir." O sürekli bir "alçalma" içindedir. Ve bu alçalma onu zorunlu olarak bir başkaldırmaya götürmektedir (**Marx-Engels**, 1994:58) Bu durumda "söz konusu olan şu ya da bu proleterin ya da hatta tüm proletaryanın bir an için hangi ereği *tasarladığını* bilmek değildir. Söz konusu olan proletaryanın *ne olduğunu* ve bu *varlık* uyarınca tarihsel olarak neyi yapmak zorunda kalacağını bilmektir"(Marx-Engels, 1994:59).

Mülkiyetin egemenliğinden kurtulan insanın varlığını özgürce açımlama olanağına kavuşacağı bir "olması gerek" dünya tasarımı insanın kendi tarihsel pratiğinin dönüşeceği bir aşamadır. Bu tasarı **Kant**'da olduğu gibi önceden tasarlanmış bir insan doğasının gittikçe gerçekleşmesi (**Kant**; 1982:117-129) ile değil, tersine, insanın mülkiyetin karşısındaki özgürlüğünü kazanacak devrimci eylemleriyle kurulacaktır. Buna zorunludur. Çünkü insanın tarihsel varlığı mülkiyet ve onun gereği olan ilişkilerce köleleştirilmiştir. İnsan, kendi varlık bilincini özgürce kurabilmesinin olanağını, bu köleleştirici koşulları değillemekle verebilir. Bu nedenle **Marx**, "bireylerin ne oldukları üretimin maddi koşulların"ca belirlendiğini söyler. (**Marx-Engels**,1992:37) Bu "insanların kendi geçim araçlarını da" üretmaye başladıkları (**Marx-Engels**,1992:37) günden beri, yani "elin uzmanlaşması" olan "alet" ile "insanın doğa üzerindeki dönüştürücü" gücün (**Engels**,1991:45)

ortaya çıktığı günden beri sürmektedir. O doğayı dönüştürmesinde özgürlüğünü değil, köleliğini üretmiştir. Çünkü insanın doğanın dönüştürülmesi ile elde ettiği üretimi "insanın karşısında duran, kendini köleleştiren yabancı bir güç haline" gelmiştir (**Marx-Engels**,1992:55). Üretim sürecinin yarattığı yabancılaşma süreci "emeğe yabancılaşma"yı getirmiştir. Emek yabancılaşması "insanın kendi cinsine" ve "insanın kendi emek ürününe" yabancılaşmasını getirmiştir (**Marx**, 1993a:148). Bu yabancılaşmadan bilinç de payına düşeni alır. "Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim zihinsel üretim araçlarını da elinde bulundurmaktadır" (**Marx-Engels**, 1992:70). Bununla birlikte "(...) bilincin üretimi (...) insanların maddi faaliyetlerine ve karşılıklı maddi ilişkilerine" bağlanmıştır (**Marx-Engels**, 1992:41).

Böylece değiştirilmesi gerekli olan **Marx**'ın tarihsel öncülleri içinde belirmeye başladı. Amaç insandır. Ama bu insan, soyut bir varlık değildir. "İnsan, insanın dünyasıdır" der; yani insan "devlettir, toplumdur" (**Marx**, 1995:35). Değiştirilmesi gereken de devletin ve toplumun dayanağı olan maddi üretimin insan üzerindeki belirliyici rolüdür. Böylesine bir alanı değiştirme etkinliği de pratik olacaktır. "*Kuramsal* karşıolumların kendilerinin çözümünün nasıl ancak *pratik* biçimde, insanların pratik enerjisi ile olanaklı olduğu, öyleyse çözümlerinin hiçbir zaman bilinç işi değil ama *felsefenin* sadece kuramsal bir iş olarak kavramış bulunduğu için çözemediği *gerçek* yaşamsal bir iş olduğu da görülüyor" (**Marx**, 1993a:179). Bu pratikle ulaşılmak istenilen felsefi amaç, insanı kendi yabancılaşmasından kurtarmak ve insan olarak varoluşunun bilincine ulaşmaktır. "Bir *varlık* ancak kendi kendisinin efendisi olduğu andan sonradır ki kendini bağımsız olarak görmeye başlar ve o ancak *varoluşunu* kendi kendine borçlu olduğu zamandır ki kendi kendisinin efendisidir." Başkasının bağımlılığında yaşayan insan, kendi yaşamını "kendi yapıtı" olarak göremez (**Marx**, 1993a:182). Bu *eksik varlık* ve *eksik bilinç* **Marx**'a göre mülkiyetin dolanımından insana, özgürlüğü çıkartmaya çalışacak felsefi bir amaç için filozofun eyleme geçmesi gerekmektedir.

VI.

Böylece **Marx**'ın buyruğundaki dünyayı değiştirme etkinliğini üstenmesi gereken felsefe mi yoksa filozofun eylemi mi sorunun yanıt alanı açıklık kazanmış oldu. **Marx**'ın varsaydığı değiştirme etkinliği, yine onun varsaydığı tarih anlayışı içinde olanak kazanmaktadır. **Marx**, filozoflardan dünyayı dönüştürmelerini talep ederken felsefenin maddi ilişkilere girip onu dönüştürebileceğini varsaymamıştır. Böyle bir varsayımda bulunmuş olsaydı **Kant**'ın varsaydığı "doğanın belirlemesi" ya da **Hegel**'in İde'sinin her şeyi belirlediği savında bulunmuş olurdu ki, **Marx** böyle bir metafiziğe düşmemiştir. O, insanın pratiği ile dönüşebilecek bir dünyadan söz etmektedir. "Alman idealizmi" der **Marx**, "fikirlerin, tasarımların (...) insanlara egemen olmuş ve onları belirlemiş olduklarını ve gerçek dünyanın fikirler dünyasının bir ürünü olduğunu iddia eder." Bu, "Hegel sisteminde insanların gerçek yaşamını, maddi dünyasını (...) belirleyen (...) fikirler kavramlardır" (**Marx-Engels**, 1992:31). Oysa, "insanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir, tam tersine, onların bilinçlerini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır" (**Marx** 1993b:23). **Hegel**'in İdesinin belirleme gücünü **Marx**, toplumsal ve tarihsel koşullara dönüştürerek insanın bilme, yaratma ve dönüştürme olanağına tarihsel bir somutluk kazandırır.

Toplumsal koşullar, tarihsel süreç içindeki insanın emek ve bilgi birikimidir. Emek tarihsel bilgidir. Felsefe bu bilginin teorik çatısıdır. Koşulları kavram değil, emek belirler. Felsefe, emek birikiminin kendi işleyişindeki yönelimlerin *insanın değer bilgisi*ne etkilerini görmesi açısından bir ayna rolünü üstlenir.

Kavram tarafından belirlenmeyi, koşullara tarafından belirlenmeyle olumsuzlamak için **Marx**, daha geç çalışmalarında görülen yeni bir kavram çifti olan "*alt yapı-üst yapı*" kavramları arasındaki dialektik ilişkiyi açığa çıkartmaya çalışırken bu yaklaşım daha da netlik kazanır. "Alt yapı" ile "üst yapı" kavram çifti ile somutlaştırılan maddi dünya ile düşünce dünyası arasındaki karşıtlıktır (**Marx**, 1993b:23). Buna göre olan "alt yapı-üst yapı ilişkisi" kuramında "alt yapı"yı *belirliyici*, "üst yapı"yı da *düzenleyici* olarak yorumlamıştır. Hukuk örneğinde olduğu gibi, bütün teorik birikimler üst yapının parçalarıdır.

Marx'ın tarihsel materyalizmi, toplumsal gelişimi düşüncenin hareketinde değil, insanın pratiğinde bulur. Bu bağlamda "dünyayı değiştirmek" *pratik* bir iştir. Genel olarak felsefe bir öncül olarak pratikten hareket edebilir, ama kendisi pratik değildir. Felsefe pratik olanla özdeş olmadığı içindir ki, pratik olanı doğrudan dönüştürme etkinliği felsefenin olanağında yoktur. Bu yaklaşımda, felsefenin dünyayı salt bir *anlama aracı* olarak yorumlayan bir yaklaşıma yer vermez; çünkü bu yaklaşımın taşıyıcısı, konumu tarafından koşulalndırılmıştır. Felsefenin doğrudan pratikle yapışık olduğu ve bu bağlamda onun gerçeklik alanında dönüşümler yaratabileceği yaklaşımı da *ideoloji*nin felsefe yerine geçirilmesinden kaynaklıdır. Felsefe ile ideoloji arasındaki bağ görülmeli, sınır aşmaların önüne geçilmelidir. Açıktır ki **Marx**, dünyayı dönüştürme işini felsefeye değil, özel türden bir felsefenin, yani *tarihsel materyalizm*in pratiğe uzanan ideolojisine bırakmıştır. Felsefe kendisini doğrulamak istiyorsa proletaryayı ortadan kaldırmalı, ya da proletarya kendisini ortadan kaldırmak istiyorsa tarihsel materyalist felsefeyi gerçekleştirmelidir (**Marx-Engels**, 1995:50).

Filozoflardan beklenen de, tarihsel materyalist bir düşünce ile çözümlemeler yapmaktır; çünkü "dünyayı sadece açıklamak değil, onu değiştirmek isteyen felsefeci, varolanın ulaşılmış bilgisi ile yetinmez. O, (...) olabilecek olanı çözümler ve belirli nesnel insan gereksinmeleriyle uygunluk içinde olması gereken şeyin, pratikte gerçekleşmesi için yükümlülük üstlenir" (**Markoviç**, 1990:41). Bu aşama pratik materyalistlerin, yani komünistlerin işidir (**Marx-Engels**; 1992:44). Bu bağlamda **Marx**, dünyayı dönüştürme etkinliğini felsefe yüklemiyor; **Marx** 3. Tez'de de belirttiği gibi, "koşullar insanlar tarafından değiştiril(ir)". Koşular değişince, insan da değişecektir. "Koşulların değişmesi ile insan faaliyetlerinin değişmesi, ancak *altüst edici pratik* biçiminde kavranıp ussal olarak anlaşılabilir" (**Marx-Engels**, 1992:24). Değiştirmek, varolanın değillenmesi olduğuna göre, değilleme ilkesi gelecek tasarımıdır. Burada felsefenin yapacağı şey, bu dönüştürmeye "tanımlar", "amaçların kavramsal görünümü", "ilkeler", "amaca uygun araçlar", "işleyişin amaca uygunluğunu denetlenme"[3] düzeyinde *eleştirel katkı* sağlamaktır. "Demek ki, devrimci felsefe aynı zamanda, bilgi değer yargısı, genel doğruların bulgulanması ve köktenci toplumsal eleştiridir" (**Markoviç**, 1990:41). Bu olası eksik belirlemeye rağmen söylenebilir ki *katkı, ilkelerin belirlenmesinde ve amacın düzenlenmesinde* ortaya çıkacaktır.[4] Bunun nasıl işleyeceği tamamıyla *ideolojik* bir problemdir.

Buraya kadar felsefenin dünyayı değiştirme olanağını kendi içinde taşımadığını, ama belli türden bir felsefenin, yani tarihsel materyalizmin dünyayı dönüştür-

me amaçlı ideolojiye ilke ve amaç düzeyinde katkı sağladığı gösterilmeye çalışıldı. Diyalektik felsefenin verdiği ilkelerden hareketle tarihin işleyişinden bir amaç kurarak, o amaca yönelik eylemlerin dünyayı değiştireceği savı, ancak toplumların onlara sahip çıkması ile gerçekleşebilir. "Bütün ülkelerin işçileri birleşiniz!" (**Marx-Engels**, 1991:157) çağrısında, tarihsel materyalizmden hareketle kurulmuş ideolojiye göre, dünyanın dönüştürülmesinin uygulanabilirliğin tasarısı vardır. Bu bağlamda "felsefe, kendini, proletaryayı ortadan kaldırmadan gerçekleştiremez, proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ortadan kaldıramaz." Çünkü "özgürleşmenin başı *felsefe*, kalbi proletaryadır" (**Marx-Engels**, 1995:50). Şu durumda dikkate alınması gereken "(...) proletaryanın bir an için hangi ereği *tasarladığını* bilmek değildir. Söz konusu olan proletaryanın *ne olduğunu* ve bu *varlık* uyarınca tarihsel olarak neyi yapmak zorunda kalacağını bilmektir"(Marx-Engels, 1994:59).

Marx, "Yahudi Sorunun"nda bireyin evrensel kurtuluşunun ancak özel mülkiyetin dolanımındaki yönün değiştirilmesi, bunu sonucunda ortaya çıkacak devletin siyasal kimliğindeki değişim ile olanaklı olduğunu bildirir. Çünkü bu durumda özel mülkiyete bağlı yabancılaşma ortadan kalkacak, insanın bir değer olarak kendi bilincine varma olanağı oluşacaktır. Bu dönüşüm ise insandaki felsefenin birey düşüncelerindeki yarattığı değişikliklerle değildir. Değişim, toplum bilinç ve pratiğinin mülkiyet ve onun bilinç ve ideolojisine karşı gerçekleştirdiği bir devrim ile olanaklı olacaktır. Bu nedenle **Marx**'ın yaşamı dönüştürmek için öngördüğü tek model, devrimdir. "1844 El Yazmaları"nda planladığı "komünist devrim" için "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi" olmayanları örgütlenmeye çağırırken (**Marx-Engels**; 1991:157) ortadan kaldıracak olan "proletarya olarak kendisi ile kendisini belirleyen karşıt öğe", "burjuva toplumu"dur (**Marx-Engels**, 1994:317) "Kutsal Aile"de yığınların kaderini tayin hakkına sahip çıkmaları ile tarihin işleyişinde emeğin özgürleşmesi sağlanacağı öngörülür. Gözardı edilmemesi gereken, bütün sürecin materyalist bir tarih anlayışı ile tasarlanmış olmasıdır. "11.Tez"de de **Marx**'ın bir şeyler beklediği felsefe, materyalist felsefedir. Dönüştürme etkinliğini beklediği filozofta materyalist felsefenin pratikteki uygulayıcısıdır. Bu noktada **Marx**'ın vasiyetini yerine getirmesi açısından adı anılması gereken örnek **Lenin**'dir. Tarihsel materyalist bir felsefeye göre maddi dünyanın ilişkilerine müdahale ederek "yeni bir yaşam tarzı" kurmayı denemiştir. Felsefi tasarıma uygun tasarımlar, felsefi bir amaçlılığa uygun eylemler ile gerçeklik kazanabilir. Fakat doktrinlerin toplumsal amaçlılıklarındaki "iyi niyetlerin" korunmaları, onu gerçekleştirmekten daha zordur.[5]

KAYNAKLAR

Becket (1990), Godot'yu Beklerken, çev. H. Anamur, Can:İstanbul.

Engels (1992), Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, çev. S. Belli, Sol: Ankara.

Engels (1991), Doğanın Diyalektiği, çev. A. Gelen, Sol:Ankara.

Hegel (1991), Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev. C. Karakaya, Sosyal:İstanbul.

Hegel, (1986), Tinin Fenomolojisi, çev. A. Yardımlı, İdea:İstanbul.

Kant (1982), Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, çev. U.

Nutku, Yazko Felsefe 4: İstanbul.

Kant (1980), Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberg, F. Akatlı, Hacettepe:Ankara.

Leibniz (1997), Monodoloji, çev. A. Yardımlı, İdea:İstanbul. Ayrıca C. Şahan çevirisi, Kuram:İstanbul.

Marx (1993a), 1844 Elyazmaları, çev. K. Somer, Sol:Ankara.

Marx (1993b), Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, çev. K.Somer, Sol:Ankara.

Marx –Engels (1992), Alman İdeolojisi, çev. S. Belli, Sol:Ankara.

Marx –Engels (1995), Din Üzerine, çev. K. Güvenç, Sol:Ankara.

Marx –Engels (1991), Kominis Manifesto, çev. M. Erdost, Sol:Ankara.

Marx –Engels (1994), Kutsal Aile, çev. K. Somer, Sol:Ankara.

Markoviç (1990), Pratiğin Diyalektiği, çev. A. Ünlü, Ünlü:İstanbul.

Platon (1989), Menon, çev.A. Cemgil, Remzi:İstanbul.

Rousseau, (1993), Toplum Sözleşmesi, çev. V. Günyol, Adam:İstanbul.

DİPNOTLAR

1. Bayramdan sonra; iş işten geçtikten sonra.

2. "İde ile aynı anlama gelen akli, realiteyle birlikte dış mevcudiyete girerek, sonsuz bir şekil, görünüş ve tezahür zenginliği kazanır, bir çekirdek gibi bir kabuğa bürünür ve önce bilincin yerleştiği bu kabuğa, sonunda kavram da nüfuz ederek iç nabız atışlarını keşfeder ve aynı atışları dış görünüş altında da duymaya başlar. Bu dışlaşma sırasında mahiyetin tezahürü sırasında meydana gelen çeşitli durumlar, bir sonsuz madde oluşturur. Bu durumların düzene sokulması, felsefenin işi değildir." "Felsefe güzel öğütler vermekten kaçınmalıdır" (Hegel:1991:29)

3. Sovyetler Birliği deneyimi gösterdi ki, uygulama alanına taşınan bir toplum felsefesinin işleyişini amaçlılığa uygunluğunun denetlenmesine, aşırı bürokratikleşme ve ideolojinin kutsanması izin vermemiştir. Dolayısıyla bir felsefeden hareketle kurulan bir toplum modeli, hiç de felsefi olmayan bir süreç ile son buldu. Ama olgusal açıdan da bu "son", tarihsel materyalizmi yanlışlamadı; tıpkı devrimlerin tek başına onu doğrulayamamış olması gibi.

4. Genel anlamda, yaşamın *düzenleme*sine yol açabilecek felsefenin ilkeler düzeyindeki etkisini yaşamın dönüşmesine katkısı olarak yorumlanabilir mi? Siyaset, ekonomi-politik, hukuk, eğitim, sağlık gibi toplumsal kurumların işleyişinde, *ilkeler düzeyindeki düzenlemeler*de rolü olabilir. Bu kurumları işleten ilkeleri, felsefi uslamlanma ile belirlenmesi halinde "iyi" olana ulaşılacağı varsayılabilir. Ama felsefi bir uslamlama ancak *amaçta* kendini ortaya çıkartır. Bu amaç ne olabilir? Felsefi düşünmede insanı ve onun yaşadığı doğayı korumayı *ilke* düzeyinde bir *amaç* olarak alındığında, bu ilkeye bağlı olarak yapılması gereken pratik, bu ilkenin karşıtı olan *yapıyı* dönüştürmek olduğu ortaya çıkabilir. Bu dönüştürmede felsefe "alt yapı"yı düzenleyen "üst yapı"yı, ilke düzeyinde dönüştürmeyi amaç seçilebilir. (Yani üst yapıya dahil olan felsefe, üst yapıya ait başka birimlerin ilkeleri dönüştürmeyi amaç seçebilir. Örneğin felsefe hukukun ilkelerini yeniden belirlemek isteyebilir.) Felsefi bir uslamlanma ile varılan "insanı ve doğayı koruma amacı"nı işletilebilecek tarzda kurumların "ilke" olarak almasına çalışabilir. Örneğin "insanı korumayı" bir amaç edinecek bir anayasanın "İnsan Hakları"na uygun bir biçimde tasarlanmasında felsefe çalışabilir. Bu, felsefi uslamlanma açısından varsayılabilir, ama pratikte bunu başarmayı varsaymak gerçek bir yanılsama olacaktır. Her şeyden önce, buna, kurumların *"işleyiş mantığı"* izin vermez. Kurumların tarihsel yapısına ve işleyişine bakarak, felsefenin ilkeleri kuramsal açıdan yeniden belirleyebilir; ama pratikte bu belirleme gücüne sahip değildir; olamaz da. Marx, "alt yapı"nın işleyişi açısından bir dönüştürmeyi felsefeden/filozoftan beklerken, felsefenin kurumsal işleyişleri ilkeler düzeyinde düzenlemesinden söz etmiyordu. Ama böyle bir etkinlik "üst yapı"nın "alt yapı"yı düzenlediği savından hareketle ileri sürülebilir. Çünkü bilinç düzenlemelerde

etkindir, ama burada sorun bu düzenleme bilincini işleten ilkeler nedir ve bu bilincin sahibi kimdir?

5. Bu nedenledir ki, yaşamı değiştirme çabasının amaçlılıklarından uzaklaşmasını uygulamanın iflası olarak ilan etme işi Gorbaçov'a düşmüştür. Fakat bu ilan hiç bir felsefi kabule dayandırılmasa da, yine de bu tutum yaşamın dönüştürülmesinde bir görünüm kazandırmıştır. Lenin'in tarihsel materyalizme uygun gerçekleştirmeye çalıştığı ekonominin işleyişinin "liberal ekonomi" adına "serbestlik" kazandırılarak sistem baş aşağı edilmiştir. Ve çok geçmeden "serbestliğin" ne olduğu yaşamı en olumsuz biçimde tahrip ederek, kendini göstermiştir. Bu da yaşamın dönüşmüş halidir, ama buradaki dönüşüm bir bilinç planlaması değil, bireysel hataların ve iktisadi çıkarların planlamalarında ortaya çıkan tahriplerin kazanmış olduğu görünümdür.

Yeni sosyal yapı ve yeni sosyal bilim[1]

James S. Coleman[2]

James S. Coleman (1926-) İndiana-Bedford'da doğdu. Kısa bir kimyagerlik kariyerinden sonra, 1951'de sosyoloji okumak üzere Sosyoloji Bölümünün en güçlü olduğu dönemde Columbia Üniversitesi'ne girdi. O günlerde diğer Columbia sosyoloji öğrencileri gibi sosyolojide ayrıcalıklı bir kariyere sahip oldu. John Hopkins'de bir süre öğretim elemanlığı yaptı. Bugün halen profesör olduğu Chicago Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdüren Coleman, geçen dönem Amerikan Sosyoloji Derneğinin başkanlığını yürüttü. Community Conflict (1957), The Adolescent Society (1961), Introduction to Mathematical Sociology (1961) ve son dönemlerde hazırlanan bu parçanın da içinden alındığı Foundation of Social Theory kitaplarından bir kaçıdır

ULUS DEVLET ÇOK ULUSLU ŞİRKETLERE KARŞI

...Ulus-devlet, toplu aktörlerin modern öncesi bazı ilksel (primordial) bağlarını ve modern amaca yönelik bazı özelliklerini sergileyen aracı bir oluşumdur. Bir çok ulus-devlet ırksal olarak aynı cinsten insanlardan ya da kültürlerden gelişmiş ve halen bazıları ırksal olarak homojen kalmıştır. Genel olarak ulus-devlet tek bir dine ya da kültüre sahiptir. Ortak din ya da kültür, dinsel ya da etnik azınlıklara karşı sergilenen bir çok düşmanlık ve baskının yanı sıra din ya da milliyetçilik adına yapılan savaşların sorumlusudur.

Uluslar ırksal ya da dinsel olarak aynı cinsten olmasalar da modern öncesi toplu aktörlerin bir çok ayırıcı özelliğini muhafaza ederler. Temel esaslarını pozisyonlara değil kişilere göre düzenleyerek bütün sorumluluğu kişilerden alıp, yine kişilerden tam yetki isterler.

Bununla beraber ulus-devletlerin bir çoğu özgür bireylerin bir araya gelerek ortak bir amaç için tasarladığı açık bir anayasa ile örgütlenmiştir. Ulus-devletin bu anayasal özelliği, kavramsal olarak ilksel esasına (ırksal, dinsel ya da kültürel) aykırı olup, ulus-devlet çoğu zaman dayandığı bu iki temel arasında (homojenlik ve anayasal özellik ç.n.) kolay olmayan bir gerilimi içerir.

Çok Uluslu Şirketler, modern amaçlar doğrultusunda toplu aktörlerin ilk tipik oluşumudur. Bu şirketler unsur olarak pozisyonlardan oluşurlar. Kişiler sadece pozisyonları işgal edici olup şirketlerin temsilcileridir. Şirket amaçları ürünlerde somutlaşırken şirketler bazı nesnel işlevleriyle (örneğin kar ya da hacim) makul olarak açıklanabilir.

Global Sosyal sistemi örgütleyen ulus-devletler ve çok uluslu şirketler temel bir çatışmayı içerirler. Ekonomik işbölümünün uluslararası hale dönüştüğü günümüzde bu iki olgu arasındaki çelişki şiddetlenmektedir. Çok uluslu şirketler ulusal sınırlara mümkün olduğunca daha az itibar ederek kişileri ve malları hareket ettirme arayışı içerisindedirler. Uluslar, sınırlarda polis ve askeri kuvvetleriyle yasalarla desteklenen cebri gücü elinde bulundururlar. Ekonomik güç, her ne kadar tek nüfuz alanı olmayan karşılaştırılmayacak hisselerden oluşmuş olsa da çok uluslu şirketlerin Bu alıntı ulusal denetimindedir.

"Çok Ulusluların ilgi alanları"ile "Ulusların ilgi alanları" arasındaki karşıtlık Avrupa'da birkaç yüz oteli olan çok uluslu bir otel zincirinin broşüründen bir alıntıyla örneklendirilebilir: "Görüldüğü gibi Avrupa; Almanya, İtalya, Büyük Britanya Avusturya, , Hollanda, Belçika, Lüksemburg ve İsviçre gibi bir çok bölümden oluşmuş külliyetli bir ulustur". Bu alıntı ulusal özerklik konusunda soru işareti oluşturmuyorsa broşürde bu zincirin Asya'yı baştan başa sardığı şöyle gösterilmektedir: "Görüldüğü gibi Avrasya Almanya, Türkiye, İtalya, Sovyetler Birliği, Fransa, İran...gibi bir çok bölümden oluşmuş büyük ve tek bir ulustur.

Ulus-devletlerle Çok Uluslu Şirketler arasındaki çatışma kasıtlı olarak oluşturulmuş bir çatışma değildir. Ulus-devletler ya da şirketler arasındaki yarış, mücadeleden farklı olarak, belirli tüzel kişilikler arasındaki üstünlük çatışması değil; bu çatışma oluşumlardan birinin üstünlüğü içindir. İlk soru olarak bu iki oluşum arasında birbirini tamamlamadan öte, gerçekte bir çatışma olup olmadığıdır. Ulus-devletlerin, ekonomik sistemleri tek bir uluslararası ekonomiyle birleşmişken, bağımsız bir varlık olarak yaşamlarını sürdürebilir mi? Ya da ulus-devletler üstünlüğünü sürdürürken tek bir uluslararası ekonomi yaşama geçebilir mi?

İki oluşumun çatışmalı olmasının ana hareket noktaları kişilerin ve malların dolaşımından kaynaklanmaktadır. Şirketler ekonomik kazanç için malları ve insanları hareket ettirerek dolaşımı sağlarlar. Örneğin, Kuzey Avrupa'daki şirketler, 1950 ve 1960 yıllarında ulus-devletlerdeki nüfus dağılımını geriye döndürülemez bir şekilde, Akdeniz kıyısındaki insanları (Yunanlılar, Yugoslavlar, İtalyanlar, İspanyollar, Türkler ve Cezayirliler) kendi fabrikalarında çalıştırmak üzere yeniden yerleştirmişlerdir. Ancak ulus-devletler bu tür hareketliliklere karşı, uluslararasındaki ekonomik eşitsizliği korumak ve ülkenin bağımsızlığını sürdürmek için oluşturulmuş engellerini muhafaza etmektedirler. Nitekim, uluslararası ekonomik sistemin bir parçası olan zengin uluslar daha zengin olurken sistemin dışında olanlar yoksulluğunu sürdürmektedirler; sistem daha çok uluslararası olurken, göçmenlik için engelleri yıkma baskıları artmaktadır. Eğer bu engeller tümüyle ortadan kalkarsa, ulusal bağımsızlığın varlığı sürecek midir? Eğer sürmezse bireyin kendi kimliğine

ne olacaktır? Şimdiki hayali uluslardan kopuk mu olacaktır? Bireyin kimliği her yerden tamamen kopuk mu olacaktır? Yoksa şirketlere bağlı mı olacaktır? Eğer bireyler sadece şirketlerde geçici olarak bir yer işgal ediyorlarsa nasıl şirketlere bağlı olacaklardır?

Bu sorular, ulus-devletin gelişerek ve çok uluslu şirketlerin yapılanarak aslen farklı temellere oturtulmuş örgütler olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu soruların yanıtları, bireysel ve kolektif olarak uluslar ve çok uluslular arasındaki çatışmanın birisini başat kılacak bireylerin düşüncelerinde ve eylemlerinde kararlılıkla çözümlenebilecek derin bir bilgiyi gerektirmektedir.

Bu sorular bireysel tercihlerin ortak eylemi etkilediklerinden hareketle değişik bakış açılarıyla bir dereceye kadar gözden geçirilebilir. Ulusların eylemlerinin kontrolünü yerine getiren bireyler bu işi bazı demokratik kurumların ortak kararlarının alınmasında kendi tercihlerini ifade ederek gerçekleştirirler. Meclis üyelerinin ve idarecilerin seçimi, itiraz ve referandum hakkı bu kurumların ortak kararlarına örnek verilebilir. Alıcılar olarak alışverişlerini başka bir firmaya kaydırabilirler, çalışanlar olarak işlerini bırakarak başka bir firmaya geçebilirler. Ancak çok uluslu şirketlerin eylemlerini bir çıkış aracı olarak kontrol eden bireyler bu işlevi buraya kadar kullanabilirler...Bu saf tipler için bazı düzenlemeler söz konusudur: şirketlere bir soluk olarak sunulan toplu iş pazarlıkları ve endüstriyel demokrasi, bunların ulus-devletten ihraç edilmesi hükümet politikasını etkileyebilir.

Böylece dünya örgütlenmesinin şekli olan ulus-devletle çok uluslu şirketler arasındaki çatışma, kabaca sesle çıkış arasındaki çatışmaya ya da bireysel düzeydeki tercihlerin makro düzeydeki sonuçları gibi demokrasi ile pazar arasındaki çatışmaya benzetilebilir.

Bu koşullarda çatışma iki sistem arasından birinin yerini belirlemesidir. Bu iki sistem hakların eşitliğinden ötürü yakınlaşmak yerine hakların parçalanmışlığından birbirinden ayrılırlar. Demokratik ses, her bir bireyin bir parçasına sahip olduğu ortak eylemlerin kontrolü haklarını elinde tuttuğunu varsayar. Bireysel çıkış, bireysel eylemlerin kontrol hakkının (seçme hakkının uygulanması), bireylere ait olduğunu ve her eylemde örgütlerin önemsiz düzeyde etkilendiğini kabul eder.

Doğal olarak bütün ortak eylemlerin demokrasiye uygun olarak (veya kolektif kontrol) ya da pazara göre (bireysel kontrol) örgütlenmediği bilinen bir gerçektir. Ses ile çıkış arasındaki geçerlilik esnekliği oldukça büyüktür. Bir konum ya da diğerinin baskın olması ulus-devletin ya da çok uluslu ların üstünlüğünde görülebilir.

YENİ SOSYAL BİLİMLER

Modern öncesi toplu aktörler çürüyerek sosyal işlevin dayandığı sosyal kapital aşınmıştır. Eski yapının yerine geçen amaca uygun sosyal yapı fırsatlar ve sorunları sergilemektedir. Bu fırsatların ve sorunların ne tür değişimler olduğu bazı görüşler vermek açısından bundan sonraki üç paragrafta kısaca açıklanmaya çalışılacaktır. Eğer toplum fırsatları gerçekleştirmek ve sorunlardan kaçınmak istiyorsa, bu paragraflar sosyal teorinin gelişmesi ve sosyal araştırma arayışının önemi açısından gerekli bakış açısını verecektir.

Kurumsal değişmeye burada sıradan bir şekilde yaklaşılmamıştır. Demokra-

tik toplumlarda karar alıcı mercilerin kesin varsayımını oluşturan yaşamın değişik yollarından geçerek sorumlu kişilerden oluşan yasa koyucular kurumları planlayarak sosyal değişme ile baş edebilirler. Bu tür varsayım, sosyal değişmenin bir düzenlemeyi gerektirdiği kararlı bir yapısal oluşumda geçerli olabilir. Ancak yapısal oluşumların da değiştiği günümüzde bu varsayım artık geçerli değildir.

Varsayımların geçerli olmamasının birçok nedeni olabilir. Burada tartışılan konular bunlardan üçünü sergilemektedir. İlk olarak geleneksel amaca yönelik yapısal oluşumun değişiminde ikincil amaca yönelik örgütler, pazarda alınıp satılabilen işlevleri yenileyebilirken diğerlerini yenileyemezler. Başka bir deyişle, amaca yönelik örgütler özel malların üretim ve dağıtımını yeniden örgütlerken diğer faaliyetler için artan yararlar (ya da olumlu artıklar ya da yan ürün) yiter. Burada en önemli örnek ailenin üretimi ve tüketimi açısından yan ürün olarak çocuk yetiştirmedir. Sosyal sermayenin yitmesi olarak tanımladığım pazar değeri olmayan işlevlerin yitmesi, amaca yönelik örgütlerin geleneksel örgütlerin yerini alması sonucudur. Bu bölümde açıklamaya çalıştığım sonuçlar bu yitişin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal sermayenin bu yitişi konusunda yasa koyucuların (ya da meclis üyeleri) etkili bir şekilde söylevler vereceklerine ihtimal verilmemektedir. Çünkü yasaları yapanların da bildiği gibi resmi örgütlerden başka hiçbir örgüt pazardan hizmet alıp yeniden satamaz. Yasa koyucular örgütsel bir anlamı olmayan sürekli ihtimamı satın alamazlar. Sosyal teoriden çıkarılan bu konudaki bilgiler, örgütsel oluşumlarca kullanılmak için değil, hizmetlerin örgütlenerek ve hedeflerin belirlenerek pazardan artan açıklığı doldurmak açısından sosyal sermayenin yaratılmasında kullanılabilir.

Kapalı ekonomilerden tek ve bağımlı ekonomiye geçişle kaybolan sosyal yapının yasa koyucularca planlanarak yenilenebileceğini ve sosyal değişme ile başa çıkabilmek varsayımın geçersizliğinin ikinci nedenidir. Bağımsız yaşama yeteneğini koruyarak kapalı ekonomiden tek ve bağımlı ekonomiye geçişte kavramsal araçları olmayan yasa koyucular, sadece ulusal ekonominin global tutarlılığı ile ilgilidirler. Şirketlerin iç ekonomisine örgüt teorisinin uygulanması ile bu araçları geliştirmek için bazı ilerlemeler kaydedilmiştir. Ancak araçları genişleterek yeniden şekillendirmek ve ulus-devletlerin ekonomilerinde kullanabilmek için sosyal ve ekonomik teorinin gelişmesine araçları adamak görevdir.

Yasa koyucuların kaybolan işlevlerini yerine getirecek yeni yapı yaratamadıkları ve gerçekte bazı sosyal değişmelerin ulusal yasa koyucuları geçersiz kıldığı üçüncü gerekçedir. Özgün amaca yönelik birleşik aktörlerden oluşan çok uluslu şirketler, özgün oluşumun temsilcisiyken ulus devletle çatışma halindedir.

Eğer çok uluslular kazanırsa toplumun örgütsel yapısını etkileyen karar alma yetkisinin kontrolünü ulusal yasa koyucular yitirecektir. Bu koşullar içerisinde ulusal yasa koyucuların en iyi şekilde toplumun yeniden yapılanmasını sağlayabilecekleri sorusu konu dışı kalır. Ardından bir basamak yukarı çıkar; bir öncekinin değerlerini kurban etmeden, gelenekselden amaçsal örgütlenmeye geçişte evrensel sosyal sistem ne demektir?

Bu sorular sosyal örgütlenmenin en temelinde var olan değişimler ile şekillenen yeni sosyal bilime gereksinmeden oluşur. Gereksinme sosyal örgütlenmenin dönüşümlerinde artar. Sorunlardan kaçınmayı ve fırsatların yaratılmasını sağlamaya yardım eden bu dönüşüm ile bilgi ve düşüncelere gereksinme ortaya çıkar.

Yeni sosyal bilim uygulamalı araştırmayı ve teoriyi içermek zorundadır. Teo-

ri, bu görev için bir değer olmak konumunda ise, içinde bilginin düzenlendiği, toplumun dönüşümü için kurumlar arasında bağlantıların sağlandığı disiplinin geleneksel sınırlarını geçmek zorundadır. Bunu yaparsak yeni sosyal yapıya uygun yeni sosyal bilim oluşur.

Çeviri: Nurgün Oktik

KAYNAKLAR

1. Social Theory: The Multi-cultural &Classical Readings (1993) Ed. By. Charles Lemert West View Press-Boulder. San Francisco- Oxford, pp.563-567

2. Foundations of Social Theory(1990) Cambridge, Mass.; Harward University Press, pp 660-664 alınmıştır.

İnsanın sonları/erekleri[1]

Jacques Derriada

"Şimdi, derim ki, insan ve genel olarak her rasyonel varolan, sırf şu ya da bu istem tarafından keyfi bir biçimde kullanılacak bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak varolur. Kendine veya başka rasyonel varolanlara yönelik tüm eylemlerinde, ona hep aynı zamanda bir amaç olarak bakılmalıdır..."

Kant, Ahlâk Metafiziğinin Temelleri

"Ontoloji...insanın gerçekliğinin nihai ereklerini, temel imkânlarını ve ona musallat olan değeri belirleyebilir hale getirmiştir bizi yalnızca."

Jean-Paul Sartre, Varlık ve Hiçlik

"Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi, insan geç bir tarihte icat edilmiştir. Ve belki de bu tarih sonuna yaklaşmıştır."

Michel Foucault, Kelimeler ve Şeyler

Her felsefi kollokyumun bir politik anlamı vardır zorunlu olarak. Felsefi olanın özünü politik olanın özüne her zaman bağlamış olan şeyden ileri gelmez bu yalnızca. Özsel ve genel de olsa, bu politik anlam ve önem [*import*], felsefe ile politika arasındaki *a priori* bağlantıyı ağırlaştırır, onun önemini arttırır. Üstelik, bir felsefi

kollokyumun uluslararası bir kollokyum olduğu ilân edildiğinde bu bağlantıyı belirler hale de gelir. Burada durum bu.

Uluslararası bir felsefi kollokyumun imkânı, birden fazla yol izlenerek ve genelliğin birçok düzeyinde sonsuzca incelenebilir. En geniş yayılımında, az sonra buna değineceğim, böyle bir imkân, felsefenin özüne ters bir biçimde— en azından felsefe kendisini hep böyle temsil ettiği için — felsefi ulusallıkların oluşturulmuş olduğunu ima eder. Bu ulusal gruplar, verili bir anda, verili bir tarihsel, politik, ekonomik bağlamda, uluslararası karşılaşmalar düzenlemenin ve kendilerini ulusal kimlikleriyle bu karşılaşmalarda sunmanın ya da temsil edilmenin (ki bu kollokyumun düzenleyicileri de en azından bunu varsaymaktadırlar), kendilerine özgü farkı belirlemenin ve birbirine göre belirlenmiş bu farklılıklar arasında ilişkiler kurmanın mümkün ve gerekli olduğu yargısına varmışlardır. İlişkilerin böylece kurulması pratiğine, eğer girişiliyorsa, ulusal felsefi kimlikler olduğu varsayıldığı ölçüde girişilebilir. Bu ulusal kimliklerin, doktrinal içerik düzleminde, belli bir felsefi "stil" düzleminde, ya da yalnızca dil düzleminde yani akademik kurumun birliği, dilin ve kurumun ima ettiği şeyler düzleminde tanımlanmış olması varsayımı değiştirmez. Fakat, farklılıklar arasında ilişkilerin kurulması, ortak bir ögenin suçortaklığı vaadidir aynı zamanda: Kollokyum ancak bir ortamda, hatta, tüm katılımcıların tasavvur etmek zorunda oldukları belli bir saydam ether ortamında gerçekleşebilir ki burada bu, felsefi söylemin evrenselliği adı verilen şeyden başkası değildir. Bu sözcüklerle bir olgudan çok bir projeyi belirtiyorum. Bu proje, özüyle (aslında, özün kendisiyle, Varlık ve hakikat düşüncesiyle dememiz gerekir) belli bir diller ve "kültürler" grubuna bağlıdır. Çünkü bu ögenin saydam saflığına bir şey olmalı, bir şey olmuş olmalıdır.[2]

Ulusal felsefi farklılıkları onarmayı, aşmayı, silmeyi, ya da yalnızca birbirine bağlamayı hedefleyen uluslararası kollokyumların mümkün ve hatta gerekli gibi görünmesini başka nasıl anlayabiliriz ki? Bu soruyu tersine çevirerek ve elde ettiğimiz soruyu diğerlerinin üstüne koyarak sorarsak, uluslararası felsefi karşılaşma gibi bir şeyin dünyada son derece seyrek bir şey olmasını nasıl anlamalıyız? Filozof, bu son derece güncel ve beklenmedik, bir yüzyıl önce hayal bile edilemez olan şeyin, bazı toplumlarda sıklıkla tekrarlanan —hatta insanı rahatsız eden bir kolaylıkla diyeceğim— bir fenomen haline geldiğini ama dünyanın çok daha büyük bir bölümünde farkedilir bir seyreklikle ortaya çıktığını bilir ve bunu bugün kendine itiraf edebilir. Bir yandan, bu acelecilik ve iştahtan belki de iğrenen düşünceyi rahatsız eden şey, daha çok kollokyum tutkusu ve organize ya da improvize alışverişin çoğalmasıdır. Öte yandan, uluslararası felsefe kollokyumu biçiminde alışveriş yapmanın mümkün olmadığı toplumlar, diller, kültürler ve ulusal organizasyonların göz ardı edilemeyecek bir sayıda ve yaygınlıkta olması da gerçekliğini koruyan bir durumdur. Bu imkânsızlığı yorumlamakta acele etmemeliyiz. Özünde, bunun politik-ideolojik yürütmeden açık bir biçimde türemiş bir yasaklama ile bir ilgisi yoktur. Zira böyle bir yasaklama varolduğu zaman, batının yörüngesindeki metafizik ya da felsefe içinde bu meselenin çoktan anlamlı hale gelmiş, metafiziğin elinde tuttuğu politik kavramlarla çoktan dile getirilmiş ve dolayısıyla böyle bir kollokyumun *imkânının* belirmiş olması şansı oldukça yüksektir. Bu olmadan açık bir yasaklama dile getirilemez. Olmayan kollokyumdan sözederken, zaten felsefi olan bir alanı sınırlarla ve perdelerle bölen ideolojik- politik bir bariyeri kastetmiyordum. Öncelikle, felsefi bir kollokyum düzenlemenin açıkça anlamsız olacağı, böyle bir şeyi başlatmanın da yasaklamanın da anlamsız olacağı o kül-

türel, dilsel, politik vs., yerleri düşünüyordum. Kendime bu aşikar olguyu hatırlama iznini verirsem şunu söylemem gerek: *Anthropos*'u, *anthropos* üstüne söylemi, felsefi antropolojiyi teması olarak seçmiş bir kollokyum, burada serbestçe mübadele edilen felsefe içi kanı farklılıklarından bütünüyle başka bir düzlemdeki bu farklılığın ısrarlı ağırlığını kendi sınırlarında taşıdığını hissetmelidir. Felsefi *serap* diyeceğim şey, bu sınırların ötesinde, az çok kurulmuş, yetişkin bir felsefe algılama hali olduğu kadar, çölden başka bir şey algılamama halidir. Çünkü o başka yer ne felsefedir ama ne de çöl gibi kısırdır. Eğer bu aşikâr olguyu hatırlıyorsam, bunun başka bir nedeni de vardır: Batı'nın böyle tedirgin bir biçimde kollokyumları arttırmakla meşgul olması, Batı'daki konuşmanın [*collocution*] içe kapanışının üstüne gittikçe artan, dilsiz bir baskıyla çöken bu farkın bir etkisidir şüphesiz. Batı, kendini onunla etkilemek suretiyle bu farkı içselleştirmek, ona hakim olmak için bir çaba sarfeder. **Anthropos**'un evrenselliğine duyulan bu ilgi kuşkusuz bu çabanın bir göstergesidir.

Şimdi, yine bir giriş mahiyetinde ama başka bir yönde, bana kollokyumumuzun genel politik anlamlarından biri olarak görünen şeyi belirtmek isterim. Bu olgunun aceleci değerlendirmelerinden kaçınarak, onu yalnızca herkesin üstünde düşünmesi gereken bir şey haline getirerek, uluslararası felsefi kollokyumu demokrasi biçimiyle bağlayan şeyin ne olduğuna işaret edeceğim. Biçim ile diyorum gerçekten, *demokrasi* biçimiyle.

Burada, demokrasi toplumun politik organizasyonunun *biçimi* olmalıdır. Bu en azından şu anlama gelir:

1

Ulusal felsefi kimlik, bir kimlik-olmayanı içinde taşır; göreli bir çeşitliliği ve bu çeşitliliğin sonunda bir azınlık olarak dile gelmesini dışlamaz. Söylemeye gerek bile yok, burada bulunan filozoflar ne düşüncelerinde birbirleriyle özdeşleşmektedirler (yoksa niye çok olsunlar?) ne de tam bir fikir birliğine dayalı ulusal bir söylemin vekilleridirler. Bu çeşitliliğin bütünlüğünün eşit bir biçimde temsil edilip edilmediği sorusuna gelince, ona burada sunulan söylemlere bakarak karar verileceği için, problematik olarak kalacaktır.

2

Birbirleriyle özdeşleşmedikleri gibi, burada bulunan filozoflar ülkelerinin resmi politikalarını da yüklenmemişlerdir. Kendi adıma konuşayım. Fakat benim için bu sorun aslında özsel bir genelliğe gönderdiği ölçüde kendi adıma konuşacağım; sorunu genelliğin biçiminde dile getirmek istiyorum. Bu toplantıya davet edildiğimde yaşadığım tereddüt, ülkelerinin dünyanın bazı bölgelerindeki, özellikle de Vietnam'daki resmi politikasına karşı bu ülkede mücadele edenlerle fikir birliğinde olduğuma şimdi ve burada tanıklık edebileceğimden emin olduğum zaman sona erebildi. Böyle bir hareket—ve onu yapmaya yetkili olmam—benim konuşmamı selâmlayanların ülkelerinin resmi politikalarıyla benim gibi özdeşleşmedikleri, en azından bu kollokyuma katıldıkları için bu politikaları yüklenmekte kendilerini hak-

lı hissetmedikleri anlamına gelir.

Ama böyle bir özgürlüğün görünümüyle veya imajıyla kendini yine güvende hissetmek saflık ya da kasıtlı körlük olacaktır. Ülkede politik masumiyetin kaybına, habis suçortaklıklarına karşı muhalefetin yalnızca kendi yurttaşlarının sesiyle değil, yabancı yurttaşların sesiyle ifade edilebilmesi ve bundan böyle çeşitliliklerin, yani karşıtlıkların serbestçe ve konuşarak birbiriyle ilişki kurabilmesine dayanarak politik masumiyetin yeniden kazanıldığına, habis suçortaklıklarının bozulduğuna inanmak yanılsamaya düşmek olur. Resmi bir politikaya muhalefet ilân etme yetkisinin otoriteler tarafından yetkilendirilmiş olması, aynı zamanda şu anlama da gelir, bu ilân tam da yetkinin verildiği ölçüde, verili düzeni bozmamakta, *rahatsız edici* olmamaktadır. Başlamak için, her uluslararası felsefi kollokyumun politik ortamı olarak *demokrasi biçimi*nden sözederken hatırlamak istediğim şey buydu. Vurguyu hem *biçim* hem *demokrasi* üstüne yapmayı önermemin nedeni de buydu. Bu kollokyum davetinden ve onu izleyen düşünüp taşınmalardan kabule ve daha sonra, tam Nisan 1968 tarihini—bu haftalar, Vietnam barış görüşmelerinin başladığı ve **Martin Luther King**'in öldürüldüğü haftalardır—atabileceğim bu metnin yazılmasına kadar bana kendisini sordurtan soru en genel ve şematik ilkesinde buydu. Pek az bir zaman sonra, ben bu metni daktilo ederken, Paris'in üniversiteleri —ilk kez bir rektörün talebiyle— düzenin güçleri tarafından işgal edildi ve ardından bildiğiniz ayaklanma ile öğrenciler tarafından tekrar işgal edildi. Bu tarihsel ve politik ufuk uzun bir çözümleme gerektirir. Ben bu iletiyi hazırladığım tarihsel koşulları işaretlemeyi, tarihlendirmeyi ve size bildirmeyi zorunlu buldum. Bu koşullar bana kollokyumumuzun alanına ve sorunsalına hakkıyla aitmiş gibi göründü.

Humanizm ve Metafizik

Öyleyse giriş ile bu bildirinin bana bildirilen, kendi seçimim olmayan teması arasındaki geçiş oldukça doğal bir biçimde yapılacak.

İnsanla ilgili olarak, nerede Fransa?

"İnsan" sorusu Fransa'da çok gündemde bir biçimde, oldukça anlamlı çizgilerde ve orijinal bir tarihsel-felsefi yapı içinde soruluyor. "Fransa" diyeceğim şey, öyleyse, birçok belirtme zemininde ve bu sunumun zamanı boyunca, bir hareketin, bir yapının, "insan(ın)" sorusunun dile getirilişinin ampirik-olmayan yeri olacaktır.[3] Bunu izlemek mümkün ve şüphesiz zorunlu olacaktır — ve ancak ondan sonra — bu yeri, "Fransa" gibi bir şeyi tanımlayan her örnekle kesin bir biçimde bağlamak da mümkün ve zorunlu hale gelecektir.

Öyleyse, insanla ilgili olarak nerede Fransa?

Savaştan sonra Fransa'ya hakim olan düşünce, Hıristiyan ya da ateist varoluşçuluk adı altında ve temelinde Hıristiyan bir personalizmle kol kola girerek kendisini humanist olarak sundu. **Sartre**'ın düşüncesini "varoluşçuluk bir hümanizmdir" sloganıyla özetlemeyi istemesek de, *Varlık ve Hiçlik*'te, *Bir Heyecanlar Kuramı Taslağı*'nda vs., ana kavram, son çözümlemenin teması, indirgenemez ufuk ve kaynak o zamanlar "insan-gerçekliği" adı verilen şeydi. Çok iyi bilindiği gibi, bu **Heidegger**'in *Dasein*'ının bir çevirisidir. Birçok bakımdan canavarca bir çeviri, ama tam da öyle olduğu için daha da anlamlı. **Corbin** tarafından önerilen bu çevirinin o zamanlar kabul edilmesi ve **Sartre**'ın otoritesi ile hüküm sürmesi, bu dö-

nemde **Heidegger**'in okunması ya da okunmaması hakkında ve onu böyle okumanın ya da okumamanın altında yatan asıl mesele hakkında bize düşünecek çok şey sunar.

"İnsan gerçekliği" nosyonu insanın anlamını, insanın insanlığını yeni bir zeminde düşünme projesine tercüman oluyordu elbette. Eğer, içine kayıtlı tözcü motif ve (tözcü) baştan çıkarma ile birlikte tüm metafizik mirası taşıyan "insan" nosyonunun yerine nötr ve belirlenmemiş "insan gerçekliği" nosyonu geçiriliyorsa, bunun yapılmasının nedenlerinden birisi de insanın birliği kavramını her zaman oluşturmuş olan tüm varsayımları askıya almaktı. Dolayısıyla, Fransız felsefesine hakim olan entellektüalist ya da tinselci bir hümanizme (**Brunschvig**, **Alain**, **Bergson**, vs.) bir tepkiydi. Ve anthropos'un birliği ile ilgili her metafizik ya da spekülatif tezin bu şekilde nötrleştirilmesi, bazı bakımlardan **Husserl**'in aşkın fenomenolojisinden ve *Sein und Zeit*'ın (**Heidegger**'in o zamanlar kısmi olarak bilinen tek eseriydi bu, *Metafizik Nedir?* ve *Kant ve Metafizik Problemi*'nin yanı sıra) temel ontolojisinden [*ontologie fondamentale*] sadık bir biçimde devralınan bir miras olarak ele alınabilirdi. Fakat, metafizik varsayımların bu şekilde, güya nötrleştirilmesine rağmen[4], insanın birliğinin kendinde ve kendinden kaynaklanan bir biçimde hiçbir zaman incelenmediği farkedilmelidir. Varoluşçuluk bir hümanizm değildir yalnızca, **Sartre**'ın o zamanlar "fenomenolojik ontoloji" (*Varlık ve Hiçlik*'in alt başlığı) adını verdiği şeyin temeli ve ufku insan gerçekliğinin birliği olarak kalır. İnsan-gerçekliğinin yapılarını betimlediği ölçüde, fenomenolojik ontoloji felsefi bir antropolojidir. Bu Hegelci-Husserlci-Heideggerci antropoloji, klasik antropolojilerden koptuğu yerleri her nasıl işaretlemiş olursa olsun, filozofun "biz"ini, "biz insanlar"a ve insanlığın ufkundaki biz'e çok doğal bir biçimde bağlayan şeyle arasında hiç kesintisiz bir metafizik tanıdıklık vardır. Dönemin söyleminde tarih teması oldukça sık bir biçimde bulunsa da, kavramların tarihini inceleme pratiğine pek az rastlanır. Örneğin, insan kavramının tarihi hiç incelenmemiştir. Herşey, sanki "insan" göstergesinin bir kaynağı, tarihsel, kültürel ve dilsel bir sınırı yokmuş gibi olur biter. *Varlık ve Hiçlik*'in sonunda, **Sartre** programatik bir biçimde Varlığın birliği sorusunu (bu bağlamda, varolanların bütünü anlamına gelir) sorduğunda ve bu soruyu, bölgelerin özsel özgüllüğünü [*spécificité essentielle des regions*] betimleyen fenomenolojik ontolojiden ayırmak için ona "metafizik" başlığını verdiğinde, Varlığın bu metafizik birliğinin, kendinde (olan) ile kendisi için (olanın) bütünlüğü olarak, insan-gerçekliğinin projesindeki birliğinden başka bir şey olmadığı açıktır. Kendinde Varlık ve kendisi için olan Varlık *Varlık*'tandı; ve bunların içinde sonuçlandığı bu varolanlar bütünlüğünün kendisi, insan gerçekliğinin özsel projesi aracılığıyla kendisine bağlıydı, bağlanıyor ve beliriyordu kendisine.[5] Bu yolla, güya nötral ve belirlenmemiş bir yolla, adlandırılmış olan şey insanla Tanrının metafizik birliğinden, insanın Tanrıyla ilişkisinden, insan-gerçekliğini oluşturan proje olarak Tanrı olma projesinden başka bir şey değildi. Ateizm bu temel yapıdaki hiçbir şeyi değiştirmez. **Sartre**'ın projesinin örneği, **Heidegger**'in "her hümanizm metafizik kalır" önermesini dikkate değer bir biçimde doğrular, ki bu sözde metafizik ontoteolojinin öteki adıdır.

Böyle tanımlanan hümanizm ya da antropolojizm, bu dönem boyunca, Hıristiyan ya da ateist varoluşçulukların, tinselci olsun ya da olmasın değerler felsefesinin, sağ ya da sol personalizmlerin, klasik tarzdaki Marksizm'in ortak temeliydi. Ve politik ideolojilerin toprağından besleniliyorsa eğer, Marksizmin ve Sosyal Demokrat ya da Hıristiyan Demokrat söylemin algılanmayan ya da tartı-

şılmayan temeli antropolojizmdi. Bu derin birbirine uygunluk [*concordance*], felsefi ifadesinde, antropolojik bir bakış açısıyla yapılan **Hegel** okumaları (**Kojève**'in okuduğu *Tin'in Görüngübilimi*'ne duyulan ilgi); antropolojik bir bakış açısıyla yapılan **Marx** okumaları (*1844 Elyazmalarına* tanınan ayrıcalık); **Husserl**'in (betimlemeye dayalı ve bölgesel çalışmasının vurgulanarak ama aşkın soruları gözardı edilerek), **Heidegger**'in yalnızca felsefi bir antropoloji projeleri ya da eksistansiyal analitiği bilinerek ve dikkate alınarak (*Sein und Zeit*) yine aynı yaklaşımla okunması tarafından yetkilendirilmişti. Elbette, burada bir dönemin hakim eğilimlerini seçiyorum. Dönemin kendisi bu hakim eğilimleri saymakla tüketilemez. Sözkonusu dönemin savaştan sonra başladığı ve bugün sona erdiği de çok kesin bir biçimde söylenemez. Buna rağmen, dönemi bu şekilde kesip parçalara ayıran ampirisizmin, yalnızca hakim bir *eğilimin* okunmasını olanaklı kıldığı ölçüde kendi kendisini haklılaştırabileceğine ve böyle bir döneme yaklaşan herhangi bir kişiye oldukça tartışılmaz işaretler sunduğu ölçüde kendi kendisini yetkilendirebileceğine inanıyorum. Dahası, bu kesim şimdilik yapılmıştır, biraz sonra bu parçayı daha geniş bir bütünlüğün zamanına ve mekanına yeniden kaydedeceğiz.

Bu dönemle onu izleyen, bizim içinde olduğumuz ve belki de yine bir mutasyon geçirmekte olan şu dönem arasındaki karşıtlığı kabaca işaretlemek için şunu söyleyebiliriz: Savaşı izleyen onyılda, bugün giderek daha çok ve hatta şaşmaz bir biçimde "beşeri bilimler denen şey" adını verebileceğimiz güçlü motif hüküm sürmüyordu. Bu ifade konuşanın hakkında konuştuğu şeye karşı belli bir mesade aldığını ima eder, ama hâlâ saygılı bir mesafedir bu. Tersine, humanizmin son zamanlardaki sorgulanması, felsefi alan içinde "beşeri bilimlerin" tahakküm edici ve büyüleyici bir biçimde genişlemesiyle çağdaştır.

Humanizmin Kaldırılması [*Relève*]

Hegel'in, Husserl'in ve Heidegger'in antropolojistik bir biçimde okunması bir bakımdan bütünüyle bir hataydı ve belki de en ciddi hataydı. Savaş sonrası Fransız düşüncesine en verimli kavramsal kaynakları sağlamış olan şeydi bu okuma.

İlkin, Fransa'da sadece çok kısa bir süre okunmuş olan *Tin'in Görüngübilimi* basit bir biçimde insan adı verilebilecek bir şeyle ilgilenmez. Bilincin deneyiminin bilimi, kendi kendisine bağlanan tinin görüngüselliğinin yapılarının bilimi olarak, *Tin'in Görüngübilimi* kendisini antropolojiden kesin bir biçimde ayırt eder. *Ansiklopedi*'de, *Tin'in Grüngübilimi* olarak adlandırılan bölüm, *Antropoloji*'den sonra gelir ve oldukça açık bir biçimde onun sınırlarını aşar. *Görüngübilim* için doğru olan şey *a fortiori* Mantık sistemi için de doğrudur.

İkinci olarak, benzer bir biçimde, antropolojizmin eleştirisi Husserl'in aşkın görüngübiliminin başlangıç motiflerinden birisiydi. Husserl, *Saf Mantığa Prolegomena* adlı eserinden itibaren antropolojizmi bizzat bu adı kullanarak oldukça açık bir biçimde eleştirir. [6] Daha sonraları, bu eleştirinin hedefi yalnızca ampirik antropolojizm olmaktan çıkar, aşkın antropolojizmi de içine alır.[7] Fenomenolojik indirgemeden sonra betimlenen aşkın yapılar dünya içi bir varlık olan "insan"ın yapıları değildir. İnsan toplumuna, kültürüne, diline ve hatta "ruhuna" ya da "psyche"sine özsel olarak bağlı değildir sözkonusu yapılar. Nasıl, Husserl'e göre, ruhu olmayan (*seelenlos*)[8] bir biliç hayal edilebilirse, benzer bir biçimde —ve *a fortiori*—, insan olmadan bir bilinç de hayal edilebilir.

Öyleyse **Husserlci** düşüncenin otoritesinin tanındığı ve savaş sonrası Fransa'sında yerleştiği ve hatta felsefi moda haline geldiği bir anda antropolojizmin eleştirisinin bütünüyle farkedilmemiş ve herhalükârda etkisiz kalmış olması hem şaşırtıcı hem de çok anlamlıdır. Bu ilgili yanlış tanımanın en paradoksal yollarından birisi **Heidegger**'in indirgemeci bir biçimde okunmasından geçer. *Dasein* analitiği dar bir biçimde antropolojik terimlerle yorumlandığı için, **Husserl** bazen **Heidegger**'den yola çıkılarak sınırlanır ve eleştirilir ve görüngübilimde antropolojik betimlemeye yaramayan herşey bir yana atılır. Bu yol oldukça paradoksaldir, çünkü **Heidegger**'i okuma güzergâhı, **Husserl**'in onu okuma güzergâhının ta kendisidir aynı zamanda. Doğrusu, Husserl aceleci bir biçimde *Sein und Zeit*'ı aşkın fenomenolojiden antropolojistik bir sapma olarak yorumlamıştır.[9]

Üçüncü olarak, hemen savaşın ardından ve *Varlık ve Hiçlik*'in ortaya çıkışından sonra, **Heidegger** *Hümanizm Üstüne Mektup*'ta, *Sein und Zeit*'ın girişinin hemen ilk bölümlerini henüz bilmeyenlere ve hatta hiç hesaba katmayanlara antropoloji ve hümanizm düşüncesinin ortamı ve sorularının ufku olmadığını hatırlatmıştı. Hatta metafiziğin ya da klasik ontolojinin "destrüksiyon"u hümanizmi hedef almıştır.[10] Fransız felsefesini kaplayan hümanizm ve antropolojizm dalgasını izleyen ve şu anda içinde bulunduğumuz antihümanist ve anti-antropolojist cezirin, bu şekilde çarpıtılan, ya da daha doğrusu, içinde insan figürü çok hızlı ve fazlaca kolay bir biçimde bulunarak okunmuş olan düşüncelerin mirasını yeniden keşfedeceği umulabilirdi. **Hegel**'e, **Husserl**'e, **Heidegger**'e bir geri dönüş olması gerekmez miydi? Onların metinlerinin daha ciddi bir okumasına girişilerek, bu metinleri hümanist antropolojist yorumsal şemalardan ayırmak gerekmez miydi?

Böyle bir şey hiç olmadı, ve şimdi bu fenomenin anlamını incelemeyi istiyorum. Son dönem Fransız düşüncesine hakim motiflerden biri olan hümanizm ve antropolojizm eleştirisi, kaynaklarını ya da güvencelerini aynı hümanizmin ya da aynı antropolojizmin Hegelci, Husserlci, Heideggerci eleştirilerinde aramaya girişmek bir yana, tersine, bazen sistematik bir biçimde eklemlendirmeden, pek çok şeyi içe katlayarak varsayan bir hareketle **Hegel**'i, **Husserl**'i —ve daha da yayılım içinde ve muğlak bir tarzda— **Heidegger**'i eski metafizik hümanizmde eritip *amalgam haline getirmeye* [*amalgamer*] çalışır gibi görünmektedir. "Amalgam" lafını burada kasıtlı olarak kullanıyorum: Bu terim, simyaya yaptığı göndermeyi —ki yukardaki kullanımda birincil olan anlam budur— politik ideoloji alanına yaptığı taktik ya da stratejik bir göndermeyle birleştirmektedir.

Bu paradoksal görünen fenomeni yorumlamaya girişmeden önce birçok önlem almalıyız. Öncelikle, bu amalgam ne Fransa'da yapılan **Hegel**, **Husserl**, **Heidegger** okumalarında bir ilerleme olduğunu ne de bu ilerlemenin humanist ısrarın yeniden sorgulanmasına yolaçtığım reddediyor. Ancak, bu ilerleme ve yeniden sorgulama sahnenin önünde bulunmuyor ve işte bu anlamlı olmalı. Simetrik bir biçimde, karşı tarafa bakarsak, amalgamlaştıranlar arasında **Sartre**'ın zamanından kalma antropolojistik yanlış yorumlama şemaları hala işlerlikte bulunuyor ve bazen **Hegel**'in, **Husserl**'in, Heidegger'in hümanist metafiziğin gölgelerine atılarak reddedilmelerini bu şemalar sağlıyor. Çok sıklıkla, *olgusal olarak*, hem hümanizmi hem de aynı zamanda metafiziği reddedenler **Hegel**'in, **Husserl**'in, **Heidegger**'in bu "ilk okunması" aşamasında kalmışlardır ve son dönemde ortaya çıkmış pek çok metinde bunun birden fazla işareti bulunabilir. Bu da bizi bazı bakımlardan ve en azından bu ölçüde, hâlâ aynı kıyıda bulunulduğunu düşünmeye sevkediyor.

Şu ya da bu yazar şu metni kötü okumuş ya da hiç okumamış ya da büyük bir maharetle aştığına ya da tersine çevirdiğine inandığı düşünce sistemlerinin içinde kalmış, benim sormak istediğim soruyu pek de ilgilendirmiyor. Bu yüzden herhangi bir yazar ya da eser adıyla ilgilenmiyoruz burada. Çoğunlukla yetersiz oldukları ortada olan haklılaştırmaların ötesinde bizi ilgilendirmesi gereken şey, metafizik hümanizmin hegelci, husserlci, heideggerci eleştirilerini ya da *sınırlandırmalarını* [*dé-limitations*] eleştirdikleri ya da sınırlandırdıkları alana aitmiş gibi gösteren yeraltı zorunluluk [*nécessité souterraine*], bu tür bir derin haklılaştırmadır. Tek kelimeyle, [bu zorunluluk] açık hale getirilmiş, [dilde] eklemlendirilmiş olsun veya olmasın (ki birden fazla işaret bizi bunun eklemlendirilmemiş olduğuna inanmaya itiyor) şunu sormalıyız: Bugün bize metafizikteki herşeyi, metafiziğin sınırlarında olup da antropolojizmin eleştirisini ya da sınırlandırmasını yaptığına inanan herşeyi, özsel olarak insan-merkezci ya da *antropik* olarak ele alma yetkisi veren şey nedir? **Hegel**'in, **Husserl**'in, **Heidegger**'in düşüncesinde insanın *kaldırılması* [*relève*] nedir?

İnsanın Yakın Sonu/ İnsana Yakın Erek

İlkin, çağımızın dilinin pek çok ipucunu hâlâ elinde tutmakta olan Hegelci söylemin düzeninde, antropoloji ile görüngübilim ve mantık arasındaki ilişkileri yeniden göz önüne getirelim.[11] *Tin'in Görüngübilimi*'nin salt antropolojik bir biçimde okunmasından kaynaklanan kafa karışıklığından kesin bir biçimde kurtulduktan sonra, **Hegel**'e göre antropoloji ile fenomenoloji arasındaki ilişkilerin yalnızca dışsal ilişkiler olmadıkları farkedilmelidir. **Hegel**'in doğruluk, olumsuzluk ve *Aufhebung* gibi kavramları ve bunların doğurduğu sonuçlar, sözkonusu ilişkilerin yalnızca dışsal olmasını engeller. *Ansiklopedi*'nin "Tin Felsefesi"ni ele alan üçüncü kısmının, ilk bölümü ("Tin Felsefesi") *Tinin Görüngübilimi*'ni "Antropoloji" ile "Psikoloji" arasına koyar. *Tin'in Görüngübilimi*, Antropoloji'den sonra, Psikoloji'den önce gelir. Antropoloji, doğanın hakikati olan tini, ruh ya da doğal tin olarak (*Seele* ya da *Naturgeist*) ele alır. Ruhun antropolojinin izlediği gelişmesi, doğal ruh (*natürliche Seele*), duyumsanır ruh (*fühlende Seele*) ve gerçek ya da etkili ruh (*wirkliche Seele*) aşamalarından geçer.Bu gelişme kendisini tamama erdirir, tamamlar ve sonra da bilince açılır. Antropoloji'nin son paragrafı[12] bilincin genel biçimini tanımlar ki *Tin'in Görüngübilimi*'nin ilk bölümü olan "Duyumsal Kesinlik" bölümü bu biçimden yola çıkar.[13] Bilinç, yani fenomenolojik olan, ruhun hakikatidir öyleyse; antropolojinin nesnesi omuş olan şeyin hakikatidir tam olarak. Bilinç, insanın hakikatidir, fenomenoloji antropolojinin hakikatidir. Burada "hakikat" tam olarak Hegelci anlamıyla anlaşılmalıdır. Bu Hegelci anlamda, hakikatin metafizik özü, hakikatin hakikati tamamlanır. Burada hakikat, özün *Gewesenheit* olarak, *Wesen*'in olmuşluğu olarak sunumu ya da şimdi ve burada bulunuşudur.[14] İnsan bilinçte kendisine geçmiş-olmasında, geçmiş olmuş-olmasında belirdiği için; aşılmış, korunmuş, tutulmuş, içselleştirilmiş (*errinnert*) ve kaldırılmış [*relevé*] olan geçmişinde kendisine göründüğü ölçüde bilinç insanın hakikatidir. *Relever,* tek ve aynı hareket içinde, yerini değiştirmek, yükseltmek, yerine geçirmek terfi ettirmek anlamlarını biraraya getirebildiği için *Aufhebung* sözcüğünün anlamı *relever* sözcüğü ile karşılanabilir. Bilinç, ruhun ya da insanın *Aufhebung*'udur; görüngübilim, antropolojinin kaldırılmasıdır [*relève*]. O hem *artık* bir insan bilimi değildir, hem

de *hâlâ* bir insan bilimidir. Bu anlamda tinin görüngübiliminin betimlediği tüm yapılar—onları Mantık'ta eklemlendiren tüm yapılar gibi—insanı kaldırmış olan şeyin [*ce qui a pris la releve de de l'homme*] yapılarıdır. İnsan bu yapılarda bir kalıntı olarak belirgindir.[15] [İnsanın] özü *Görüngübilim*'de dinlenir. Tek bir anlama indirgenemeyecek bu *kaldırma* [*relevance*] ilişkisi, şüphesiz insanın sonunu/ereğini [*la fin de l'homme*] işaretler: İnsan hem geçmiş olmuştur, hem de aynı anda, tamamlanmış, özü özümsenmiştir. Sonlu insanın sonu/ereğidir bu. İnsanın sonluluğunun sonu/ereği, sonlu ile sonsuzun birliği, benliğin aşılması olarak sonlu— gibi **Hegel**'in özsel temaları, bilinci, nihayet "benlikle sonsuz bir ilişki" olarak tarif eden Antropoloji'nin sonunda kendilerini bulurlar. İnsanın kaldırılması [*la relève ou la relevance*] onun *telos*'u ya da *eskhaton*'udur. İnsanın bu iki sonunun birliği, ölümünün, tamamlanmasının, yetkinleşmesinin birliği, Eski Yunan'ın *telos* düşüncesinde, *telos* üstüne, aynı zamanda *eidos*, *ousia* ve *aletheia* üstüne olan söylem tarafından zarflanmıştır. **Hegel**'de ve metafiziğin bütününde bulunan böyle bir söylem erekselliği bir eskatolojiyle, bir teolojiyle ve bir ontolojiyle ayrılmaz bir biçimde ayarlar ve eşgüder. *İnsanın hakikatini düşünürken insanın ereğini/sonunu düşünme [gereği] metafizikte zaten hep reçete edilmiştir.* Bugün zor olan şey, bir hakikat ve olumsuzluk diyalektiği tarafından organize edilmemiş bir insan ereği, birinci çoğul şahıs dilinde bir ereksellik olmayacak bir insan ereği düşünmektir. Doğal bilinçle felsefi bilinci *Tin'in Görüngübilimi*'nde birbiriyle eklemlendiren *biz*, sabit ve merkezi bir varolan için bu döngüsel kendinin hale getirmeyi [*réappropriation circulaire*] üreterek, onun kendine yakınlığını güvence altına alır. *Biz*, mutlak bilgi ile antropolojinin, Tanrı ile insanın, onto-teo-teleoloji ile hümanizmin birliğidir. *Biz*'in yönettiği ve açtığı "*Varlık*" ve dil—diller grubu—: *Biz* aracılığıyla metafizikle hümanizmin arasındaki geçişi güvence altına alan şeydin adı budur.[16]

Phanesthai'nin düşünülmesini *telos*'un düşünülmesiyle bağlayan zorunluluğu algıladık biraz önce. **Husserl**'in aşkın görüngübilimini yöneten ereksellik aynı açılımda okunabilir. Antropolojizmin eleştirisine rağmen, burada "insanlık" hâlâ, Ide (**Kant**'ın anlamında) olarak hatta Akıl olarak belirlenmiş aşkın telos'un kendisine ilân edildiği varolanın adıdır. Ereksel aklın açılımının, yani tarihin yerinin adı, en klasik metafizik belirleniminde *animal rationale* olarak insandır. **Husserl** için de, **Hegel** için olduğu gibi, akıl tarihtir, aklın tarihinden başka tarih yoktur. Aklın tarihi, "her insanda, *animal rationale*'de, ne kadar ilkel olursa olsun... işlemektedir" (*Geometrinin Kaynağı*). "Her tür insanlığın ve insan toplumsallığının "evrensel olarak insan olanın özsel yapısında bulunan bir kaynağı vardır ve tüm tarihselliği kateden ereksel akıl kendisini bu kaynaktan itibaren ilân eder. Böylece tarihin bütünselliğine ve ona son kertede birliğini veren tüm anlama ilişkin orijinal bir sorunsal çıkar ortaya."[17] Aşkın görüngübilim, bu anlamda, insanlığı kateden aklın erekselliğinin nihai başarısıdır.[18] Böylece, **Husserl**'in (gerektiğinde fenomenolojik parantezlerle ve işaretlerle etkileyerek) yeniden canlandırdığı ve yerlerine koyduğu metafiziğin kurucu kavramlarının yetkilendirmesi altında yapılan ampirik antropolojizmin eleştirisi, aşkın hümanizmin olumlanmasından ibaret hale gelir. **Husserl**'in söyleminin özsel kaynaklarını oluşturan bu metafizik kavramlar arasında *erek* ya da *telos* kavramı belirleyici bir rol oynar. Görüngübilimin her aşamasında, özellikle de, "**Kant**'ın anlamında Ide"ye başvurunun zorunlu hale geldiği her defada, *telos*'un sonsuzluğunun, ereğin sonsuzluğunun görüngübilimin güçlerini düzenlediği gösterilebilirdi. (Olgusal, antropolojik bir sınır olarak) insanın so-

nu, (belirli bir açılım ya da bir *telos*'un sonsuzluğu olarak) insanın ereğinden itibaren düşünceye ilân edilir. İnsan bu sonla/erekle ilişkide olandır. Her zaman böyleydi bu. Aşkın erek yalnızca ölümlülük koşulunda, idealitenin kaynağı olarak sonlulukla bir ilişkiden itibaren ortaya serilebilir ve kendine belirebilir. İnsanın adı metafiziğe bu iki anlamda son arasında yeniden kaydedilmiştir herzaman. Yalnızca bu eskhato-teleolojik durum içinde bir anlamı vardır.

BİZİ OKURKEN

Metafiziğin dilinde ya da felsefi söylemde, hep şu ya da bu şekilde kendine gönderme yapmak zorunda bulunmuş olan "biz" bu durumdan kaynaklanır. Başka her metinden daha iyi bir biçimde, bize metafiziğin, hangi biçim altında olursa olsun hümanizmle özsel, tarihsel bir suç ortaklığı içinde bulunduğunu okutan metinde *biz*'den haber sorarak bitirelim. **Heidegger**'in metninde bu *biz*'den ne haber?

En zor soru budur ve biz onu ele almaya başlayacağız yalnızca. Başka her metinden daha iyi bir biçimde sınırlarını çizdiği kapanışa hapsetmeyeceğiz Heidegger'in tüm metnini. *Sein und Zeit*'ta ve *Hümanizm üstüne Mektup*'ta ve sonraki metinlerde hümanizmle metafiziği ontoteoloji olarak birbirine bağlayan şeyin kendisi okunur hale geldi. Bu edinime gönderme yaparak, onu hesaba katmaya girişerek, insanın "insanlığı" ile Varlık düşüncesi, belli bir hümanizm ile Varlığın hakikati arasında bulunan birbirini tutuşun biçimlerini tasvir etmeye başlamak istiyorum. **Heidegger**'in en açık uyarısına rağmen, bu tutuşu bir hakimiyete ya da genel olarak ontik bir ilişkiye çevirmekten ibaret olan yanlışlamaya sapmayacağız burada tabii ki. Burada meşgul olduğumuz şey, çok daha ince, gizli, inatçı bir ayrıcalıkla ilgilidir; ki bu ayrıcalık, tıpkı **Hegel**'i ve **Husserl**'i okurken olduğu gibi, söylemdeki *biz*'in konumuna götürecektir bizi. *Biz*'in, "biz insanlar"ın metafizik boyutunda konumlandırılmasından vazgeçildiği anda, *biz insanlar* insana has olan [*propre de l'homme*] metafizik belirlenimlerle (*zoon logon ekhon*) yüklenmekten vazgeçildiği anda, insan—biraz sonra açık hale gelecek bir anlamla *insana has olan* diyeceğim hatta buna—, insana has olanın düşünülmesi Varlığın hakikati sorusundan ayrılamaz olarak kalır. Heideggercil patikalar boyunca bir tür manyetik çekim olarak adlandırabileceğimiz şey sayesinde olur bu.

Bu mıknatıslanmanın [*aimantation*] genel başlığını ve çoğul etkilerini belirtebilirim yalnızca burada. İşlemekte olduğu sürekli derinlikte onu serimleme çabasında, **Heidegger**'in düşüncesinin şu ya da bu dönemi, *Kehre* denen şeye önce ve sonra olan metinler arasında yapılacak olan ayrım her zamankinden de daha önemsizdir. Çünkü, bir yandan, eksistansiyal analitik, felsefi bir antropolojinin sınırlarını zaten aşmıştır: *Dasein* metafiziğin insanı değildir. Öte yandan, tersinden söylersek, *Hümanizm üstüne Mektup*'ta ve ötesinde, "insana has olanın" çekimi düşüncenin tüm güzergâhlarını yönlendirmeye devam edecektir. En azından benim önermek istediğim şey budur; ve bu manyetik çekimin belirtilerini ve etkilerini genel *yakınlık* [*proximité*] kavramının altında yeniden sınıflandıracağım. Belli bir yakınlığın oyununda, kendine ve Varlığa yakınlıkta, metafizik hümanizme ve antropolojizme karşı olan bir biçimde, insan üstüne başka bir ısrarın oluştuğunu ve bu ısrarın, üstünde bulunduğumuz ve belki de hiç çıkmadığımız --sorgulanmayı bekleyen— patikalarda tahrip ettiğinin yerine geçtiğini, [tahrip ettiğini] kaldırdığını

ve [tahrip ettiğine] ilâve olduğunu göreceğiz.

Bu yakınlıktan ne haber? İlkin, *Sein und Zeit*'ı açalım ve Varlık sorusunun "biçimsel yapısında" sorulduğu noktaya bakalım (§ 2). "Varlık" sözcüğünü ve "dir" gibi bir eki[19] "bulanık, ortalama" bir biçimde anlamamız bir olgu (*Faktum*) olarak kabul edilmiştir. "Araştırma (*Suchen*), bir arama türü olarak aranan tarafından önceden yönlendirilmelidir. Öyleyse, Varlığın anlamı zaten bir biçimde *bizim* tasarrufumuzda bulunuyor olmalıdır. Belirttiğimiz gibi, *biz zaten hep* bir Varlık anlayışı içinde etkinlikte bulunuruz. Bu anlamadan hem açıkça Varlığın anlamı sorusu hem de Varlığı şu ya da bu biçimde kavramsallaştırma eğilimimiz çıkar. "Varlık" ne demektir *bilmiyoruz*. Ama "Varlık ne*dir*?" diye sorarken bile, *biz* "dir"in anlaşılması içinde bulunuruz, "dir"in ne anlama geldiğini kavramsal olarak sabitleştiremesek bile[20] ... Bu anlam ne gibi bir ufuk içinde kavranacak ve sabitleştirilecek onu bile bilmiyoruz. *Ama bu bulanık, sıradan Varlık anlayışı yine de bir olgudur*." "Biz"in ve "zaten hep"in üstüne yapılan vurgu benim. Bunlar, "Varlık" ya da "dir"in anlaşılmasına tekabül edecek bir biçimde belirlenmişlerdir. Başka her türlü belirlenimin ya da varsayımın yokluğunda, "biz" *en azından* böyle bir anlayışa açık, onun tarafından zaten hep ulaşılabilir, ve böyle bir olgunun olduğu gibi tanınabilmesinin aracıdır. Öyleyse, bundan kendiliğinden bir biçimde şu sonuç çıkar: Bu *biz*, ne kadar basit, belli belirsiz ve silinmiş de olsa, Varlık sorusunun biçimsel denen yapısını, metafiziğin ufkuna ve daha geniş bir biçimde Hint-Avrupa dilsel ortamına kaydeder ki metafiziğin kaynağı da bu dilsel ortamın imkânına özsel olarak bağlıdır. Olgu bu sınırlar içinde anlaşılabilir ve saygınlık kazanır; bu belirlenmiş ve dolayısıyla maddi sınırlar içinde, olgu, sorunun biçimselliği denen şeyi ayakta tutabilir. Bu "sınırlar"ın anlamının Varlığın anlamı sorusu temelinde bize verildiği kalır geriye. "Hint-Avrupa dilsel ortamı"nın ne anlama geldiğini bilir gibi yapmayalım meselâ.

"Varlık sorusunun biçimsel yapısı" **Heidegger** tarafından ortaya koyulduktan sonra, mesele, bilindiği gibi, Varlığın anlamının okunmasının ayrıcalıklı metnini oluşturan örnek varolanı (*exemplarische Seiende*) bulmak ve tanımak meselesi haline gelir. **Heidegger**'e göre, sorunun, her sorunun, biçimsel yapısının üç andan oluştuğunu hatırlayayım: *Gefragte*, talep edilen [*demandé*], burada Varlığın anlamı; *Erfragte*, bir soru tarafından doğru bir biçimde hedeflendiği haliyle talep edilen, sorulan olarak [*questionné*] Varlığın anlamı; son olarak da *Befragte*, sorgulanan [*interrogé*], kendisine Varlığın anlamı sorusu sorularak sorgulanacak olan varolan. Öyleyse mesele, Varlığın anlamı bakımından sorgulanan bu örnek varolanı seçmek ya da tanımaktır: "Varlığın anlamı *hangi* varolan üstünde okunmalıdır (*abgelesen*), hangi varolandan yola çıkarak varlığın açılımı başlayacaktır? Başlangıç noktası keyfi midir, yoksa Varlık sorusunun ele alınmasında herhangi bir varolan ayrıcalığa ya da önceliğe (*Vorrang*) sahip midir? Bu örnek varolan hangisidir ve hangi anlamda bir ayrıcalığa sahiptir?"

Bu soruya yanıtı ne dikte edecektir? Hangi kanıt, kesinlik ya da en azından anlama ortamında serimlenmelidir? Daha fenomenolojik yöntemin, en azından "eğreti/geçici [*provisoire*] bir kavram" içinde bile olsa, Varlık sorusunun yöntemi olarak sahiplenilmesinden (§ 7) önce, örnek varolanın belirlenmesi ilke olarak "fenomenolojik"tir. Fenomenolojinin ilkelerinin ilkesi olan, mevcudiyet ilkesiyle ve kendine mevcudiyetteki mevcudiyetle yönetilmiştir. Mevcudiyet *bizim* kendisi olduğumuz varolana kendisini gösterir, kendine mevcudiyet ondadır. *Olgunun* [*factum*] belirlenimine müdahale eden ve örnek varolanın, örnek metnin, Varlığın anla-

mının yorumlanmasının [*herméneutique*] iyi metninin seçilmesini motive eden bu kendine mevcudiyet, soran varolanın kendine mutlak yakınlığı, Varlığı anlamaya hazır olan varolanın kendiyle yakınlığıdır. Soranla sorgulananın özdeşliğini yetkilendiren şey soranın kendine yakınlığıdır. Kendi kendimize yakın olan *biz*, Varlığın anlamı hakkında *kendimizi* sorgulamaktayızdır. Bu okuma protokolünü okuyalım: " Varlık sorusu açıkça ortaya koyulacak ve [araştırma] kendine tamamen saydam bir biçimde yürütülecekse, bu sorunun daha önce açıkladığımız gibi ele alınması, Varlığa nasıl bakılacağını, anlamının nasıl anlaşılacağını ve kavramsal olarak nasıl kavranacağını açıklamamızı, örneğimiz olarak doğru varolanı seçmenin zeminini hazırlamamızı ve ona özgün erişim yolunu açmamızı gerektirir. Bir şeye bakmak, onu anlamak ve kavramak, ona erişim yolu bulmak—bu davranış biçimlerinin hepsi sorma edimini kurucu niteliktedir ve sorgulayan bizlerin kendisi olduğumuz belli bir varolanın (*eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*) varlığının kipleridir. Varlık sorusunun uygun bir biçimde ele alınması şudur demek ki: Bir varolanın—soranın—varlığının aydınlatılması. Bu sorunun sorulması (*das Fragen dieser Frage*) bir varolanın Varlığının kipidir; ve böylece özel karakterini sorulandan (*gefragt*)—yani Varlık'tan alır. Bizim kendisi olduğumuz ve varlığında başka imkânların yanı sıra sorma imkânı da bulunan bu varolan için *Dasein* terimini kullanıyoruz (*fassen wir terminologisch als Dasein*). Varlığın anlamı sorusunun açık ve saydam bir biçimde sorulması, bir varolanın (*Dasein*) varlığı bakımından önceden uygun bir biçimde açıklanmasını gerektirir (s.7)."

Bizim kendisi olduğumuz varolanın kendine mevcudiyeti, soran ile sorgulanan arasındaki bu özdeşlik, bu yakınlık, aşkın görüngübilimde olduğu gibi öznel bilincin bir biçimi değildir şüphesiz. Bu yakınlığın, metafizik insan predikatının adlandırabileceğinden hâlâ daha öncel olduğu da şüphesizdir. *Dasein*'ın *Da*'sı onu çağıran Varlık sorusunun yeniden okunması zemininde yakın(da) gelecek bir mevcudiyet [*présence prochaine*] olarak belirlenebilir. Buna rağmen, Varlık sorusunun Varlığın *anlamı* sorusu olarak ortaya çıkarılması ve ele alınması, *açıklığa kavuşturma* ya da açıklayıcı yorumlama olarak tanımlanmıştır. *Dasein*'ın metninin okunması bir örtüsünü kaldırma ya da geliştirme hermeneutiğidir. (bkz. § 7). Yakından bakıldığında, **Heidegger**'in kısır döngü—önce bir varolanı varlığında belirledikten sonra bu ontolojik ön belirlenimden yola çıkarak Varlık sorusunu sormadaki döngü— yüzünden yapılan karşı çıkışı reddetmesine olanak veren şey fenomenolojik "açık/gizli" karşıtlığıdır (s. 7). Açıklığa kavuşturan bu okuma stili, sürekli aydınlatma pratiği içinde bulunur, bilince gelişe en azından benzeyen bir şeydir bu, kesintisiz, yer değiştirmeyen, zemin değiştirmeyen [bir stildir]. Öte yandan, nasıl *Dasein bizim kendimiz* olan varolan — Varlığın anlamının açıklığa kavuşturulması için örnek metin, iyi "ders" olursa, insan adı da öyle Dasein analitiğini metafiziğin geleneksel söyleminin bütününe bağlayan eski bir ad, eski bir ipucu olarak kalır. Şu cümlelerin ve parantezlerin garip statüleri bundan kaynaklanır: "İnsanın davranış biçimleri olarak bilimler, bu varolanın (insanın) varlık stilindedirler. Biz bu varolanı *Dasein* terimiyle belirtmeyi uygun buluyoruz (*Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein*)." Ya da şu: "Eski Yunan varlıkbiliminin —ve başka her varlıkbilimin— sorunsalı, ipucunu orada olmanın [*être-là*] kendisinde bulmalıdır. Orada olma, yani insanın varlığı (*Das Dasein, d.h, das sein des Menschen*) hem sıradan hem de felsefi "tanım"ında *zoon logon ekon* olarak, yani varlığı, özsel olarak söyleme gücüyle (*Redenkönnen*) belirlenmiş olan canlı

olarak anlaşılmıştır (*umgrenzt*)." (s.25) Benzer bir biçimde, "tamamlanmış bir Dasein ontolojisi" "felsefi' bir antropolojinin" ön koşulu olarak ortaya koyulmuştur (s.17). Dolayısıyla, Dasein'ın, insan *olmadığı* halde, insandan *başka bir şey olmadığını* da görebiliriz. Göreceğimiz gibi, Dasein teriminin kullanılmasının altında insanın özünün, metafizik *humanitas* kavramlarının öncesine geri dönmemizi sağlayan bir şekilde tekrar edilmesi yatar. *Sein und Zeit*'ın özellikle Fransa'daki okunmasında ortaya çıkan antropolojistik çarpıtmaları yetkilendiren şey, elbette, bu hareketin inceliği ve çift anlamlılığı gibi görünmektedir.

Bu *Dasein* analitiğinin özsel yönelimi hakkındaki kararı, yakınlığın yani genel olarak şimdi ve burada olmanın [mevcudiyetin] değeri verir. Yakınlık motifi, bundan böyle **Heidegger**'in söylemini durmadan düzenleyecek olan bir karşıtlığa yakalanmış bulur kendini. *Sein und Zeit*'ın beşinci paragrafı, daha önce elde edilmiş bir şeyin tersini söylemez, onu yalnızca sınırlar ve içerir: *Dasein* Varlığın anlamını arayan hermeneutik için örnek varolandır ve bunun gerekçesi "[bizim kendisi] olduğumuz" *Dasein*'ın kendine yakınlığı, kendimize yakınlığımız, [kendisi] olduğumuz bu varolana yakınlığımızdır. Bu noktada, **Heidegger** bu yakınlığın *ontik* olduğunu belirtir. Ontolojik olarak, yani [kendisi] olduğumuz bu varolanın varlığı bakımından, uzaklık, tersine, olabildiğince büyüktür. "Gerçekte *Dasein* bize ontik olarak (*ontisch*) yakın hatta en yakın olan değildir yalnızca—biz kendimiz oyuz. Buna rağmen, daha doğrusu, tam da bu yüzden, o bize ontolojik olarak (*ontologisch*) en uzak olandır"[21].

Bu *Dasein* analitiği, Varlık sorusunu *Kehre*'den sonra takip eden düşünce gibi, böyle bir yakınlıkla böyle bir uzaklığı birbirine bağlayan ve birbirinden ayıran yerde bulunur. *Dasein*'ın *Da*'sı ve *Sein*'ın *Da*'sı uzağı olduğu kadar yakını imlerler. Hümanizmin ve metafiziğin ortak kapanışının ötesinde, **Heidegger**'in düşüncesi mevcudiyet olarak Varlık motifiyle—mevcudiyetin metafizik ve ontik belirlenimlerinden, şimdi olarak belirleniminden daha kaynaksal bir anlamda anlaşılmış olsa bile—ve Varlığın insanın özüne yakınlığı motifiyle yönlendirilmiştir. Sanki herşey *Sein und Zeit*'ta bilincine varılan ontolojik mesafeyi indirgemek ve Varlığın insanın özüne yakınlığını söylemek gerekliymişçesine olur biter.

Bu son önermeyi desteklemek için, *Hümanizm Üstüne Mektup*'a pek çok gönderme yapılabilir. Bu metnin çok iyi bilinen ana izleği, Hümanizmle metafiziğin birliği tezi üstünde durmayacağım.[22] **Heidegger**'in taslağını çizdiği soruların arkeolojik radikalliğini yakalayamayan, insan kavramının ve insanın değerinin oluşumuna ilişkin onun verdiği bilgiyi (Eski Yunan *paideia*'sının Roma kültüründe yeniden ele alınması, Latin *humanitas*'ın Hıristiyanlaştırılması, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda Hellenizm'in yeniden doğuşu, vs.) kullanmadan yapılan her hümanizm sorgulaması, kendisini bu soruların açılımına yerleştirmeyen her metahümanist konum, tarihsel olarak bölgesel, dönemsel, periferal, *de jure* ikincil ve bağımlı kalır, içinde taşıdığı dert ya da zorunluluk ne olursa olsun...

Heidegger Varlığın düşünülmesi, Varlığın hakikatinin düşünülmesi adına hümanizmi ve metafiziği sınırlar ama bu düşünme de insan*ın* düşün(ül)mesi [une pensée *de* l'homme] olarak kalır. Metafiziğe sorulduğu haliyle Varlık sorusunda insan ve insanın adı yerlerinden edilmemişlerdir. Bunların kaybolmalarından daha da az sözedilebilir. Tersine, mesele insanın haysiyetinin ve özünün bir tür yeniden değerlendirilmesi, yeniden değerli kılınmasıdır. Metafiziğin ve teknolojinin —ve **Heidegger**'i bunları birbirine bağlamaya iten özsel zorunluluğu biliyoruz— yaygınlaşması yüzünden tehdit altında bulunan şey insanın özüdür ki, insanın özü

burada bu metafizik belirleminlerin ötesinde ve onlara öncel bir biçimde düşünülmelidir. "Dilin her yerde ve büyük bir hızla yayılan bir şekilde mahvedilmesi, her dil kullanımında estetik ve ahlâki sorumluluğun altını oymakla kalmaz; insanlığın özüne karşı bir tehditten (*Gefährdung des Wesens des Menschen*) doğar."[23] "Yalnızca insanın değil, insanın özünün (*das Wesen der Menschen*) amaçsızca oradan oraya sürüklendiği evsizliğin üstesinden gelinmesi (*Überwindung der Heimatlosigkeit*) ancak böylece Varlık'tan başlayabilir."[24] Öyleyse bu öz yeniden yerleştirilmelidir. "Ama eğer insan onu Varlığın yakınlığına (*in der Nähe des Seins*) götüren yolu bulacaksa ilk önce adsız olanda (*im Namenlosen*) varolmayı öğrenmelidir. Aynı şekilde, ilk önce, hem kamusal alanın baştan çıkarmasını, hem de özel alanın iktidarsızlığını farketmelidir. Konuşmadan önce (*bevor er spricht*) insan Varlığın kendisi üstünde tekrar hak iddia etmesine (*wieder ansprechen*) izin vermeli ve bu iddia (*Anspruch*) altında kendisinin seyrek bir biçimde söyleyecek çok şeyi olacağı riskini almalıdır. Ancak böylece özünün değer biçilmezliği söze (*dem Wort*) bir kez daha dökülmüş ve insana Varlığın hakikatinde ikâmet etmek için bir ev (*Behausung*) bahşedilmiş olur. Ama insan üstündeki iddiada (*Anspruch*), insanı bu iddia için hazır etme girişiminde, insanla ilgili bir çaba bulunmaz mı? Kaygı [*Sorge*], insanı özünde yeniden yerleştirmeye (*den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen*) değilse nereye yönelir? İnsanı (*homo*) insan (*humanus*) kılmaktan başka bir anlama gelir mi bu? Öyleyse *humanitas* bu düşüncenin ilgilendiği şey olarak kalır gerçekten. Çünkü insan, 'insan olmayan bir şey' (*unmenschlich*) olmasın; yani, özünün dışında bir şey olmasın da insan olsun diye düşünmek ve kaygılanmak (*Sinnen und Sorgen*) hümanizmdir: Fakat insanın insanlığı neden müteşekkildir? Onun özünden."[25]

Özün düşünülmesi bir kez *essentia/existentia* karşıtlığından kurtarıldıktan sonra, "insan dışında-durur [*l'homme ex-siste*]" diyen önerme, "insanın gerçekten varolup olmadığı sorusuna verilen bir yanıt değildir; daha çok, insanın 'özü'yle (*Wesen*) ilgili soruya verilen bir yanıttır."[26]

Özün onarılması, aynı zamanda bir haysiyetin —Varlığın ve insanın birlikte yanıt veren [*co-respondante*] haysiyetlerinin ve bir yakınlığın —Varlık ve insanın yakınlığının— onarılmasıdır aynı zamanda. "Bugün hâlâ söylenecek olan şey, Varlığın hakikatinin insanın özünü mükemmel bir biçimde yöneten o boyutuna düşünce dolu bir biçimde (*denkend*) varana dek insanın özüne rehberlik edecek bir itki (*Anstoss*) olabilirdi belki de. Ancak bu bile, yalnızca Varlığın şerefine ve insanın kendi dışında durarak ayakta tuttuğu *Dasein*'ın yararına meydana gelebiliyordu (*nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht*) asla, etkinliği sayesinde uygarlık ve kültür ışıldasın diye insanın uğruna değil."[27]

Dasein'dan kendi dışında duruş olarak *Dasein*'a ve *Sein*'ın *Da*'sına olan ontolojik uzaklık, ilkin ontik yakınlık olarak verilmiş olan uzaklık, Varlığın hakikatinin düşünülmesi tarafından indirgenmelidir. **Heidegger**'in söyleminde yakınlığa, yalın ve dolaysız mevcudiyete dayalı bir metaforlar bütünlüğünün hakimiyeti bundan kaynaklanır. Varlığın yakınlığını komşuluk etme, barınak, ev, hizmet, koruma, ses ve dinleme değerleriyle bağlayan bir metaforlar bütünlüğüdür bu. Söylemeye gerek bile yok, bu önemsiz bir retorik değildir; hem bu metaforlar sistemi, hem de ontiko-ontolojik farkı düşünme zemininde bütün bir metafor kuramı genel olarak açığa çıkarılabilirdi.[28] Belli bir manzaraya kaydedilişiyle anlamlandığı kesin olan bu dile birçok örnek verilebilir: "Ama insan, eğer onu Varlığın yakınlığına (*in der*

Nähe des Seins) götüren yolu bulacaksa, ilk önce adsız olanda varolmayı öğrenmelidir." "İnsanın 'tözü' dışında-duruşudur [*ek-sistence*] önermesi şundan başka bir şey söylemez: İnsanın kendi özünde (*in seinem eigenen Wesen*) varlığa mevcut olma (*zum Sein anwest*) biçimi, onun kendi dışında durarak Varlığın hakikatinin içinde durmasıdır. *Animal rationale*, "kişi" [*personne*], bir ruh ve beden sahibi tinsel varlık gibi hümanist insan yorumları, insanın bu özsel belirlenimi ile ne yanlışlanmış ne de onun tarafından reddedilmişlerdir. Öne sürülen tek şey şudur aslında: Hümanistlerin insanın özünü en yüksek bir biçimde belirlemeleri bile, insana özgü haysiyeti (*die eigentliche Würde des Menschen*) henüz deneyimleyememektedir. Kendini *Sein und Zeit*'ta ifade eden düşünce hümanizme bu anlamda karşıdır. Ama bu karşıtlık, böyle bir düşüncenin kendini insanın karşıtına doğru yönlendirdiği, insan olmayanı çağırdığı, barbarlığı savunduğu ve insanı alçalttığı anlamına gelmez. Hümanizme karşı düşünme, hümanizm insanın *humanitas*'ını yeterince yükseğe koymadığı için ona karşı çıkıyordur..."[29] "Varlık"—ne Tanrıdır bu, ne de dünyanın bir temeli. Varlık her varolandan daha uzaktır ama buna karşın, başka her varolana —bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makine, bir melek ya da Tanrı olsun— kıyasla insana daha yakındır (*näher*). Varlık en yakın olandır (*Das Sein ist das Nächste*). Ama bu yakınlık insan için en uzak kalır. İnsan en önce, hep ve yalnızca varolana tutunur."[30] "İnsan dışında-duran [*ek-sistant*]olarak, Varlığın kendi kendisini yolladığı (*schickt*) bu ilişkide durabildiği, kendi dışında olarak [bu ilişkiyi] ayakta tutabildiği, yani kaygıda üstlenebildiği için, en yakın olanı (*Nächste*) hemen tanıyamaz ve yakın olanın ötesindekine (*das Übernächste*) bağlanır. Hatta en yakının burada olduğuna inanır. Ama en yakından da daha yakın ve sıradan düşünceye onun en uzağından da daha uzak olan *yakınlık*tır: Varlığın hakikatidir bu."[31] "Düşünmenin ulaşmak istediği ve *Sein und Zeit*'ta dile getirmeye çalıştığı tek şey (*das Einzige*) yalın bir şeydir (*etwas Einfaches*). Bu yalın şey olarak Varlık gizemli kalır, zorlayıcı olmayan bir gücün yalın (*schlicht*) yakınlığı. Yakınlık özünü (*west*) dil olarak meydana getirir..."[32] "Ama insan başka yetilerinin yanısıra dil yetisine de sahip bir canlı değildir yalnızca. Daha doğrusu, Varlığın evidir dil; insan kendi dışında durarak orada ikâmet eder, koruyuculuğunu üstlendiği (*hütend gehört*) Varlığın hakikatine ait hale gelir."[33]

Bu yakınlık ontik yakınlık değildir; ve bu yakın ve uzak düşüncesinin özgün bir biçimde ontolojik tekrarını hesaba katmak gerekir.[34] Varlık ki hiçtir, bir varolan değildir, söylenemez, ancak ontik bir metaforda kendisini söyler. Ve bir metafor grubunun mu yoksa diğerinin mi seçildiği zorunlu bir biçimde anlamlıdır. Öyleyse, Varlığın anlamının yorumu, bir metafor grubu üstünde yapılan ısrarda üretilmiştir. Ve eğer **Heidegger** metafiziğe *şimdi*nin tahakküm edişini radikal bir biçimde yapısöküme uğratmışsa, bizi şimdinin mevcudiyetini düşünmeye yöneltmek için yapmıştır bunu. Ama bu mevcudiyetin düşüncesi, basit bir kararla kaçınılamayacak derin bir zorunluluk yüzünden, yapısöküme uğrattığı dili metaforlaştırmaktan başka bir şey yapmaz.[35]

Fenomenolojik metafora ve *phainesthai*'nin tüm çeşitlerine, parlamaya, aydınlatmaya, açıklığa, *Lichtung*'a vs., bahşedilen üstünlük, uzak ve yakın karşıtlığı içinde anlaşılan mevcudiyetin mekânına ve mekânın mevcudiyetine açılır. Tıpkı yalnızca dile değil, konuşulan dile (sese, dinlemeye vs.) tanınan ayrıcalığın kendine mevcudiyet olarak mevcudiyet motifiyle uyum içinde bulunması gibi.[36] Dolayısıyla, yakın ve kendine has olan, burada zaman ve mekân karşıtlığına öncel bir biçimde, ne zamana ne de mekâna ait olmayan bir mekansallaşmanın açılması

uyarınca düşünülür ve şimdinin her türlü mevcudiyetini üretirken yerinden eder.

Öyleyse, "Varlık her varolandan daha uzak ve buna rağmen insana her varolandan daha yakın" ise, "Varlık en yakın olansa", Varlığın insanın *yakını* olduğu ve insanın Varlığın *yakını* olduğu söylenebilmelidir. Yakın, kendine has olandır; kendine has olan, en yakındır (*prope, proprius*). İnsan hasıdır Varlığın; insanın tam yanıbaşında kulağına fısıldar; Varlık hasıdır insanın; konuşan hakikat budur, Varlığın hakikatinin ve insanın hakikatinin *oradasını* sunan önerme budur. Bu has(lık) önermesi metafizik bir anlamda anlaşılmamalıdır elbette: İnsanın hası burada özsel bir ilinek, bir tözün predikatı değildir. Özne ya da nesne konumundaki insan denen varolanın temel olsun olmasın özelliklerinden birisi de değildir. Bu anlamda insanın Varlığın hası olduğundan sözedilemez artık. Haslık, Varlığın ve insanın birbirinin hası olmaları, ayrılmazlık olarak yakınlıktır. Ama gerçekten de *sonradan* varolan (töz ya da *res*) ile onun özsel predikatı arasındaki ilişkiler metafizikte ayrılmazlık olarak düşünülmüştü. İnsanın ve Varlığın birbirine has olmaları, **Heidegger**'in söyleminde düşünüldüğü haliyle ontik olmadığından, iki "varolanı" birbirine bağlamaz, Varlığın *anlamını* ve insanın *anlamını* dilde birbirine bağlar. İnsanın haslığı, *Eigenheit*'ı, "özgünlüğü", Varlığın anlamına bağlanacaktır; [insan kendi] dışında duruşunda onu işitecek ve sorgulayacaktır (*fragen*), ışığının yakınlığında dikilecektir: "*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein*" ("Varlığın aydınlığındaki bu duruşa insanın dışında-duruşu diyorum. Bu Varlık biçimi yalnızca insana hastır").[37]

Bugün sarsılmakta olan şey yakının bu güvenliği, yani insanın adıyla Varlığın adının birbirine has ve ait olmalarının, Batı'nın dilinde ikamet eden ve bu dilin ikâmet ettiği, *oikonomia*'sına gömülmüş, metafizik tarihi uyarınca kaydedilmiş ve unutulmuş, onto-teolojinin yapı sökümüyle uyandırılmış olan bu birbirine haslığın güvenliği değil mi? Ama —yalnızca belli bir dışarıdan kaynaklanabilecek olan— bu sarsılma hareket ettirdiği yapının ta kendisi tarafından zaten gereksinilmekteydi. Marjini kendi [*propre*] bedeninde işaretlenmişti. Varlık düşüncesinde ve dilinde, insanın sonu/ereği çoktan reçete edilmişti ve bu reçete sonun çiftanlamlılığını, *telos*'un ve ölümün oyununda, duruma göre kullanmaktan başka bir şey yapmadı hiçbir zaman. Bu oyunun okunmasında şu dizi tüm anlamlarıyla ele alınabilir: İnsanın sonu/ereği Varlık düşüncesidir, insan Varlık düşüncesinin sonu/ereğidir, insanın sonu/ereği Varlık düşüncesinin sonu/ereğidir. İnsan ezelden beri kendi kendisinin sonu/ereğidir, yani ona has olanın sonu/ereğidir. Varlık ezelden beri kendi kendisinin sonu/ereğidir, yani ona has olanın sonu/ereğidir.

Bitirirken, burada beni ilgilendiren anonim zorunluluğa uygun bir biçimde ortaya çıkan bazı işaretleri çok genel başlıklar altında biraraya getirerek, gerekli tırnak işaretlerini kullanmak ve önlemleri almak suretiyle kolaylık olsun diye "Fransa" ya da Fransız düşüncesi adını verdiğim şeydeki bütünsel sarsılmanın etkilerini işaretlemek isterim.

I

Anlamın indirgenmesi. En orijinal ve en güçlü görünümleri bakımından sisteme ve yapıya, kültürel ve gazetecilik tarzı çene çalmaya ya da en iyi durumda, metafiziğin en saf "yapısalcı" geleneğine düşmeden, önem vermek ki çok seyrek olarak ortaya çıkan bu önem verme a) her zaman *telos*, *aletheia* ve *ousia* gibi,

hepsi de öz ya da *anlam* kavramlarında biraraya getirilmiş olan değerlerle düzenlenmiş olan klasik sistem motifini onarmak ve yerine yerleştirmekten ve b) anlamı silmek ve yoketmekten oluşmaz. Aslında, soru, biçimsel bir organizasyon zemininde anlamın imkânını belirlemekle ilgilidir. Bu biçimsel organizasyonun kendi içinde anlamı yoktur ama bundan, onun anlamsız olduğu ya da metafizik hümanizme musallat olan cansıkıcı bir saçmalık olduğu sonucu çıkarılamaz. Son büyük metafizik sistemlerde (**Hegel**'inki, **Husserl**'inki gibi) antropolojizmin eleştirisinin doğru ve anlam adına yapıldığı göz önüne getirildiğinde, metafizik sistemler olan bu "görüngübilimler"in özsel motiflerinin anlama indirgeme olduğu (ki **Husserl**'in önerisi harfiyen budur) gözönüne getirildiğinde anlamın —yani gösterilenin— indirgenmesinin öncelikle görüngübilimin eleştirisi biçimini aldığı anlaşılabilir. Dahası, metafizik hümanizmin **Heidegger** tarafından yapılan yapı-sökümünün, başlangıçta, Varlığın anlamı ya da hakikati üstüne *hermeneutik* bir soru zemininde yürütüldüğü gözönüne getirildiğinde, anlamın indirgenmesinin, hümanizmin *kaldırılmasının* (*Aufhebung*) tüm özelliklerini taşıyan Varlık düşüncesi ile bir tür kopuş yoluyla işlediği de kavranabilir.

2

Stratejik bahis. Radikal bir sarsılma ancak *dışardan* gelebilir. Dolayısıyla, sözünü ettiğim sarsılma, felsefi düşüncede, tarihinin içsel bir olgunlaşması sonucunda kendiliğinden ortaya çıkan bir karardan türemez. Bu sarsılma, Batı'nın bütününün ötekisiyle kurduğu şiddetli dilsel ilişkinin (ki burada hemen Varlığın anlamı sorusuna götürülebilecek herşeyin sınırları sorusu ortaya çıkmaktadır) ya da etnolojik, ekonomik, politik, askeri vs., ilişkilerin içinde oynar. Üstelik, askeri ya da ekonomik şiddetin, "dilsel" şiddetle yapısal bir dayanışma içinde olmadığı sonucu çıkmaz bundan. Fakat, dışarıyla her ilişkinin "mantığı" çok karmaşık ve şaşırtıcıdır. Sistemin gücü ve etkililiği ihlâlleri çoğunlukla "yanlış çıkışlar" haline getirir. Sistemin bu etkilerini de hesaba katarak, içerden, "olduğumuz" yerden seçim iki strateji arasındadır.

a. Zemin değiştirmeden, bir dekonstrüksyon yoluyla, kurucu kavramlarda, orijinal sorunsalda gizlice içerileni tekrar ederek, evde ve dilde bulunan taşları ve araçları temele karşı kullanarak çıkmayı denemek. Bundaki risk güya dekonstrüksyonunu yapmaya giriştiğimiz şeyi olumlamak, sağlamlaştırmak ve durmaksızın daha kesin bir derinliğe kaldırmaktır. Açılıma yönelik olarak devamlı açık hale getirme [*explicitation*], kapanışın otizmine gömülme riskini taşır.

b. Süreksizlik meydana getiren ve kesintiye uğratan bir biçimde, vahşice dışarıya yerleşerek mutlak kesintiyi ve farklılığı olumlayarak zemini değiştirmeye karar vermek. Terkettiğini ilân ettiği içte, şimdiye kadar olduğundan daha naifçe ve daha dar bir biçimde ikâmet eden böyle bir yer değiştirmenin kapılabileceği gözyanılsamasındaki başka tüm perspektiflerin sözünü bile etmeden, dilin basit pratiği yeni toprağı eski zemine yerleştirir durmaksızın. Böyle bir [eski zemine] yerleştirmenin ve böyle bir körlüğün etkileri birçok kesin örnekle gösterilebilirdi.

Bu etkilerin bir "zemin değiştirme" zorunluluğunu iptal etmeye yetmediğini söylemeye gerek yok. Bu iki dekonstrüksyon biçimi arasındaki seçimin basit ve tek olmadığını da söylemeye gerek yok. Yeni bir yazı, bu iki dekonstrüksiyon motifini içiçe geçirmeli ve birbirine örmeli. Birçok dil birden konuşmak, bir çok

metin birden üretmek gerektiğini söylemektir bu. İlk dekonstrüksiyonun stilinin en çok heideggerci soruların stili olduğunu, ötekinin de en çok bugün Fransa'da hakim olan stil olduğuna işaret etmek isterim. Kasıtlı olarak hakim stil diyorum: Zira heideggerci tipte metinlerde de kesintiler ve zemin değiştirmeler vardır; zira bu "zemin değiştirme" göndermede bulunduğum Fransız manzarasını bütünüyle etkilemez; belki de ihtiyacımız olan şey, **Nietzsche**'nin dediği gibi, bir "stil" değişikliğidir; ve eğer stil diye bir şey varsa, **Nietzsche**'nin hatırlattığı gibi, *çoğul* olmalıdır.

3

Yüksek insan ile üstinsan arasındaki fark. Bu başlık altında hem Fransa'da **Nietzsche**'ye gittikçe ısrarlı ve gittikçe kesin bir biçimde yapılan başvuru hem de belki de insanın iki *kaldırılması* [*relèves*] arasında ilân edilen bölünme bu başlık altında kendisini belli eder. *Zerdüşt*'ün sonunda "işaret" anı geldiğinde, *das Zeichen kommt*, **Nietzsche**'nin en büyük yakınlıkta, garip bir benzerlikte ve nihai bir suçortaklığında, son ayrılığın, büyük öğle saatinin arifesinde yüksek insanla (*höhere Mensch*) üstinsan (*Übermensch*) arasında nasıl ayrım yaptığını biliyoruz. Bunlardan ilki, son bir acıma anında kendi sıkıntısına terkedilmiştir. Sonuncusu—son insan değildir o—uyanır ve geride bıraktığına dönüp bakmaksızın gider. Metnini yakar ve ayak izlerini siler. Artık, hümanizmin metafizik tekrarının biçimi olmayacak, kuşkusuz metafiziğin "ötesi" de olmayacak, Varlığın anlamının anılmasının ya da korunmasının bir biçimi, evin ya da Varlığın hakikatinin bir biçimi olmayacak bir geri dönüşe yönelmiş kahkahası o zaman patlayacaktır. Bu *aktive Vergesslichkeit*'ı, bu etkin unutmayı, *Ahlakın Soykütüğü*'nün sözünü ettiği bu zalim (*grausam*) şöleni dansedecektir evin dışında Kuşkusuz, **Nietzsche** Varlığın etkin unutulmasını çağırdı: O, **Heidegger**'in ona atfettiği metafizik biçime sahip olmayacaktır.

Nietzsche, **Heidegger**'le birlikte büyük metafizikçilerin sonuncusu olarak mı okunmalı? Veya, tam tersine, Varlığın hakikati sorusunu yüksek insanın son uykulu sıçraması olarak mı işitmeli? Arifeyi, evin etrafındaki koruma olarak mı yoksa arifesinde bulunduğumuz günün şafağı olarak mı anlamalıyız? Arifenin bir ekonomisi var mı?

Belki de iki arifenin arasındayız, bunlar aynı zamanda insanın iki sonu. Ama kim, biz?

12 Mayıs 1968

DİPNOTLAR

1. İlk kez 1972'de *Marges de la Philosophie*'de basılmış olan "Les fins de l'homme" adlı bu makale, 1968'in Ekim ayında New York'da yapılan uluslararası bir kollokyum'da bildiri olarak sunulmuştur. Kollokyomun teması "Felsefe ve Antropoloji" idi. Bildirinin başlığı "Les fins de l'homme". Fransızca "la fin" hem "son" hem de "erek" anlamına geliyor. Derrida'nın metni "la fin" sözcüğünün bu çiftanlamlılığı üstüne kurulmuş. Türkçe çeviride bu iki anlamı aynı sözcükle karşılamanın bir yolunu bulamadığımızdan iki anlamı birlikte kullanarak "la fin" sözcüğünü "son/erek" diye çevirme yolunu seçtik. Yine de başlıkla ilgili bir sorun açıklama gerektiriyor: "Les fins de l'homme" ifadesini, "İnsanın Sonu/Ereği" diye çevirmek çift anlamlılıktan kaynaklanan çoğulluğu karşılıyor. Ne var ki, Derrida'nın

bu metinde bir çok düşünürde aynı ikiliği ele aldığını hesaba kattığımızda, başlıktaki çoğulluğu arttırmak "İnsanın Sonları/Erekleri" demek daha uygun düşüyor. Bu çeviriyi Fransızca orijinalinden yapmış olmama karşın, zorlandığım yerlerde İngilizce çevirmenin bulduğu bazı çözümlerden yararlandım. Metnin içinde geçen köşeli parantezler bana, diğerleri Derrida'ya aittir. Zaman zaman Türkçe'de ne dendiğini anlamaya yardımcı olacağına inandığım sözcükleri ek olarak , bazı durumlar da Derrida'nın kullandığı Fransızca sözcüğü ya da deyişi köşeli parantez içinde kullandım. (çv)

2. Son cümlenin Fransızca aslı şöyle: " Car il faut bien qu'à la pureté diaphane de cet élément il arrive ou soit arrivé quelque chose." s.132 (çv.)

3. Fransızcası şöyle: *Ce qu'à partir de quelques indices j'appellerai donc la "France", pendant le temps de cet exposé, ce sera seulement le lieu non-empirique d'un mouvement, d'une structure et d'une articulation de la question "de l'homme".* s.135 (çv.)

4. Sartre'ın felsefi söylemini derinliklerinde işaretleyen hümanizm, buna karşın, çok kesin ve çok ironik bir biçimde *Bulantı*'da çözümlenmiştir. Örneğin kendi kendini eğitmiş kişinin [*Autodidact*] karikatürle°tirilmesinde aynı figür, hem teolojik mutlak bilgi projesini hem de hümanist etiği, ansiklopedik epistemofili biçiminde biraraya getirir. Otodidakt dünya kütüphanesini (aslında Batı kütüphanesini, yani belediye kütüphanesini) yazar ismine göre alfabetik sıradan başlayarak, okumaya kalkışır. İnsanı sevebileceği alanlardaki ("Bir amaç vardır bayım, bir amaç... İnsanlar vardır...Onları sevmek gerek, onları sevmek gerek...") insan tasavvurlarında özellikle genç erkek tasavvurlarında insanı sevmeye çalışır. Otodidakt'la diyaloğunda Roquentin hümanizme, tüm hümanist stillere en korkunç suçlamaları yapar; ve bulantının içinde yavaşça yükselmekte olduğu anda kendi kendine örneğin şöyle der: "İntegre edilmek istemiyorum, iyi kırmızı kanımın gidip de bu ağırkanlı hayvanı semirtmesini istemiyorum : kendime "anti-hümanist" dedirtecek kadar salak değilim. Hümanist değilim, işte bu kadar. " (*La Nausée*, s.54)

5. "Her insan gerçekliği, hem kendisinin Kendi-için'ini [*son propre Pour soi*] Kendinde-Kendisi-İçin'e [*En-soi-Pour-soi*] dönü°türme projesidir hem de kendinde-varlığın bütünlüğü olarak dünyayı temel bir nitelik biçiminde, kendinin kılma projesidir. Her insan gerçekliği, varlığı temellendirmek ve aynı anda kendi temeli, dinlerin Tanrı dediği *Ens causa sui* olarak olumsallıktan kaçan Kendinde'yi oluşturmak için kendini kaybederek fırlatan bir tutkudur. Bu yüzden insanın tutkusu, İsa'nın tutkusunun tersidir, çünkü Tanrı doğsun diye, insan kendini insan olarak kaybeder. Ama Tanrı fikri çelişkilidir ve biz kendimizi boşa kaybederiz; insan faydasız bir tutkudur" (s. 707-8) Varolanın bütünselliğinin birliği, insan gerçekliğinde kendi-için olan bilinç olarak bağlanır ve belirir kendine: Kendi-için ve Kendinde, Kendi-için'in ta kendisinden başka bir şey olmayan sentetik bir bağla birleştirilmişlerdir "("Kendinde ve Kendi-için": metafizik algılar. s.711). Bu metafizik birlik *eksiklik* olarak belirlenmiştir: varolanın bütünselliğinin eksikliği, Tanrının eksikliği, ki bu hemen Tanrı'*daki* bir eksikliğe dönüştürülmüştür. İnsan gerçekliği *başarısızlığa uğramış* bir Tanrıdır: "*Ens causa sui* de eksik olan olarak kalır" (s.714) "...kendi-için varlığında eksiklik olarak belirlenir" (s.720). Varolanların bu bütünselliğinin Varlığının anlamı hakkında, Tanrıyla bir ilişki olarak bu olumsuzluk kavramının tarihi hakkında, (insani) gerçeklik kavramının anlamı ve kaynağı hakkında, ve hatta gerçeğin gerçekliği hakkında soru sorulmamıştır. Bu bakımdan, *Varlık ve Hiçlik* için geçerli olan şey, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* için daha da çok geçerlidir. Öznenin (bilinç olarak) kendine özdeş olmamasına, arzuya ve köle ve efendi diyalektiğinde Ötekinin üstünde durulmasına bağlanan eksiklik kavramı o zamanlar Fransız ideolojik sahnesine hakim olmaya başlıyordu.

6. 7. Bölüm: "Skeptik görececilik olarak psikolojizm", § 39 "Sigwart'ın Mantığında Antropolojizm"; § 40," B. Erdmann'ın Mantığında Antropolojizm".

7. *Ideen I*, bkz. § 49 ve § 50.

8. A.g.e.

9. Bkz. "Nachwort", *Ideen* ve Husserl Arşivinde bulunan *Sein und Zeit* kopyasının kenarlarına alınmış notlar.

10. " Her hümanizm ya metafizikte temellenmiştir ya da kendisi bir metafiziğin temeli haline getirilmiştir. Varlığın hakikati üstüne soru sormadan, varolanın yorumunu farkında olarak ya da olmayarak varsayan, insan özüne ilişkin her belirlenim metafiziktir. Özellikle insanın özünün belirlenmesi bakımın-

dan tüm metafiziğe has olan şey, bu yüzden "hümanistçe"dir. Aynı biçimde, tüm hümanizm metafizik kalır." (*Lettre sur l'humanisme*, çev. R. Munier, s. 47) (İngilizce'de: "Letter on Humanism", Basic Writings, yayınlayan David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), s.202.)

11. *Mantık* ile *Tin'in Görüngübilimi* arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını ihmal etmeden, sormakta olduğumuz soru, bunları Mutlak Bilginin birbiriyle eklemlendirdiği açılım noktasında beraberce ele alma yetkisini verir bize.

12. "Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äusserlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Die Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm *äussere* Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist,— das *Bewusstsein*." (§ 412)

13. Yani, genel olarak nesnellik, genel bir "ben"in genel bir nesne-olanla ilişkisi.

14. Fransızcası: La vérité est ici la présence ou la présentation de l'essence comme *Gewesenheit*, du *Wesen* comme ayant été. s.143 (çv.)

15. "*L'homme y reste en son relief.*" Bu cümleyi anlamak için "relief" sözcüğünün üç anlamını da hesaba katmak gerek: 1) Engebe, karbartı, girinti, çıkıntı 2) Belirginlik, çekicilik. 3) Kalıntı, artık.

16. Hegelci metafizikte tamamlanan ya da metafiziğin yetkisini koruduğu her yerde —yani dilimizde— bulunan bu muğlaklığın ya da kaldırmanın [*relevance*] çerçevesinin zorunluluğunu yalnızca yakın çevremizde değil, Hegel öncesi sistemlerde de doğrulayabilirdik. Kant'ta antropolojik sınır ortaya çıkar çıkmaz sonluluk figürü bilme kapasitesini düzenler.

A) *Bir yandan*, tam da Kant amaç, saf amaç, ya da kendinde amaç gibi bir şey düşünmek istediği anda, *Ahlâk Metafiziği*'nde antropolojizmi eleştirmek zorunda kalmıştır. Ahlâkın ilkeleri, insan adı verilen tikel varolanın doğası hakkındaki bir bilgi temelinde türetilemez: " Fakat, bütünüyle tecrit edilmiş, antropoloji, teoloji, fizik, hiperfizikle karışmamış ve hatta (hipofizik denebilecek) gizemli niteliklerden tamamen arınmış bir ahlâk metafiziği, kesin bir biçimde tanımlanmış ödevlerin tüm kuramsal bilgisinin hem vazgeçilmez substrat'ıdır hem de [bu ödevlerin] etkili bir biçimde reçete edilebilmeleri için çok büyük önem taşıyan bir desideratumdur." "Bu kavramları ve bu yasaları salt aklın kaynağından türetmek, onları saf olarak ve karışımdan muaf bir biçimde sunmak, bu tümüyle pratik ama saf rasyonel bilginin (saf pratik akıl yetisinin bütününün) kapsamını belirlemek ve spekülatif felsefenin izin verebileceği ve bazen de zorunlu bulduğu gibi bu ilkeleri insan aklının tikel doğasına bağımlı kılmamak, yalnızca kuramsal bakış açısından büyük bir zorunluluk değildir, pratik açıdan daha da büyük önem taşır. Ahlâk yasalarının her rasyonel varlık için geçerli olması zorunluluğu bulunduğundan, [bu yasaların] ilkeleri genel bir rasyonel varlığın evrensel kavramından türetilmiş olmalıdır. Böylece, insanlara uygulanabilmek için antropolojiye ihtiyaç duyan tüm ahlâk, ilk önce antropolojiden bağımsız olarak, bütünüyle saf felsefe, yani metafizik olarak geliştirilmelidir." "Eğer buna ulaşmak isteniyorsa, bu ilkenin gerçekliğinin *insan doğasının tikel oluşumundan* (*aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur*) türetilebileceği fikrine kapılmamamız gerektiğini hatırlamak son kertede önemlidir. Çünkü ödev, eylemin koşulsuz pratik bir zorunluluğu olmalıdır; öyleyse tüm rasyonel varlıklar (ki bir imperatif mutlak bir biçimde yalnızaca onlara uygulanabilir) için geçerli olmalıdır ve yalnızca bu gerekçeyle tüm insan istemleri için bir yasa olabilir". Bu üç pasajda da gördüğümüz gibi, hep "en büyük önemdeki" °ey (*von der höchsten Wichtigkeit...von der grössten praktischen Wichtigkeit...von der äussersten Wichtigkeit*) kendinde amacı (ahlâkın koşulsuz bir ilkesi olarak), antropolojik verilerden bağımsız olarak belirlemektir. Amacın saflığı, insandan yola çıkılarak düşünülemez.

B) Ama, öte yandan, insanın özgüllüğü, insanın rasyonel bir varlık olarak, rasyonel bir hayvan (*zoon logon ekhon*) olarak özü, yalnızca kendinde amacı düşünme zemininde kendisini kendisine ilân eder; kendisini kendisine kendinde amaç *olarak* ilân eder; yani sonsuz bir amaç olarak, zira koşulsuz olanın düşüncesi aynı zamanda kendisini deneyimin üstüne, sonluluğun üstüne çıkaran düşüncedir. Yukarda

bir kaç belirtisini sunduğumuz antropolojizm eleştirisine rağmen, rasyonel bir varlığın evrensel kavramı insan olanın kavramından tüm haklılıkla ayırt edildiği anda rasyonel bir varlık olarak adı anılabilecek tek durumun, tek örneğin insan olması bu olguyla açıklanır. Bu olgu noktasında antropoloji kendisine itiraz edilerek kaybettiği yetkisini tümüyle geri alır. Bu noktada filozof "biz" derve Kant'ın söyleminde "rasyonel olmak" ve "insanlık" hep "ve" ya da "*vel*" bağlacıyla bağlanmıştır. Örneğin: "Şimdi şöyle diyorum, insan *ve genel olarak* (*und überhaupt*) her rasyonel varlık, sırf bir araç olarak değil, kendi çinde bir amaç olarak vardır...Bu ilke uyarınca, insanlık ve her rasyonel yaratık kendi içinde amaç olarak ele alınmıştır."vs.

Salt Aklın Eleştirisi'nde, özsel olarak ayrı ama benzer bir muğlaklık varolanın sonluluğunun ve *intuitus derivativus*'un belirlenmesinde ortaya çıkarılabilir.

17. Bkz. "The Origin of Geometry", *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970),s.378. (çv)

18. 1934'ten kalma kısa bir fragmanda (*Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit*, Beilage XXVI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1954],ss.502-3) Husserl tarihselliğin üç düzeyini ya da aşamasını ayırır: genel olarak insan toplumsallığı olarak kültür ve gelenek; Avrupa kültürü ve kuramsal proje (bilim ve felsefe); "felsefenin fenomenolojiye dönü°mesi [*conversion*]".

19. Fransızca "est" bir sözcük. Türkçe'de bunun karşılığı "dır/dir" eki olabiliyor.

20. Derrida'nın altını çizdiği ve okutmaya çalıştığı *biz'i* cümlenin anlamı bakımından Türkçe'nin iyelik ekleri karşılıyor , bu yüzden de vurgu kayboluyor. Fransızcası: " Mais dès que nous demandons "qu-est-ce-que l'être?", *nous nous* tenons dans une entente de "est", sans pouvoir fixer conceptuellement ce que "est" veut dire." Çv.

21. "*Dasein*'ın ontik-ontolojik olarak öncel olduğu kanıtlanırken, okuyucuda bu varolanın ontik-ontolojik olarak birincil (*primär*) bir biçimde verilmesi gerektiği, yani bu varolan yalnızca "dolaysız" bir biçimde kavranabilir olmakla kalmayıp, sahip olduğu Varlık türünün de "dolaysız" bir biçimde kavranabileceği gibi yanlış bir izlenim uyanmış olabilir. Elbette, ontik olarak *Dasein* bize yalnızca yakın değildir—hatta en yakın olandır: biz kendimiz *oyuz*. Buna rağmen, veya tam da bu yüzden, ontolojik olarak en uzaktır...*Dasein* ontik olarak kendine en-yakındır (*am nächsten*), ontolojik olarak kendine en uzaktır; ama pre-ontolojik olarak kesinlikle kendine yabancı değildir (*nicht fremd*, s.15-16)

Bu konuyla ilgili dört noktaya işaret edelim: 1) Bu muğlaklığa ya da karşıtlığa rağmen, Dasein'ın örnek varolan olarak seçilmesini belirleyen, yakınlık, yabancı olmama, has olma ya da yakın olma (ontik) değeridir. 2) Yakınlık/uzaklık, ontik/ontolojik karşıtlığı, has olan /has olmayan, otantik olan/ otantik olmayan (*eigentlich/uneigentlich*) karşıtlığından ayrılamayacaktır. 3) Aynı karşıtlık, yakınlıkla metafizik dolaysızlık arasında bir ayrım yapılmak suretiyle, belli bir fenomenoloji tarzını ve "bilincin önceliği", "bilincin dolaysız verileri" gibi kavramların eleştirilmesine izin verecektir. 4) Ontik olarak verili olan, ontolojik olarak [verili olduğu] reddedilen ama vaad edilen bu yakınlık değeri ile "fenomenoloji" arasındaki bağ özsel ve açıktır [*explicite*]. "*Dasein* kendisini, kendinde ve kendinden kaynaklanan bir biçimde gösterebilmelidir." (s.16)

22. Her hümanizm ya metafizikte temellenmiştir ya da kendisi bir metafiziğin temeli haline getirilmiştir. Varlığın hakikati üstüne soru sormadan, varolanın yorumunu farkında olarak ya da olmayarak varsayan, insan özüne ilişkin her belirlenim metafiziktir. Özellikle insanın özünün belirlenmesi bakımından tüm metafiziğe has olan şey, bu yüzden "hümanistçe"dir. Aynı biçimde, tüm hümanizm metafizik kalır. Hümanizm, insanın insanlığını belirlemesinde, Varlığın insanın özüyle ilişkisine dair soruyu sormamakla kalmıyor, bu soruyu tanımadığı ve anlamadığı için onun sorulmasını da engelliyor, işte bu yüzden hümanizmin kaynağı metafiziktedir." (*Lettre sur l'humanisme*, çev. R. Munier, s. 47) [Derrida'nın metni dipnotlarda Munier çevirisinden yapılan alıntıların sayfa numaralarını düzenli olarak belirtmediği için, bizim elimizde onun kullandığı baskı bulunmadığı için, sayfa numaralarını Krell'in İngilizce çevirisine dayanarak verdik: "Letter on Humanism", *Basic Writings*, yayınlayan David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), s.202.] (Çv.))

23. "Letter on Humanism". s.198.

24. A.g.e. s.218.

25. Burada, *Hümanizm Üstüne Mektup*'un aynı anlama gelen başka bir çok pasajı da alıntılanabilirdi. Örneğin: "Ama bunu yaptığımız zaman, insana özgül bir farklılık atfettiğimizden dolayı onu hayvanlarla eşitlemesek bile, onu *animalitas*'ın özsel alanına terkettiğimiz konusunda şüphemiz olmamalı. *Anima, animus sive mens* olarak ortaya koyulduğu zaman, bu [*animus sive mens*] da sonradan , özne, kişi ya da tin olarak ele alındığı zaman bile ilke olarak hâlâ *homo animalis*'i düşünürüz. Bu şekilde ortaya koyma, metafiziğin tarzına uygundur. Fakat bu durumda insanın özüne çok az [*zu gering*] değer verilmiş ve kaynağında, —ki tarihsel insanlığın (*geschichtliche Menschentum*) özsel kaynağı hep özsel geleceği olarak kalır—düşünülmemiştir. Metafizik, insanı *animalitas* temelinde düşünür; onun *humanitas*'ı yönünde düşünmez. Metafizik, Varlık insan üstünde hak iddia ettiği [*angesprochen*] ölçüde insanın kendisini özünde serimlediği [*in seinem Wesen west*] gibi basit, özsel bir nosyona kapılarını kapatmıştır. İnsan ancak bu iddiadan yola çıkmak suretiyle özünün nerede ikamet ettiğini bulmuştur. Yalnızca bu ikamet edişten itibaren "dile" "sahip olur"; dil onun kendi dışındalık (*extatique*) karakterini özü için saklayan bir barınak gibidir. Varlığın açıklığında (*Lichtung des Seins*) bulunmaya insanın dışında duruşu [*ek-sistence*] adını veriyorum. Bu Olma biçimi yalnızca insana hastır (*eignet*). Böylece anlaşılan kendi dışında olma, aklın, *ratio*'nun temeli değildir yalnızca, insanın özü onu belirleyen kaynağı insanın dışında durmasında korur (*wahrt*). Kendi dışında olma ancak insanın özü için, yani 'insan olma' tarzı için söylenebilir; çünkü deneylediğimiz kadarıyla yalnız insan kendi dışında olmanın kaderine (*in das Geschick der Eksistence*) angaje olmuştur."(s.52-3).

Zeit und Sein'da Varlığın hakikati sorusuna tematik olarak hakim olan haslık motifi (*eigen, eigentlich*) ve kendine has kılmanın [*proprier*] (özellikle de *Ereignen* ve *Ereignis*) çeºitli biçimleri Heidegger'in düºüncesini çoktan beri işlemektedir. Özellikle de *Hümanizm Üstüne Mektup*'ta (örneğin, s.80-81). *Ev* ve *has olan* motifleri, bu eserde düzenli bir şekilde bir araya getirilmişlerdir: Daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi, bizi burada ilgilendiren semantik dizide *oikos*'un (ve *oikésis*'in) değerleri gizli olsa bile belirleyici bir rol oynar.

26. "Letter on Humanism", s.207.

27. A.g.e., s.209.

28. Bkz. Jacques Derrida, "La mythologie blanche", *Les Marges de la Philosophie*, ss-274-324.

29. "Letter on Humanism" ss-209-10.

30. A.g.e., ss.210-11.

31. A.g.e., ss.211-12.

32. A.g.e., s. 212.

33. A.g.e., s.213.

34. "*Varlık ve Zaman*'a giriş yalın ve açık bir biçimde ve hatta italik olarak 'Varlık saf ve yalın *transcendens*'tır (*das Transcendens schlechthin*)' der. Nasıl mekânsal yakınlığın açılması, tikel şeylerin yakınlığını ve uzaklığını aşarsa, Varlık da tüm varolanların ötesindedir, çünkü açıklıktır (*Lichtung*). Burada, Varlık varolandan yola çıkılarak, hâlâ hüküm sürmekte olan bir metafizikte öncelikle kaçınılmaz olan bir yaklaşımın tarzında düşünülmüştür." A.g.e. , s.216.

35. Ontolojik yakınlığın değerinin önde gelirliğinin birçok örneği: "Bu kader Varlığın açıklığı (*Lichtung des Seins*) olarak gelir; bu açıklığın kendisidir o. Açıklık Varlığa yakınlığı bahşeder (*Sie gewährt die Nähe zum Sein*) Bu yakınlıkta, "orada"nın (*Da*) açıklığında, insan dışında duruşunda oturur ama bu oturmayı uygun bir biçimde deneyimleyememekte, üstlenememektedir henüz. *Sein und Zeit*'tan yola çıkılarak düşünülen Hölderlin'in 'Evedönüş' adlı şiiri (1943), *Dasein*'ın *Da*'sı olan Varlığın bu yakınlığına "yurt" adını verir... Bu tarihsel oturmanın yurdu, varlığa yakınlıktır..."".. .Tarihsel-ontolojik özünde, insan o varolandır ki dışında durma olarak Varlığı, Varlığın yakınlığında oturmaktır (*in der Nähe des Seins wohnt*). İnsan Varlığın komşusudur (*Nachbar des Seins*)... (A.g.e., s. 222) "Dışında-durmanın [*Ek-sistence*], her *existentia* ve varoluş [*existence*] ile temel bir farkı vardır, çünkü o, Varlığın yakınlığında ek-statik oturmadır"...(A.g.e.) " düşüncenin 'hümanizme' karşı açık bir direniş yoluyla, homo *humanus*'un *humanitas*'ını ve bunun temelini sonunda tanımaya yolaçacak bir itilim yaratma riskini alması gerekmez mi?" Bu sayede —dünya tarihinin hali hazırdaki konjektürü böyle bir

düşünümü dayatmasaydı bile—yalnızca insan hakkında değil, insanın "doğası" hakkında, yalnızca insanın "doğası" hakkında değil, daha da ilksel bir biçimde insanın Varlık tarafından belirlenmiş olan özünün [kendi] evinde olduğu boyut hakkında bir düşünümü (*Besinnung*) uyandırabilirdi" (A.g.e., s.225). "Düşünme, metafizikten daha da yükseğe tırmanmak suretiyle onu tamamlayıp, üstüne çıkarak metafiziği aşmaz; metafiziği aşmak, en yakının yakınlığına (*in die Nähe des Nächsten*) doğru *tekrar inmek* demektir." (A.g.e., s.23)

Şimdiki anın (*Gegenwart*) ayrıcalığını ortadan kaldırma, Heidegger'ci patikada bir şimdi ve burada olmaya [mevcudiyet] [*présence*] (*Anwesen, Anwesenheit*) geri döner her zaman. Bu şimdi ve burada olmayı (*Anwesen, Anwesenheit*) , şimdinin üç kişinin (şimdi-şimdi, geçmiş-şimdi, gelecek-şimdi) hiçbiri tüketemeyecek ya da sona erdiremeyecektir. Buradaki sorunun meselesini bütünüyle biçimlendiren dörtlünün düşünülmesi temelinde, şimdi ve burada olma, şimdinin üç kipinin oyun alanını oluşturur. Dörtlü korunabilir ya da kaybedilebilir, risk edilebilir ya da yeniden haslaştırılabilir (*réappropriée*)—ki bu alternatif, onun "kendine has" uçurumsallığının üstünde asılı kalmıştır hep—kendini kaybetmedikçe kazanamaz. Saçılmanın [*dissémination*] metnidir bu.

Dörtlünün bu mevcudiyeti, *Zaman ve Varlık*'ta yakının yakınlığı olarak, yakınlaşma [*proximation*] olarak, yakınsama [*approximation*] olarak *haslaştırmanın* [*propriation*] açılımına göre düşünülmüştür. Burada zamanın dört boyutluluğuna ve bunun oyununun çözümlenmesine atıfta bulunacağız: "Gerçek zaman dört boyutludur... İşte bu yüzden, bu ilk, bu başlangıçtaki, bu girişteki yayılmaya (*Reichen*)—ki has (*eigentlichen*) zamanın birliği bunda bulunur—yaklaşan yakınlık adını veriyoruz. (*Nahheit*—Kant'ın da kullandığı eski bir sözcüktür bu, zamansal yakınlık anlamına gelir). Ama bir uzağı serbest bıraktığı (*indem sie enfert*) ölçüde, geleceği, olmuşu ve şimdiyi birbirine yaklaştırır." (*On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972), s.15. "Varlığın yolladığı her kaderin yollanışında (*Im Schicken des Geschickes von Sein*), zamanın yayılımında (*Reichen*), *Anwesenheit* olarak Varlığın ve açığın yöresi olarak zamanın, asıllarına armağan edilişi (*Zueignen*) ve teslim edilişi (*Übereignen*) açık hale gelir. Zamanı ve Varlığı asıllarında, yani karşılıklı olarak birbirine aidiyetlerinde belirleyene *Ereignis* diyeceğiz." (A.g.e. s.19) "*Ereignis* olarak adlandırılan şey, artık kelimenin günlük anlamıyla temsil edilemez, çünkü günlük anlamda *Ereignis* meydana gelme, vuku bulma olarak anlaşılırken, burada açan ve koruyan yayma ve yollama olarak kendine has kılma (*Eignen*) anlamında kullanılmaktadır. (A.g.e., s.20) Yakın olandan has olana geçişin kolay ve aynı zamanda zorunlu olduğu farkedilecektir. Bu geçişin Latin ögesi (*prope, proprius*) diğer dillerde, örneğin Almanca'da kaybolur. (Fransızca çeviri, Fédier ss.58-59)

36. Kendine mevcut olma ile konuşulan dil gibi değerleri birleştiren şeyin ne olduğu konusuyla ilgili olarak bkz. *De la grammatologie* ve *La voix et le phénomène*. Heidegger'de konuşulan dilin değerli kılınması, gizlice ya da açıkça süreklidir ve örneklerine yoğun bir biçimde rastlanır. Bunu başka bir yazıda ele alacağım. Çözümlemede belli bir noktaya eriştikten sonra, bu değerli kılmanın kapsamını ölçmek zorunludur: Bu, Heidegger'in metninin (şimdinin ya da varolanın tüm metafizik belirlenimlerini mevcudiyet (*Anwesenheit*) olarak Varlık matrisine götürdüğü ölçüde) neredeyse bütününü kapladığı halde, *Anwesen* olmayacak bir *Wesen* sorusu ortaya atıldığı noktada silinmiştir aynı zamanda. (Bu konuyla ilgili olarak bkz. "Ousia et Gramme", *Les marges de la philosophie*) Örneğin, edebiyatın düşünmenin ve *Dichtung*'un, yazının zanaatkârane ve köylüce bir pratiğinin karşısına koyularak oyun dışı bırakılması böyle açıklanabilir: "Yazılı biçime girince, düşünce esnekliğini kolayca kaybediyor...Öte yandan, yazılı şey, dil tarafından uyanık bir kavrayışın kurtarıcı zorlamasını sunar. (A.g.e., s.195). "Varlığın hakikati... sırf kanının ve tahmin yürütmenin elinden kurtarılır ve bugün ender rastlanan yazı zanaatkârlarının eline teslim edilir. (A.g.e.,s.223) " Şimdiki dünya krizinde ihtiyaç duyulan şey felsefeden çok düşünceye dikkat; edebiyattan çok olduğu gibi yazıya daha çok özendir" (A.g.e., s.242). "Dichtung'u edebiyattan kurtarmalıyız" (*Révue de poésie*, Paris, 1967).

37 "La parole soufflé", *Ecriture et Difference* ve *De la grammatologie*'de yakın, "has olan" ve "ayakta durmanın" *ereksiyonu* arasındaki geçişi belirtmeye çalışmıştım.

Çeviri: Zeynep Direk

Matematiğin felsefesi I

Beno Kuryel

Felsefenin yol göstericiliğinden yoksun olan matematik tarihi, kördür; matematik tarihinin en merak uyandırıcı olgularına sırt çeviren matematik felsefesi, boştur.

Imre Lakatos

Giriş

Matematiğin felsefesini konu alacak olan bu araştırmada olgunun farklı, ancak birbirine bağlı yönleri ele alınmaya çalışılacaktır. İnsan denen canlı türün kültür tarihinin ilk adımlarından beri hep vardır matematik. Sayılarla, şekillerle, niceliklerle, niteliklerle ve bunların günün teknik düzeylerine göre uygulamalarıyla kültürün bir parçası olagelmiştir. Farklı yaklaşımlar oldu matematik bilgisine. Neydi bu bilgi. Epistemolojik bir sorunsal olan bu durum, çok çeşitli ortamlarda değerlendirilmeye çaba gösterildi. Bunlardan hiçbiri, o anın toplumsal oluşumların kültür sentezlerinden bağımsız olmadı. Toplumun, yaşamanı sürdürdüğü yapılanmaların, yani ekonomik, siyasal, inançsal örgülerin, yaşama bakış tarzlarının etkisinde oldu. Saymakla bitmeyen başlıklar altında toplandı bu tartışmalar. Biçimciler, mutlakçılar, mantıkçılar, deneyciler, nesnelciler, pozitivistler, konstraktivistler v.b. gibi çok sayıda okul ele aldı tüm bu olguları. Son üç yüzyılın belirleyici paradigması içinde bu yaklaşımlar kesin çizgilerle ayrıldılar. Teknolojizmin temel stratejisi olan bu ayırımlar, gerçekten olası mıdır? İdeolojinin yeniden üretiminde bir araç olarak gerekli görülse de

gerçekten ayırabilir miydik? Çatışan tarafları olduğu gibi, çakışan tarafları da yok muydu? Matematik bilgi neydi, nelerden oluşmaktaydı? Doğada yer alan, zaten oralarda var olan ve bizim keşfetmemizi bekleyen, zaman dışı, tarihsel süreçleri aşkın bir şeyler miydi onlar? Yoksa, kültürün bir parçası olarak insan türünün buluşlarından biri miydi? Özellikle sanayi devrimi ve kapitalistleşme süreciyle birlikte okullaşmanın sistematikleşmesiyle eğitim içindeki yeri ne oldu matematiğin? İdeolojinin yeniden üretiminde matematik eğitiminin tasarlanması raslansal mıydı? Matematik eğitiminin felsefesi nedir? Dersi veren kişinin inanç çizelgesi hiç mi etkilemiyordu matematiğe bakış tarzını? Bu gibi soruları, diğer ucunu göremediğimiz bir listeye eklemeye devam edebiliriz. Tüm bu renklilik ve çeşitlilik içinde matematiği ve onun yaşamla olan bağlantılarını, hem kültürel hem de epistemolojik düzeylerde temel birkaç başlık altında toplamak olası mıdır? Bunun yanında dil olgusu ile olan yakın ilişkilerini bilişsel düzeyde ele almamız gerekmez mi? Matematiğin hemen hemen hiç ele alınmamış estetiğini tartışsak iyi olmaz mı? İşte bu heyecanlı öykü, matematiğin felsefesinden başka bir şey değildir kanımca. Yirmi dokuz yıldır bir mühendis olarak, hem meslek hem de matematik ve uygulama derslerimde felsefeden kopmadan matematiğin güzelliklerini, yararlarını, değerlerini ve kültürle olan bütünleşik bağlantılarını yaşadım. Amacım bunları paylaşmak, kendi düşüncelerimi sunabilmek ve bu tartışmanın geleneksel duruma gelebilmesine bir katkı yapabilmektir. Bilimi, felsefeden koparark bilgiyi zincire vuran pozitivist paradigmanın karşısına dikilmeye devam etmektir. Bilginin mutlak olup olmadığı felsefenin temel konularından biridir. Matematiği de yakından ilgilendirmektedir bu konu. O halde, bu olgulara bilim felsefesi / tarihi bağlamında bakmalıyız, bakmak durumundayız.

1 Bilim Felsefesi / Tarihi Olgusu ve Matematik

Bilim tarihi ile felsefesini birbirinden ayırmak olanaksızdır. Hem tarih hem de felsefe, yaşamın tüm etmenlerinden oluşan koskoca ve devingen bir ağın kendisinden başka bir şey değildir. Bilimin, tarih ve felsefe düzeyleriyle olan ilişkilerinin tanımlanması, betimlenmesi ve kurulması yine yaşamın kaçınılmaz sahneler bütünlüğü olan siyasetten ve iktidar bileşimlerinden bağımsız değildir. Bu süreçlere, ideolojik bağlamda oluşan yaklaşımlar yine bu sentezin içindedir. Başka bir deyişle, ideolojik aygıtların bilimi kullanma biçimi başta eğitim süreçleri olmak üzere tüm kültür etkinlikleriyle iç içedir. Bunun yanında bilim, gündelik yaşam içinde, akademik ortamlarda, uygulama alanlarında yine bu nedenlerle farklı yorumlara, yaklaşımlara ve değerlendirmelere sahiptir. Fakat bununla birlikte tümü, genel anlayışı temsil etmek üzere belirleyici rolünü sürdüren bir şemsiyenin altında toplanır. Bu şemsiyeye, paradigma diyebiliriz. Bugünün belirleyici paradigmasında bilim, genel olarak neredeyse herkesin, yargılamadan ve sorgulamadan üstünlüğünü kabul ettiği bir olgu. Peki nedir bu üstünlük, neden ve neye göre üstünlük? Böylesine bir üstünlüğü tanımlamak olası mıdır? Haklı olduğumuzu kanıtlamak için hemen bilimin arkasına sığınmamızın koşulları nedir? Böyle bir ideoloji yapılanmasının, tarihsel süreç boyunca toplumsal oluşumların eğitsel, ekonomik, siyasal, kültürel ve geleneksel yaşam etmenleriyle ilişkileri ne olmuştur? Bilimsel çalışmaların etik yanı var mıdır? Sayısız sorularla sürdürebileceğimiz bu tartışma, bilim felsefesinin kendisidir. Yani, bilimin felsefeden koparılamayacağının göstergeleridir. Özellikle

son 300 yıl içinde bilimi, felsefeden ayırarak ona yapay bir üstünlük sağlayan koşulları tartışmak gerekmez mi? Örneğin yüzyıllardır okullarda matematik okutulur. İnsanın zekâ düzeyi, "derin bir yanılsama içinde", matematiğe olan yeteneğiyle ölçülegelmiştir. Hatta, tüm bilim dallarının kralı/kraliçesi diye nitelenerek "yanılsamanın derinleştirilmesi" sürdürülmüştür. Sayısız araştırmacı, öğretmen, veli ve öğrenci hiç kuşku duymadan bu "doğrunun!" peşinden gitmiş ve gitmektedir. Matematik, yöntembilime indirgenmiş ve hesap yapmak üzere öğrenilmesi gereken bir yordamlar kümesi durumuna getirilmiştir. Soyutlamalar yerine "somut formüller!" kullanılarak, dilsel bağlantılarından kopuk, kuramsal süzgecin akıl yürütmelerinden yoksun bir korkulu rüyaya dönüşmüştür. Matematiğin ya çok sıcak ya da çok soğuk bir olgu durumuna gelmesinin - matematik kaygısını da anımsayarak - bu yazıya sığmayacak kadar engin bir öyküsü vardır. Örneğin, matematiğin doğasına ait kavramlarla matematik öğretmek arasındaki ilişki nedir? Öğretmenin matematikle ilgili kişisel felsefesiyle öğrencilerin matematiği öğenme ve deneyimleri birbirine bağlantılıdır. **Thom**'un dediği gibi, "Matematiğin tüm pedagojisi, çoğu kez kolay anlaşılır olmasa da, matematiğin felsefesine dayanır"[1] Buna bir başlangıç adımı olarak aşağıdaki soruyu sorarak biraz tartışmaya başlayalım. İlle de haklı çıkmak, doğrusunu biz bilirizi kanıtlamak gibi bir çıkmaz sokak içinde değil, ufkumuzu genişletmek, edindiğimiz bilginin tarihsel ve felsefi boyutlarını yaşamak ve anlamak için tartışalım.

3 Matematik Keşfedilmiş Midir, Yoksa İcat Mı Edilmiştir?

Son yıllarda bilim ortamında kızışan bir tartışma yaşanıyor. Tartışmanın bir yanında, bilimin dünyaya ilişkin akılcı bir betimlenmesinin gerçeğe/gerçekliğe yakınsadığı savunuluyor. Bilim, giderek gerçek dünyanın kesin bir betimlemesine adım adım yaklaşıyor. Anlatımı kolaylaştırmak için bu yaklaşıma "gerçekçi" diyebiliriz. Yani, mutlak bilginin elde edilmesi olanaklı görülmektedir. Mutlakçı bir yaklaşımdır söz konusu olan. Tartışmanın diğer yanında ise, dünya ile ilgili bilginin, toplumsal oluşumun bir parçası olduğu ve tek bir gerçekliğin olamayacağı öne sürülüyor. Evrene ve dolayısıyla dünyaya ait bilgilerin yapılanması toplumsaldır ve kültür ağının gelişim süreçlerine bağlıdır. Mutlak bilgi yoktur. Bu yaklaşıma "göreçelikçi" diyebiliriz. Bu bağlamda, matematik açısından bakıldığında, matematiğin keşfedilen bir olgu mu olduğu, yoksa icat edilen düşünsel bir üretim mi olduğu tartışması ortaya çıkmaktadır. İlk anda "yararcı", ya da matematiğin sunduğu olanaklar açısından bakıldığında böyle bir tartışmanın sonucu önemsiz görülebilir. Ancak, aşağıda sunmaya çalışacağım gibi bu tartışma, bilginin edinilmesi, kavramların oluşması, bilgilerle yeni bilgi ve kavramların üretilmesi, bilişsel süreçlerin değerlendirilmesi ve tüm bunların bir bileşkesi olan eğitim sürecinin toplumsal ve kültürel işlevleri açısından belirgin bir önem taşımaktadır.

Mutlakçı yaklaşımlara göre matematik, tümdengelimli mantığın sağlam temellerine dayanan nesnel, kesin ve düzeltilemez bir bilgi bütünüdür. Yirminci yüzyılın felsefe açılımlarından Mantıkçılık, Biçimcilik (Formalism) ve bir ölçüde Sezgicilik ve Platonizm mutlakçı yaklaşımlardır.[2] Mutlakçı bakış açısı matematiği, evrensel, nesnel ve kesin olarak görür. Bunlar, insanların sezgileriyle keşfettiği ve kanıtlarla saptadığı gerçekliklerdir. Bu görüşü savunanlar arasında, bugünün yaşayan önemli matematikçilerden **Roger Penrose**[3] ve **John Barrrow**[4] da vardır. Burada

vurgulanması gereken nokta, bu bakış açısında matematiğin, bilimin kavramsal çerçevesini sağlarken "akıl almaz etkinliğine" dikkat çekilmesidir. Yoksa, günlük yaşamdan bağımsız olarak zaten bizim dışımızda oralarda bir yerde bulunan matematik, doğada yer alan desenleri nasıl bu kadar mükemmel betimleyebilirdi ki?

Matematiğe mutlakçı olarak yaklaşan felsefeler, matematiği veya matematik bilgiyi betimlemekle ilgilenmezler. Daha çok, matematik bilgiyi mutlak olarak garanti edecek etkin epistemolojik projeyle ilgilidirler. Epistemolojik amaçlar için katı mantıksal yapılarla özdeşleşmişlerdir.[2] Buna göre, matematik bilgi zaman aşırıdır, ebedidir. Yeni kuramlar ve gerçeklikler keşfedilmeye devam edilse de, bunlar tarih dışıdır ve matematik tarihi, matematik bilginin doğasında ve doğrulanmasında konu dışı kalmaktadır. Bu nedenlerle de matematik bilgi, izole edilmiş arı bir bilgidir, evrensel geçerliliğiyle yararlıdır ve kültür dışıdır. Matematik bilginin tarihsel süreçteki gelişimi ve değişimini, üretim ilişkilerinden ve farklı kültürel ortamlardan bağımsız olarak ele alan bu yaklaşımı değerlendirmeye devam etmeden önce, buna karşıt olan görüşe de bir göz atalım.

Bu bakış açısı, matematik bilginin göreceli olduğu ve yanılabilir özelliklere sahip olduğunu savunur. Buna göre matematik, sürekli gelişmekte olan tamamlanmamış ve hiçbir zaman da tamamlanamayacak bir olgudur. "Yanılabilir olduğu için, düzeltilebilir, gözden geçirilebilir ve değişebilir niteliktedir. Matematik bilgi, keşfedilen bir varlık olmaktansa buluşun, icat edilmenin ürünüdür. Matematikteki yanılabilirlik, evrene ilişkin bilgi arayış süreçlerinin içinde olduğundandır. **Wittgenstein**, *Matematiğin Temelleri Üzereine Uyarılar* adlı eserinde matematiği, birbirleriyle çakışan ve birbirine kenetlenen dilsel oyunlardan oluşmuş bir renk cümbüşüne benzetir. Bu oyunlar anlamsı değildir, tersine kurallara bağlı matematik deneyime dayanan, matematik simgeselliğe ve düşüncelere anlam kazandıran oyunlardır. Örneğin değişim hızı olarak ele aldığımız türevde, limit kavramıyla bağlantı kurduğumuzda bir süreklilik olgusunu yaşam deneyimlerimizle değerlendirebiliriz. Gündelik yaşam gözlemlerimizi ve fiziksel olandan algıladıklarımızı dile getirirken matematik bilgiyle bağlantı kurmaktan başka bir şey değildir bu oyunlar.

Matematiğin mutlak bilgiye dayanmadığını savunan **Imre Lakatos**'un verdiği bir örnek vardır[3]. Bu, "Euler İlişkisi" olarak bilinir. Matematiksel cisimlerin, yüzey sayısı (Y), kenar sayısı (N) ve köşe sayısı (K) arasındaki ilişkinin, Y+K=N+2 olduğunu kanıtlamak için yüz yıldan fazla zaman gerekti. Ancak, bu bağıntı düz yüzeyli geometrik cisimler için geçeriiydi. Eğrisel yüzeyler için yapılan çalışmalar, önerilen kuramlar ortaya çıkmaya devam etti. Ve her zaman bu kuramların boşlukları bulunarak gelişmesi süregeldi. **Lakatos**'a göre, matematikteki hiçbir tanım ve kanıt sonsuza kadar mutlak değildir ve yeniden ele alınıp düzeltilmesi olayından kurtulamaz. Bir başka küçük örnek de, iki nokta arasındaki en kısa uzaklığın doğru olduğu savıdır. Bu bir gerçekliktir. Ancak, bu iki nokta düzlemsel bir alan üzerinde ise "doğrudur". İzmir'den kalkan bir uçak İstanbul'a giderken eğer en kısa mesafeyi izleyecek olursa doğrusal bir yol üzerinden seyahat ederdi. Fakat bir eğiri çizerek yol alır bu uçak. Çünkü dünya dönmektedir. **Euclid** geometrisine dayanarak ifade ettiğimiz koordinat dizgesi, eğrisel bir geometri tanımlamasında geçersiz kalmaktadır. Yani, "doğru", "gerçeklikl" gibi olgular görecelidir. Biz matematiğin yarattık. **Archimedes** bize bir değerler dizgesi armağan etti. Olağan sayı dizgemiz onluktur. On parmağımız olduğu için. Eğer sekiz parmağımız olsaydı, belki de sekizli dizgeyi

kullanırdık. Bilgisayarlar ikili dizgeyi kullanır. Onu da biz icat ettik. Çünkü her bir işlem için bir elektrik devresi içeren benzeşik bilgisayarlar bir bina kadar yer kaplıyordu. İkili dizgeyi icat ederek bir bina kadar olan benzeşik bilgisayarı, neredeyse bir kibrit kutusuna sığacak sayısal bilgisayara dönüştürdük. Matematiğin "*icat ederek*", evrende "*keşfetmeyi*" sürdürdüğümüz gerçekliklerin üstesinden gelmeyi başardık ve bu süreç devam ediyor.. Biz ışığın hızını icat etmedik, ancak onu Einstein'ın $e=mc^2$ (enerji=kütle ´ ışık hızının karesi) gibi denklemlerle tartışmak, incelenmek için matematiği icat ettik. Başka bir deyişle doğayı, "matematik modelledik".

4 Sonuç Yerine

Reuben Hersh'e göre[6], matematiğin bir ön bir de arka yüzü vardır. Ön yüzünde, insanlara sanki tat uzmanlarının bir lokantasındaymışçasına mükemmel matematiksel tabaklar sunulur. Burada, "mutlak matematik" izlenimi korunmaktadır. Fakat arka yüzünde, matematikçiler kargaşalı, karmaşalı ve insan çabasının kaçınılmaz uğraşılarının yer aldığı ortamda yeni bilgiler pişirirler. Başka bir deyişle, bu süreçleri ve ürünlerini matematik disiplinin bütünü olarak görmek durumundayız.

Matematik artık, nesnel ve insan üstü bir arı ve soyut bilgi kitlesi olarak görülmemelidir. Matematik, bir toplumsal uygulama ve deneyimler kümesidir. Tümüyle, kendi tarihselliği, kişiselliği, kurumsallığı ve toplumsal konumları, simgesel biçimleri, amaçları ve güç/iktidar ilişkileriyle bağlantılıdır. Matematiğin akademik düzeydeki araştırmaları bu pratiklerden bir tanesidr. Benzer biçimde okul matematiği de bağlantılı kümelerden biridir. Matematiğin kılgısallığı; sıcak, insansal, kişisel, sezgisel, etkin, işbirliğine dayalı, yaratıcı, araştırmacı, kültürel, tarihsel, canlı, insanın içinde bulunduğu koşullara bağlı, zevkli, neşeli, merak ve güzellik içinde gerçekleşmelidir. Zaten, matematik odur. Okul matematiğinin kılgısallığında bunları ele almanın zamanı gelmiş ve çoktan da geçmiştir. Bir formül yığınına dayalı, yalnızca yayarcı yönüyle ezberletilen matematiğe yukarıda ifade edilen estetik değerler çerçevesinde felsefeyle olan bitmez tükenmez birlikteliği canlandırılmalıdır. Bilginin algılanma, öğrenilme ve uygulanma süreçlerinin, ya da bilişsel özelliklerinin yaşamın bütünlüğü içindeki yerini ve önemini söylemeye bile gerek yoktur. Bunun ayrıntılı olarak tartışılması bir başka yazının konusudur.

Matematiğin keşfedilmiş ya da icat edilmiş olduğu üzerindeki çelişkili tartışma, felsefenin yıllarca sürmekte olan sorunları gibi devam edebilir. Mutlakçı bakış açılarıyla, bilgiden kuşku duyan ve göreceli özelliklerine kafa yoranlar arasındaki tartışma iki bin beşyüz yıldan fazla bir süredir sahnededir. Burada amaç mutlaka bir ikna sürecini yaşatmak olmamalıdır. Aksine, "ezbere yaşam" paradigmasını sorgulamak ve tartışmaya zenginlik katmaktır. Matematiğin, belirli koşullar altında doğru olabileceği, yanılabilir karakterde ve tarihsel olarak değişebilen özelliklere sahip olduğunu, matematik bilginin özerk ve kararlı olmadığını tartışmaya açmaktır. Onsekizinci yüzyılın büyük filozoflarından, Giambattista Vico'nun söylediği gibi, "*Kesin olarak bilebileceğimiz gerçekler, yalnızca kendimizin icat ettikleridir*". Bana göre, hiç kuşku yok ki, matematik bu buluşların, icatların en büyüğüdür.

Matematiğin felsefesine ilişkin bu ilk bölümü, **Stephen W. Hawking** ile **Roger Penrose** arasında geçen bir tartışmadan küçük bir parçayla bitirmek

istiyorum[7].

Hawking: Parçacık fizikçileri tarafından, kuantum salınım tutarlılığında bir kaybın olabileceğini öneren sakıncalı bir köktenci olarak görülmeme rağmen, **Roger**'e kıyasla kesinlikle bir tutucuyum. Ben, fiziksel bir kuramın yalnızca bir matematik model olduğunu ve bunun gerçekliğe denk gelip gelmediğini sormanın da anlamsız olduğunu belirten pozitivist bir görüşteyim. Sorulabilecek tek şey, varsayımlarının gözlemlerle uyum içinde olması gerektiğidir. Düşünceme göre, **Roger** kalpten bir Platonisttir, fakat bunun hesabını kendisi vermelidir.

Penrose: Bu tartışmanın başında **Stephen**, kendisinin bir pozitivist, benim de bir Platonist olduğumu düşündü. Kendisiyle birlikte bir pozitivist olmak beni memnun eder, ancak buradaki can alıcı nokta, aksine benim bir gerçekçi (realist) olmamdır. Birisi bu tartışmayı, yaklaşık yetmiş yıl önce Bohr ile Eistein arasındaki ünlü tartışmaya benzetecek olursa, **Stephen**'ın, **Bohr**'un rolünde olduğu, benim de **Einstein**'ın rolünde bulunduğumu düşünmem gerekir! **Einstein**'a göre, mutlaka bir dalga fonksiyonuyla temsil edilmesi şart olmayan gerçek bir dünyaya benzer bir şeylerin olması gerektiğini öne sürerken, **Bohr** da, dalga fonksiyonunun "gerçek" bir mikrodünyayı betimlemediğini, ancak, yalnızca varsayımlar yapmak için yararlı olan bir "bilgiyi" ifade ettiğinin altını çizer.

İspanyolca bir deyimle, "bu pirinç daha çok su kaldırır". İşte felsefenin lezzetide burada değil mi?

KAYNAKÇA

1 Thom, R. Modern mathematics: does it exist? in Howson A. G. Ed. *Developments in Mathematical Education*, Cambridge University Press, 1993

2 Ernest, P. *The Philosophy of Mathematics Education,* Falmer Press, 1991.

3 Penrose, R., *"The Emperor's New Mind"*, Oxford University Press. 1990.

4 Barrow, J., *"Pi in the Sky"*, Penguin Book, 1993.

5 Lakatos, I., *"Proofs and Refutations"*, Cambridge University Press, 1976.

6 Hersh, R., *"Mathematics has a Front and a Back"*, 6. International Congress of Mathematics, Budapest, 1988.

7 Stephen Hawking and Roger Penrose, *The Nature of Space and Time*, Princeton University Press, 1996.

Uykudaki kehanet üzerine*

Aristoteles

Uyku sırasında meydana gelen ve rüyalarda kendisini açımladığı söylenen kehanet olgusunu önemsiz görme veya ona inanıp inanmama hiçte kolay görünmemektedir. Gerçek şu ki; bütün insanlar veya en azından çoğunluk rüyaların büyük bir öneme sahip olduğu görüşündedir ki bu da insanı böyle bir düşüncenin doğru olduğuna inanmaya yöneltmektedir. Çünkü, onun deneyim üzerinde temellenmiş olması bakımından bazı konulara ilişkin öngörüler içermesi inanılmaz değildir. Bunun nedeni ise, olayın kendisinin bir tür mantıksallık içeriyor olmasıdır. İşte bu nedenle, biri, aynı uslamlamayı diğer rüyalar için de geçerli görmek isteyebilir. Fakat, öte yandan ,bir diğer insan da olayın bu biçimde anlaşılmasına izin veren herhangi bir makul neden görmeyebilir. Bu da rüyaya ilişkin verilen açıklamanın sorgulanmasını getirir;çünkü yukarıda verilen açıklamanın birçok bakımdan olanaksızlığından ayrı olarak, Tanrının geleceğe ilişkin bilgiler içeren rüyaları insanlara gönderdiğini savunmak saçmadır. Buna ek olarak ,Tanrının onları en iyi ve en erdemli insanlara değil de rastgele herhangi bir insana gönderdiğini düşünmek daha da saçmadır. Fakat, eğer biz tanrısal nedensellik kuramını red edersek diğer hiçbir neden de olayı açıklama olanağına sahip olarak karşımıza çıkar görünmez; çünkü herhangi birinin Herakles sütunlarında veya Borysthenes'de olacakları önceden görebilmesine ilişkin verilen neden bizim anlama gücümüzün ötesindedir.

Şimdi rüyalar ya olacak olayların nedenleri veya işaretleri veya onların gelişigüzel uyuşmaları olmak zorundadır; bu ise, en azından ,ya onların hepsi veya bazıları ya da yalnızca bir tanesi için böyle olmak durumundadır. Ben burada "ne-

* Bu çeviride kullanılan metinler:

I. Hett, W. S., *Aristotle: Parva Naturalia V : On Prophercy in Sleep*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1986. Bu çalışma hem İngilizce ve hem de Grekçe metni içermektedir.

II. McKeon, R., *The Basic Works of Aristotle: Parva Naturalia: On Prophesying by Dreams*, (Random House, Inc.) Oxford University Press , 1941.

deni" ayın, güneşin tutulmasının nedeni olması anlamında veya hastalığın ateşin nedeni olması anlamında neden olarak anlıyorum. Gerçek şu ki ;bir yıldızın görünüşe çıkmasını karanlığın göstergesi, belirtisi ya da işareti olarak adlandırabilirim; ve ağız kuruluğunu da ateşin belirtisi, işareti olarak. Fakat, gerçekte, güneş tutulduğunda birinin yürüyor olması bir rastlantıdır; çünkü bu, güneş tutulmasının ne bir işareti ve ne de nedenidir; aynı biçimde tutulma olayının da ne bir insanın yürümesinin nedeni ve ne de işareti olmadığı gibi . Dolayısıyla, hiçbir rastlantı ne sürekli olarak veya ne de çoğunlukla meydana gelir. O zaman, örneğin, bazı rüyaların bedende olup biten şeylerin nedenleri, diğerlerininde işaretleri olduğu doğru mudur? Her halükârda, yetkin tıp bilginleri bile rüyaların incelenmesine gereken önemin verilmesi gerektiğini söylemekteler. Eğer onlar için durum böyle ise, bu konuda uzman olmayan ;ama doğruyu arayan ve doğru aşığı olanlar için konunun büyük bir önem arzetmesi son derece doğaldır.

Gün içinde meydana gelen uyarıcı, eğer çok büyük ve güçlü değilse, daha büyük uyarıcılardan dolayı farkedilmeden geçip gider. Fakat uyku durumunda tam da bunun karşıtı kendini gösterir; çünkü o zaman gün içinde meydana gelen küçük bir şey daha büyük görünür. Bu uykuda kendini gösteren şeylerden apaçık bellidir; çünkü insanlar kulaklarında hafif bir yankılanma hissettiğinde bunun bir gök gürlemesi veya yıldırım çakması olduğunu sanırlar. Yine, insanların boğazından bir miktar sıvı giderken, onlar kendilerini bal yiyip, güzel tatlardan zevk duyarken hissedebilirler. Ve insanlar bedenlerinin bir bölümünde meydana gelen sıcaklık nedeniyle ateşin içinden yürüyüp geçtiklerini ve çok sıcakta kaldıklarını duyumsayabilirler. Ama ,şeylerin gerçeklik durumları onların uykudan uyanmaları ile apaçıklık kazanır. Çünkü her şeyin başlangıcı küçüktür; ve bu en açık biçimde kendini hastalıkların başlangıçlarında gösterir. Bu dönemde bedene girme sürecinde olan şeyler çok küçüktür. Görülüyor ki; bunlar uykuda, uyanıklık durumuna göre daha açık olarak ortaya çıkmaktadırlar. Yine, uykuda ortaya çıkan bazı zihinsel görünümlerin onlarla bağıntılı olan eylemlerin nedenleri olduğunu düşünmek hiçte mantığa aykırı değildir; çünkü aynı, bizim bazı şeyleri düşünmemizde veya bazı eylemlerle ilgilenmemizde veya onları halihazırda gerçekleştirmiş olduğumuz zamanlarda olduğu gibi, biz eylemlerle kendimizi doğrudan bağıntılar ve uykumuzda da onları canlı, inandırıcı bir biçimde yaşarız (bunun nedeni: Gün içinde edinilen uyarıcıların olayın meydana gelmesi için yeterli koşulu sağlamış olmasıdır). Aynı biçimde ve böylelikle, uykudaki uyarıcı da çoğunlukla gün içinde ortaya çıkan eylemlerin ilk nedeni olabilir; çünkü eylemin gerçekleştirilmesine giden yol gece uyku aracılığıyla oluşturulmuş bulunmaktadır. İşte bu bakımdan bazı rüyaların hem neden ve hem de işaret olmaları mümkündür.

Ancak onların çoğu rastlantılara benzerler, özellikle fantazi türü olanlar ve başlatılan olayın gerçekleştirilmesinin rüya görene doğrudan bağımlılığını içermeyenler; örneğin deniz savaşlarında ve uzak olaylarda olduğu gibi . Böyle durumlarda görünen şudur ki ;meydana gelen şey halihazırda ortadan kalkmakta olan şey ile aynıdır. Bunun uykuda meydana gelmesini engelleyecek birşey var mıdır? Tam tersine, belkide buna benzer birçok şey oluyor. Aynı anma eyleminin kendisinin bir insanın ortaya çıkmasının ne nedeni ve ne de işareti olamayacağı gibi;bize göre rüya ne onu gören insanın eyleminin bir belirtisi ne de nedenidir; fakat yalnızca bir rastlantıdır. Ve sonuç olarak, birçok rüya, rüya olarak kalır; gerçekleşmez; çünkü rastlantılar ne genel olarak ve hatta ne de sürekli olarak meydana gelirler.

II.

Genel olarak söylenecek olursa, bazı aşağı derecede hayvanlarında rüya gördükleri düşünülürse, rüyalar Tanrı tarafından gönderilmiş olamazlar. Ayrıca onların ortaya çıkma amaçları gelecek üzerine kehânette bulunmakta değildir; fakat yine de rüyalar tanrısal bir niteliğe sahip görünür; çünkü bizzat doğanın kendisi tanrısal olmasa da o, tanrısal bir biçimde düzenlenmiştir. Bunun kanıtı şudur; birçok insan, yaygın olarak, öngörü içeren ve inandırıcı, canlı rüyalar görürler ki bu da onların Tanrı tarafından gönderilmediğini gösterir. Fakat geveze, boşboğaz ve melankolik bir doğaya sahip olan insanlar her türlü şeyi görmeye eğilimlidirler; çünkü onlar hemen hemen her türlü uyarıcıya yanıt verirler ve bundan dolayı da olaylara ilişkin görülere sahip olmaları ancak bir şans eseridir. Bu tür insanlar tek ve çift oynayan insanlar gibi bütünüyle şans eseri gerçege uygun görüler üretirler. Bu şu ifade de kendini açık olarak gösterir "Eğer yeterince denersen şansın artar". Bu üzerinde tartıştığımız olayın kendisi içinde geçerlidir.

Dolayısıyla birçok rüyanın gerçekleşmesi hiçte şaşırtıcı değildir; çünkü aynı şey bedensel septomlar ve hava belirtileri için de doğrudur; aynı yağmur ve rüzgâr olayında olduğu gibi; çünkü eğer henüz gerçekleşmemiş olan birşey ondan daha güçlü birşey tarafından geride bırakılırsa, belirti görülmüş olsa da olay gerçekleşmez. Yine, birçok şey mükemmel bir biçimde planlanmış olsa da diğer başka güçlü nedenler tarafından engellenmiş olmasından dolayı gerçekleşmeyebilir. Genel olarak konuşulduğunda, bütün olasılıklar gerçekleşmeyebilir ki bu şimdi gelecekte olması olanaklı görünen şey içinde doğrudur. Fakat esas olarak, onlardan herhangi bir sonuç meydana gelmese de biz onları başlangıçlar olarak adlandırmak zorundayız; ve onlar gerçekleşmese dahi belli bazı şeylerin doğal göstergeleridir. Şimdi,bizim halihazırda tanımlamış olduğumuz anlamda başlangıcı gerektirmeyen ama zaman veya yer veya büyüklük bakımından anormal olan, veya bunların hiçbiri bakımından anormal olmayan, ama rüya görenin kontrolü dışında meydana gelen rüyalara gelince; geleceğe ilişkin öngörünün kendisi salt bir rastlantı değilse, aşağıda verilecek açıklama **Demokritos**'un rüyalara ilişkin açıklamasından daha iyi görünmektedir ki o rüyaların nedeni olarak imgeleri ve duyusal- düşünsel taşmaları gösterir. Herhangi birşey suyu veya havayı harekete geçirdiğinde hareket ettirilen parça diğerini hareket ettirir, ve ilk uyarıcı hareketten kesildiğinde, bizzat hareket ettiren şey mevcut olmasa bile, başlangıctakine benzer bir hareket belli bir noktaya kadar devam eder. Buna benzer bir biçimde, hareket ve duyu-algısının uyuyan kişilere objelerden gelmiş olması da oldukça mümkündür ki **Demokritos** imgelerin ve duyusal-düşünsel taşmaların bu objelerden geldiğini öne sürer. Ve onlar nasıl geliyor olurlarsa olsunlar; geceleri daha kolay algılanıyor olmalıdırlar; çünkü gün içinde onlar dağılıp ayrılmaya daha yatkındırlar. (Bu nedenle, dışarıda rüzgâr az olduğunda geceler daha sessizdir). Onlar uyku aracılığıyla bedende duyumsanmaya neden olmalılar; çünkü insan uykuda uyanık olduğundan daha fazla içsel uyarımların etkisinde kalır. Ve bu uyarıcılar zihinsel resimler üretirler ki insanlar onlardan gelecekte olacak olaylara ilişkin tahminlerde bulunmaya çalışırlar. Bütün bunlar ise, neden bu tür deneyimlerin, etkilenmelerin en akıllı insanlarda değil de, sıradan insanlarda çok kolay bir biçimde ortaya çıktığını açık bir biçimde gösterir. Eğer rüyaları gönderen Tanrı olsaydı onlar gündüz de ortaya çıkardı ve de erdemli insanlara da gelirdi; fakat şimdiye kadar açıklamış olduğu-

muz gibi, sıradan insanın kehânette bulunması son derece doğaldır; çünkü bu tür insanlar derin düşünme yeteneğinden yoksundurlar. Onların zihinleri aynı çöl gibidir ve bütünüyle her düşünceden mahrumdur. Bu tür insanların zihinleri bir kere harekete geçirilince uyarıcıların etkisiyle taşınıp gider; artık onları kimse tutamaz.

Sağlam bir zihne sahip olmayan bazı insanların geleceğe ilişkin kehânette bulunmalarının nedeni, onların zihinsel hareketlerinin dıştan gelen uyarıcıları engellemeyip tam tersine onlar tarafından yönetilmesi, alıp götürülmesidir. Bu nedenle, onlar dışarıdan gelen hareketlere, uyarıcılara karşı özellikle çok duyarlıdırlar. Çünkü ,bazı inandırıcı, canlı rüyaların belli bir açıklaması olabilir; örneğin insanların kendi dostları hakkında bazı özel öngörüleri olabilir; çünkü gerçekten dost olan insanlar birbirleri için derin duygulara sahiptirler; çünkü onlar uzaktan bile birbirlerini algılama ve tanımaya yatkındırlar ki bu duyusal hareketler içinde doğrudur. Kişilere işaret eden duyusal nitelikler ile tanıdık olma bizzat duyusal hareketleri bilinir kılar. Eğer metafor kullanılacak olursa, sinirli insanlar sabırsız olmaları nedeniyle uzaktan atış yapmada diğer insanlara göre daha iyidirler; çünkü onların doğasının değişime yatkın olması nedeniyle hareket serileri kendilerine hızla eşlik eder; aynı deli birinin **Phiaegides**'in şiirlerini okumaya veya düşüncelerini aktarmaya başlaması gibi, çünkü; örneğin **Aphrodite**'te bütün düşünceler birbirleriyle bağıntılıdır. Dolayısıyla, buradan hareketle denilebilir ki sinirli insanlar duysal uyarıları birbirlerine bağlamaya devam edip giderler. Aynı zamanda onların sabırsız olmaları nedeniyle ,herhangi bir hareketin ya da uyarıcının bilinçlerinden bir başka hareket ya da uyarıcı nedeniyle silinip gitmesi de kolay olmaz.

Rüyaları en iyi yorumlama yeteneğine sahip olan insan benzerlik ilişkisini görebilendir; çünkü her insan açık bir rüyayı yorumlayabilir. Benzerlikten anladığım şey şudur: Zihinsel resimler sudaki yansımalar gibidirler, halihazırda ifade ettiğimiz gibi. Ancak, eğer son durumda hareket yoğun ve fazla ise yansıma, yansısı olduğu gerçek gibi değildir ve ne de imge gerçek objeye benzer. O nedenle, ayrım yapabilen, dağılmış ve değiştirilmiş imgeleri bütünleyebilen kişi, yani onları bir insan veya bir at veya herhangi diğer bir obje olarak algılayan, yansımaları iyi yorumlayan akıllı birisi olacaktır. Şimdi, diğer durumda da rüya buna benzer bir sonuca sahiptir; çünkü hareket rüyanın açıklığını yok eder. Şimdi, biz uykunun ve rüyanın ne olduğunu, onların herbirinin niçin meydana geldiğini ve ayrıca uykudaki kehâneti ele alıp tartışmış bulunuyoruz.

Çeviri: Hatice Nur Erkızan

Farabi'nin politika felsefesinde halk ve halk kültürünün kavranımı

Hatice Nur Erkızan

I.BAZI ÖN BİLGİLER

Tam adı **Ebu Nasr Muhammed Ibn Uzlug Tarhan** olan İslam felsefesinin Türk asıllı düşünürü **Farabi** 875 yılında Türkistan'ın Farab kentinin Vesiç kasabasında doğmuştur. Batıda **Al farabius** veya **Avennasar** olarak tanınan bu büyük filozof Antik Yunan felsefe geleneğini izleyerek döneminin ve içinde bulunduğu toplumun kültürel, politik, bilimsel ve düşünsel problemlerine son derece özgün çözümler üretmeyi başarıyla gerçekleştirmiştir. İşte bu nedenledir ki, **Aristoteles**'e **Magister Primus** yani ilk öğretici (Hace-i evvel) denirken **Farabi**'ye de **Magister Secundus** , yani ikinci öğretici (Hace-i Sani) unvanı layık görülmüştür. [1]

O son derece önemli ve seçkin bir mantıkçı olan **Yuhanna İbn Haylan**'dan ders almasının yanı sıra, Bağdat'ta bulunan ve Hıristiyan Aristotelesçi okulun kurucusu bulunan **Metta ibn Yunus**'la da çalışmıştır. **Farabi** bu hocalarından mantık ve felsefenin dışında fizik , matematik, ve müzik üzerine de dersler almıştır. Öyle ki, **Farabi**'nin kısa bir zaman sürecinde hem yetkin bir müzis-yen haline geldiğini ve hem de kendi müzik kuramını oluşturduğu söylenir.[2]

Montgomery Watt'ın son derece doğru bir biçimde ifade ettiği gibi ,onun felsefesi temelde **Aristoteles**'in insan anlayışı üzerinde yükselirken, evren anlayışı Yeni-Platoncu kavranımla birleşir. Belki de onun en büyük başarısı İslam kültürü içinde felsefeyi en yetkin rasyonel söylem olarak düşünce alanında somutlaştırmış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, **Farabi**'ye göre felsefe, insanın en yetkin ve en tanrısal aktivitesidir ki bu da sonuç olarak felsefeyi teolojiden bütünüyle ayırmayı getirmiştir. Daha da ileri gidilerek söylenebilir ki ,felsefe ve felsefi söylem doğru-

luğun ve nesnelliğin tek ölçütü olarak algılanmıştır. Bu nedenl, bazı felsefe tarihçileri İslam ortodoksisinin en kötü durumda rasyonel bir söylem olması bakımından felsefeyi bütünüyle ortadan kaldırma ve en iyi durumda onu, yani felsefeyi işlevsiz bırakma girişim ve çabalarından **Farabi**'nin varlığı ve insanı salt akılsal temelde ele alan felsefi anlayışını sorumlu tutarlar.[3] Ancak bu, son derece tartışmalı bir konudur. Fakat tartışma götürmez bir gerçek vardır ki, o da **Farabi**'nin **Platon**'un *Devlet ve Yasalar* adlı çalışmalarında öne sürdüğü düşünceleri temel alarak içinde bulunduğu toplumun politik sorunlarını akılsal bir çözümleme ışığında ele almış olmasıdır. İşte **Farabi**'nin bu özelliği kendisini İslam felsefesinde sistem kurucu ilk ve tek filozof olarak tanımaya izin vermese de, bu onu İslam filozofları arasında ilk politika filozofu olarak kabul edilmesini zorunlu kılar. Bilim ve felsefe alanında birçok önemli çalışmaları bulunan **Farabi**'nin politika felsefesi açısından en önemli yapıtları arasında şunlar yer alır: *Kitab'us- Siyaset'il Medeniyye, Tahsil'üs Sa'a de, Medinet'ül Fazıla, Fusulü'l Medeni.*[4]

II

Esas konuya gelince; **Farabi**'nin halk ve halk kültürü üzerine düşünceleri ile, şimdiye kadar onun hakkında söylenenlerden çıkarsanabileceği gibi, bilgi kuramı arasında kopmaz bir bağ vardır. Daha açık bir ifadeyle, **Farabi**'nin politika felsefesi onun bütün varlığı aklın ışığı altında kavrayan varlık felsefesinden, psikolojisinden ve ahlak felsefesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Çünkü; o aynı evrenin kavranımında olduğu gibi, politik oluşumun atomsal öznesi olan insanı ve onun eylemlerini, hatta bizzat politik oluşumun kendisini de aklın dışında herhangi bir ilkeye, herhangi bir otoriteye başvurmadan ele alıp inceler. Örneğin, devletin amacı nedir, neden bazı yönetim biçimleri diğerlerinden daha iyi veya daha kötüdür; yöneten ve yönetilen ayırımı neden vardır; uygar halk kültürünü cahil halk kültüründen ayıran şey nedir?

Yukarıdaki sorulara yanıt vermek için **Farabi**'nin varlık kuramının, genel hatlarıyla da olsa , tanımlanması bir zorunluluktur. Buna göre, diğer bütün varlıkların kendisinden meydana geldiği, bir başka ifadeyle şudur ettiği (*emanation*), bir *İlk varlık*, bir *İlk Neden*, yani Tanrı vardır ve o mutlak anlamda akılsal olandır. Ve varlıklar Tanrı'dan hiyerarşik bir yapılanma ile gerçekliğe ulaşırlar ki her varlığın anlam ve değeri onun bulunduğu varlık basamağı ile doğrudan bir bağıntıyı içerir. Ancak, varlığın bu ontolojik temelde kavranımı insanın etkin akıl ile münasebetinde bir anlamda son bulur. Çünkü, insan sahip olduğu potansiyel akıl sayesinde kendi anlamını ve değerini kurmada, yaratmada, gerçekleştirmede özgürdür. Ancak, ontolojik bakımdan akılsallığı bir zorunluluk olarak kendi varlığında hazır bulan insan, ahlaksal ve politik yanını ilgilendiren eyleminde kendisinden başka dayanacağı hiçbir şeye sahip değildir. O nedenledir ki ,özgürlük ve akıl **Farabi**'nin politika felsefesinde ahlaksal içerikleriyle kendisini gösteren iki temel kavramdır denilebilir. Ancak daha fazla ilerlemeden önemle vurgulanması gereken bir nokta da **Farabi**'nin bütünüyle rasyonalist temelde geliştirdiği varlığın hiyerarşik bir biçimde Tanrı'dan çıktığı düşüncesi ile onun politika kuramı arasındaki kopmaz bağıntıdır. Fakat, onun varlık kuramındaki hiyerarşi bir zorunluluk biçiminde kendisini gösterirken, politik yapılanımdaki hiyerarşi temellerini ahlaksal bir zeminde

bulur. İşte bundan dolayıdır ki, **Farabi** devletin en yetkili temsilcisini imam veya halife gibi özel terimlerle ifade etmekten çok, son derece genel bir terim olan reisle, yani devletin başı olması anlamında, ifade eder. Ve onun, devletin en yetkili temsilcisi olmasını belirleyen yetkinliği doğrunun, doğru olanın bilgisine sahip olmasındandır. Ve bu bakımdan **Farabi**, yönetim biçimleri arasında entellektüel bir aristokrasiden yana gözükür. O, yani devletin başındaki yönetici sahip olduğu sınıfsal ve maddi niteliklerinden dolayı değil, fakat en yetkin akılsallığından dolayı yönetme hakkına sahiptir. Dolayısıyla, o, kanunlara tabi değil, tam tersine, kanun kendi varlığını anlamını ve değerini onda bulur; çünkü kanunun özünü oluşturan aklın kendisinden başka bir şey değildir; ve devletin başı en yetkin akla sahip olandır. **Farabi**'nin politik yapılanımı salt rasyonalist temelde analizi günümüzün kaotik toplumsal yapısını özden ve akıldan yoksun biçimsel kanun, yönetmelik ve ilkelerle çözmeye çalışan yöneticilerin sorunları çözmede neden başarısız kaldıklarına, kalmak zorunda olduklarına dair çok önemli düşünceler içerse de bunu burada yapmak konumuz açısından pek mümkün görünmemektedir.[5]

Daha önce de belirtildiği gibi, **Farabi**'nin varlığı hiyerarşik temelde kavranımı ontolojik bir nedene dayanırken, onun politik yapılanımdaki hiyerarşik kavrayışı rasyonalist bir ahlak anlayışının zorunlu sonucu olarak kendini gösterir. Daha açık bir ifadeyle, politik hiyerarşi ile insanların sahip oldukları yetenekler arasında doğrudan bir bağ vardır; örneğin yöneten ve yönetilenler arasında olduğu gibi. Çoğunluğun, yani halkın olgusal bir gerçeklik olarak pratik çıkarlarının izleyicisi olması bakımından, insan için iyi olanın ne olduğuna dair bir bilgiye sahip olduğu söylenemez ve daha da ilerisi, insan için iyi olanın ne olduğu sorusu onun ne düşüncesinin konusunu ve ne de eyleminin amacını oluşturur. O nedenle, yönetimsel gücün dereceleri halk arasında farklılık gösterse de politik yapılanımın en aşağı derecesinde kendileri politik kontrole hiçbir biçimde sahip olmayan, tam tersine, bizzat kendileri kontrol edilen yığınlar, yani çoğunluk, yani halk yer alır. Buna karşıt olarak, politik yönetimin en üst noktasında bulunan yönetici, kendisi hiçbir biçimde yönetilmeyen ama her şeyi yönetendir. [6]

Her ne kadar **Farabi**'nin politik kuramı ilk bakışta müslüman bir toplum yapısının çözümlenimi gibi görünse de onun evrensel bir nitelik taşıdığı gerçeği inkar edilemez görünmektedir. Bunun başlıca nedeni ise **Farabi**'nin genel olarak felsefesinde olduğu gibi, politika felsefesinde de evrenselliğe izin veren rasyonalist söylemidir denilebilir.

III

Sıkça vurguladığı gibi **Farabi**'nin politika felsefesi etik temeller üzerinde yükselir ve bu etik temellendirme de politik hiyerarşinin doğal bir belirlenime dayandığı sonucunu dışarda bırakır. Çünkü doğalcı anlayış , genel olarak, varlığın sahip olduğu her türlü belirlenimi bizzat varlığın kendisine dayandırır. Ancak, **Farabi**'nin bilgi kuramı politik hiyerarşinin doğalcı kabuller üzerinde yükselmesine izin vermez. Bunun da temelinde politik yaşamın atomsal gerçekliği olan bireyin akılsal bir özne olarak kavranımı yer alır. Akılsal bir bütünlük olan insan, otonom bir varlık olması bakımından bir arıdan, bir kelebekten ve bir gülden farklıdır. Fakat, **Farabi**'nin varlık anlayışında nasıl ki Tanrı'dan çıkan şeyler ondan uzaklaştıkça

sönükleşip, yokluğa yaklaşıyorlarsa insan da ontolojik bakımdan kendisinde içerilen akılsallığını ahlaki ve politik alanda eyleme dönüştürmemesinden dolayı yokluğa gider, yoksunluğa gider; daha çağdaş bir anlatımla, kendi kendine yabancılaşır.[7] Yani sonuçta, kendi özünü oluşturan aklından öte düşen insan değersizleşir, anlamsızlaşır ve yokluğa doğru gider. Böyle bir insan,gerçekte , insan olmanın uzağına düşmüştür. Buradan hareketle denilebilir ki, devletin en üst noktasında bulunan yönetici ile politik yapılanımın en aşağı tabakasında bulunan sayısal çoğunluğun, yani halkın en temel niteliği birincisinin salt akılsallığı, diğerinin ise, bu salt akılsallıktan en uzakta olanı temsil etmesidir. Aslında devletin en yüksek noktasında bulunan,bulunması gereken kişi, akılsal söylemin en yetkin temsilcisi olan filozoftan başkası değildir. Daha da ileri gidilerek söylenebilir ki, **Farabi**'de politik gücün dayanağı yahut kaynağı ne bir kör siyasal otoritedir ve ne de kaynağını dinden alan tanrısal, kutsal bir otoritedir. Böylelikle, devletin başı olarak kabul edilen peygamberin kendisi aslında gerçek bir filozoftur. Daha açık bir ifadeyle, **Farabi**'de peygamber ve filozof bir ve aynı tanımda, rasyonalitenin tanımında erimişti. Bu noktada, özellikle yüzyılmızın egemen politik söylemlerine genel olarak damgasını vuran iki önemli nitelikten söz etmek istiyorum. Bunlardan birincisi ;onların, halkı sayısal çoğunluğun tek bir kümede içerildiği bir birlik,bir bütünlük olarak görüp, halkın kendisini , bizzat kendi politik söylemlerinin pasif bir objesi olarak algılamalarıdır. Yüzyılmızın baskın politik söylemlerinin ikinci niteliğine gelince; bu nitelik aslında birincisi ile doğrudan bağıntılıdır ki buna göre halkın oluşturduğu herşey kutsaldır. Aslında bu anlayışı *savunmacı halkçılık* olarakta niteleyebiliriz ki böyle bir politik anlayışın edebiyat alanına yansımasının ve bunun olası sonuçlarının ne kadar olumsuz olacağını tahmin etmek hiç de zor olmasa gerek. Ancak, böyle bir anlayışın esas olumsuz sonucu kendini politik alanda göstermektedir. Bana göre,günümüz politik söylemlerine hakim olan bu tutumdur ki demokrasinin solunum yollarının tıkanmasına neden olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Ancak şimdilik asıl tartışma konusu bu değildir. Fakat çalışmanın esas olarak işaret etmek istediği şey halk ve halk kültürü'nün eleştirisiz kabulünün; başka bir ifadeyle, halk ve halk kültürü'ne edebiyat bilgi kuramı ve politika kuramı açısından savunmacı yaklaşımın entelektüel tutum adına ne büyük bir sığlık, ne büyük bir talihsizlik olacağıdır. Buna karşın **Farabi**'nin politik analizinin temelinde yer alan akılsalcı yaklaşım ise, bize, doğrunun, güzel olanın, iyi olanın bir zorunluluk gereği sayısal çoğunlukla ilgili olmadığını gösterir. Onun anlayışına göre bu kavranımın uzağına düşen her entelektüel bir entelektüel olmaktan çok, olumsuz anlamda bir *halk kültürcüsüdür.*

IV

Farabi'nin halk kavramını , toplumsal bakımdan heterojen öğelerin homojen bir birliği olarak anladığını söylemek pek de yanlış olmaz. Daha açık olarak, ona göre, halk bir toplumu, bir devleti oluşturan bütün unsurların toplamından başka bir şey değildir ki, o politik yapılanımın en üst basamakta olanını da içerir. Bu nedenle o, halk kavramını da halk kültürünü de sınıfsal bir temelde değil, genel bir kavranım içerisinde ele alır. Örneğin, **Farabi**'ye göre cahil halkın yanı sıra uygar halktan da söz edebiliriz. Ayrıca, ahlaki ve politik erdemden yoksun olan bir halkın yanında,

bir toplumun başında bulunan yöneticinin ahlaksız ve erdemden yoksun olması da söz konusu olabilir.

Burada önemli olan nokta, **Farabi**'nin politik söyleminin sınıfsallığı temel almamasıdır. Tam tersine o, toplumu oluşturan bütün politik oluşumları ve bu oluşumların nedeni durumundaki özneleri akılsallık ölçütüne göre değerlendirir; çünkü varlığın ilk ilkesi olan Tanrı'nın kendisi mutlak anlamda akılsaldır; ve her birey Tanrı'ya olan uzaklığı bakımından ontolojik bir eşitliği kendi doğasında içerir; ama bu eşitlik insanların kendi çabalarına dayalı ahlaki ve politik aktiviteleri ile doğru orantılı olarak bozulur. Ve işte buradan hareketle, biri, bir halkın ve onun yarattığı kültürün yüceliğinden, erdeminden, güzelliğinden veya tam tersine anlamsızlığından, boşluğundan ve değersizliğinden söz edebilir.

Farabi'ye göre insan politik yapılanıma katılmadan ahlaklı olamaz.[8] O, bu nedenle her türlü zahidliği olumsuzlar. İnsanın kendisini gerçekleştireceği tek yer vardır ki, bu da toplumsal alandır. Ve devletin görevi de onu oluşturan bireylerin mutluluğunu sağlamaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, **Farabi**'nin politika felsefesinde etik ve politik olan arasında birebir bir ilişki vardır; ama eğer her ikisi arasında mutlaka bir öncelik sonralık ilişkisi kurulacaksa, hiç kuşkusuz bu etik olanın önceliği olacaktır. Daha açık olarak, politik olan etik olana bağlıdır. Eğer, bireysel düzlemde insanın mutluluğu akılsal olanda içerilmişse, yine hiç kuşkusuz politik bakımdan iyi olanın kendisi de akılsal olanda içerilmek zorundadır. **Farabi**'ye göre ne bireyin mutluluğu ve ne de bir halkın mutluluğu akılsal olanın dışında bulunabilir. Ve halkın mutluluğunu amaçlayan politik yapılanımın özü de düşünsel bir anlam ve değere sahip olan mutluluk anlayışı üzerine, yani etik olan bir ilke üzerine kurulmalıdır.

İşte bu bağlamda, **Farabi** dört ayrı halk tanımı verir: Bunlar sırasıyla cahil halk, fasık halk, bozulmuş halk ve sapık halk. Cahil halkın bireyleri gerçek iyinin ve mutluluğun ne olduğunu bilmeyen ve dolayısıyla da ona ulaşma gibi bir amaca sahip olmayan halktır. Tam tersine, cahil halkı oluşturan bireyler fiziksel olanın gelip geçici zevklerini arzular ve onların peşinden koşarlar. Bunlar kendi bencil çıkarlarını korumayı ve geliştirmeyi herşeyin üstünde tutarak, haz ve ünvan elde etmeye çalışırlar. Onların bir diğer özelliği de başkalarının hakkına saldırma ve onları zor yoluyla elde etmedir. Son olarak da, onlar ancak akıl ile beraber gelen özgürlük ve sorumluluk duygusunun her türlü belirleniminden ve de güzelliğinden muaftırlar.

Fasık halkı oluşturan bireylere gelince: Onlar gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen bunu politik alanda gerçekleştirme gücünü gösteremeyenlerdir. Bu, neden **Farabi**'nin zahidliği öngören ve benimseyen felsefi tutumu red ettiğini de açıklar; çünkü ona göre erdem eylemden bağımsız değildir. **Farabi**'ye göre her ne kadar pratik bilgi, kuramsal bilgiye bağlı olsa da özellikle etik ve politik alan söz konusu olduğunda uygulamanın önemi göz ardı edilemez.

Bozulmuş halk ise, politik yapılanımı kurup onu belli bir süre korumakla beraber daha sonra bunu sürdürme gücünden yoksun kalıp, vazgeçmiş olan halktır. **Farabi**'nin bu anlayışı ile **Aristoteles**'in ahlaksal olanın sürekliliği anlayışı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ve **Farabi**'ye göre de süreklilik politik oluşum için çok büyük bir öneme sahiptir. Örnekleyecek olursak, nasıl bir çiçekle yaz gelmez ise, üç yüz altmış beş gün içinde bir gün halkına bedava yemek veren yönetim de ahlaklı olamaz. Ve aynı biçimde üç yüz altmış beş gün içinde bir gün erdemli davranmayı seçen halk da erdemli olamaz. Son olarak sapık halka gelir-

sek; **Farabi**'ye göre böyle bir halkın üyeleri, yönetenler de dahil olmak üzere, ne mutluluğun temeli olan ahlaksal bilgiye ve ne de politik yapılanımın akılsal kavranımına sahipler. Aslında onların politik sapıklıklarının temelinde ahlaki yoksunlukları bulunmaktadır. Böyle bir halkın bireylerini oluşturan kişiler bizzat kendi kişisel çıkarları uğruna her şeyi yapmaktan çekinmedikleri gibi ,onları yönetenler de kendi çıkarlarını korumak için bir araç durumunda olan iktidarlarını sürdürmek amacıyla her türlü yalan ve hileye başvurmakta hiç tereddüt etmezler. Aristotesci bir ifadeyle söyleyecek olursak, böyle bir halkı oluşturan her birey aslında doğal bir köleden başka birşey değildir.[9]

V

Sonuç olarak, **Farabi**'yi bir politika filozofu olarak halkın ve halk kültürünün karşısında görmek hiç kuşkusuz son derece basit, yanlış ve sığ bir değerlendirme olur. Onun büyük bir filozof olarak politik yapılanım ve bu çerçevede halk ve halk kültürünü oluşturan temel niteliklerin neler olduğuna ilişkin düşünceleri günümüz için de son derece büyük bir öneme sahip olarak karşımıza çıkar. Demokrasi kavramı altında halk ve halk kültürüne karşı salt savunmacı, halkçı ve halk kültürcü davranma, yetkin bir akılsal özne olan filozof için, her düşünen insan için alarm vericidir. Özellikle de politik öznenin, yani politikacının, anlamının ve varlığının onaylandığı tek yerin halkın kendisi olduğu göz önüne alındığında, **Farabi**'nin rasyonel temeller üzerinde geliştirdiği politik söyleminin ışığında, önüne halk ve halk kültürü terimi getirilerek yasallaştırılmaya çalışılan her şeye eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşmanın gereği ve önemi sanırım apaçık ortadadır. Özellikle de günümüzde yapay bir demokrasi tartışmasını halk ve onun kültürü adına yapan politikacıların bol olduğu post- modern bir zamanda.

DİPNOTLAR

1. Ülken, H. Z. , *İslam Felsefesi* , Ülken Yayınları, 1998, s: 53-54 ;Cevizci, A., *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları,1999.

2. Fahri, M., *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev:Kasım Turhan) İklim Yayınları, 1987, İstanbul , s: 91,92,93.

3. Cevizci, A. , *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, 1999, s: 100,101.

4. Watt, W. M. , *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1985, p:69-70.

5. Şerif, M. M. , *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (Çev: Burhan Köroğlu) , İnsan Yayınları, 1997. Özellikle sayfa; 72-73.

6. Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford , 1989, p: 100-105.

7. Davidson, H. A. ,*On Alfarabi , Avicenna and Averroes Intellect*, Oxford University Press, 1992, p:44 -74.

8. Donaldson, D. W. ,*Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.

9. Şerif, M. M. ,*Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (Çev: Burhan Köroğlu), İnsan Yayınları, 1997, s: 48,49,53,57,76,77,78 ; Aristotle; *Politics:* 1254 b22-23 ; Mulgan, R.G., Aristotle's *Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1977, p:40-44.

Bir kültür varlığı olan insanın, inanmaya yatkınlık durumları üzerine

Musa Akar

ÇEVRE-İÇERİLİKTEN DÜNYA İÇERİLİĞE DOĞRU İNSAN

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel niteliklerden birisi de dünya-içeriliğidir. Biyolojik açıdan insan doğası diğer organizmalardan pek farklı değildir. Doğal yaşamda, insan da benzer yasalara bağlı bir organizmadır. Ama insan, organik varlık alanı içinde, zihinsel yetisi aracılığıyla yeni varlık alanları açarak, çevre-içeriliğini, dünya-içeriliğe dönüştürür. İnsan, organik yaşamın sınırlarını "dünya-içeriliğinde" eriten bir varlıktır. İnsan, doğal çevreyi dönüştürür; ama, bu dönüştürme sadece niceliksel bir genişleme değildir. İnsan açısından çevre, bu süreçte, niteliksel olarak ta değişir. İnsan doğal yaşamda diğer varlıklardan kendini ayıran çok temel bazı olanaklara sahiptir. Bu olanaklar insana diğer bütün varlıklar karşısında "*biriciklilik*" yetisi kazandıran antropolojik niteliklerdir. Bu nitelikler temel insani yetilerdir. Bunlardan birisi de insanın simgeleştirme yetisidir. Bu yetisiyle insan, nesneleri simgesel olarak dönüştürür ve dış dünyayı bir bilinç varlığı haline getirerek, bir evren tasarımına yönelir. Bu durumda insan, iki gerçekliğin içinde yaşar. Birisi fiziksel gerçeklik, diğeri de kültürel gerçekliktir. Bu iki gerçeklik, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirdiği varlık alanlarıdır. Bu nedenle insan, organik yaşamın sınırlarını aşan bir varlık olarak, kendini gerçekleştirmek için, aşkın bir varlık alanına açılır. Doğal yaşamın

yalın gerçeği, anlamlar toplamı olan kültürel varlık alanının içinde dönüşerek, insan bilincinde "düşünce nesnesi" durumuna gelir. Yaşamını sürdürmek için gereksinim duyduğu karnını doyurma zorunluluğu, üretim ilişkileri sürecine; bedenin doğal gereksinimi olan çiftleşme zorunluluğu ile eklemlenen soyun devamlılığı kaygısı, aşk dediğimiz metaforik kavrama dönüşerek; kültürün bütüncül yapısı içinde, anlam bağlamında işlevler yüklenir. Emeğin toplumsallaşmasıyla sosyal varlık olma niteliği kazanan insan; dil aracılığıyla maddi dünyayı anlam bağlamında dönüştürüp kültür yaratarak da, *simgeleştiren varlık* olma niteliğini kazanmıştır. Bu açıdan insan, hem kendisine hem de dünyaya aşkın bir varlıktır. **Rousseau**, aşkın bir varlık alanı talep etmenin, insan doğasının gelişmesiyle değil, yozlaşmasıyla ilintili bir durum olduğunu söyler. Ama, bu, insandaki istencçtir ve bilincin insana çizdiği kaderdir de der **Rousseau**. Zaten tersini düşünmek, insanın varlık niteliklerini yok saymak olur. Çünkü, insan kendi başarılarının kurbanıdır. Kendisine sunulmuş olan yaşamın koşullarını kendisi belirlemez. Koşulları yok sayamaz ve yok sayılmasına izin vermez. İnsan, fiziksel evrenin üstüne inşa ettiği bir kültürel evrende yaşar. Varoluşunun özünü de, bu kültürel evren içinde kurar. Bütün kültür öğeleri gibi, din de bu evrenin bir öğesidir. İnsan yaşantısının karmaşık dokularını ören kültürün öğeleri arasında, ağırlıklı olarak kendini hissettiren dindir. Varoluşunu, bir kültürel varlık alanının içinde gerçekleştirmeye yazgılı olan insan; fiziksel evreni "*bilinç nesnesi*"(ne) dönüştürerek, dış dünya ile olan zihin süreçlerini "simgeler evreni" içinde eritir. "*Simgeler evreni*" içinde zihinsel edimlerde bulunan insan, inandığını bilir, bildiğine de inanır. İnsan bunu nasıl yapar? Şimdi onu açıklamaya çalışalım.

SİMGELER EVRENİNDE, İNANAN VARLIK OLARAK KENDİ VAROLUŞUNU GERÇEKLEŞTİREN İNSAN

Nesnenin kendisi üzerine düşünmek yerine, belleğimizdeki simge üzerine düşündüğümüzde, nesnenin kendisi üzerine düşünmüş olmayız. Çünkü, nesnenin kodu olarak belleğimizde var olan simge, nesnenin yalın niteliklerinin ötesinde, nesneye dair bir metafor olarak vardır. Bu bağlamda, düşündüğümüz şeye dair kanılarımız, şeyin öyleliğinden değil de; bizim, öyle-olduğuna inanmamızdan kaynaklanır. Şeyin öyle-olduğuna inanmak demek, simge olarak bellekteki kodun içerdiği metaforlara uygun düşünmek demektir. İnsanın soyut düşünmesi durumudur bu. İnsanın kendi bilincinin öznelliği içine dalması durumunda, neden ve nasıllığa bağlı bir çıkarım yapma kaygısı da ortadan kalkar. Kendi bilincinin özneliği içinde düşünüp eylemek, insanın, kültürel varlık alanına sımsıkı bağımlı olması durumunun sonucudur. İnsan, kendisini simgeler evreninin içine kapattığı an, gerçeklikle ilgili bilgisi de, gerçekliğe ait fenomenlerin bilgisi olmaktan çıkar. Belleğimizde var olan simgelerin, metaforlarına dair bilgi, gerçekliğin bilgisinin yerini alır. *"Dünyanın bilince yansıyan çıplak gerçekliği, bilinç tarafından giydirilerek dünyaya geri yansıtılıyor"* (Nutku, 1998. 56.). Aslında bu, simge ile simgelenenin, kavram ile kavramlaşanın birbirine yabancılaşmasıdır. Kendisini, kültürel evreni içine simgelerle kapatan insan, doğal yaşam alanına yabancılaşır. Mutlak aklın (öznel akıl da diyebiliriz), doğal yaşamı yadsımasıdır bu. Kültürel evren bilinci, insanın, kendi antropolojik açılımını yapmasına yol açtı. Felsefe, **Sokrate**s ve onu izleyen dizge-

cilerin elinde, insanın antropolojisini açıklamayı erek edinen bir "yola-girdi". Bu yol, felsefeye uygun iklimi de yarattı. **Ortega Y. Gasset**, doğal varlık alanının belirleyiciliği karşısında, kültürel varlık alanının, onun üstünde bir varlık alanı gibi değerlendirilmesinin, insanın doğasına aykırı olduğunu düşünüyor.

Mutlak akıl yaşamın yerini tutmaz: Soyut zihin ürünü kültür, doğal olanın karşısında, kendi kendine yetebilecek ve öbürünün yerini tutabilecek bir başka yaşam değildir. Yalnız birincil yaşamsallığın denizi üstünde dolaşan ufacık bir yüzen adadır, o kadar. Onun yerini tutmak şöyle dursun hatta ona dayanmak, onu beslemek zorundadır, tıpkı bedenin her üyesi nasıl organizmanın bütünü içinde yaşarsa öyle (**Gasset**, 1992: 98).

Kültürel evreninde, dünya-içeriliğini ve içinde yaşadığı fiziksel evreni simgeler ağıyla ören insan; dönüp, bu ağın içinden kendine bir yol açmaya çalışır; onun fiziksel evreni ve kendi biyolojik gerçekliği, bu simgeler evreninin arka planında kalır. Anlam, nesnenin ve şeyin önüne geçer. Akıl aracılığıyla gerçekliğin içine nüfuz edemeyen insan, elinin altından kayıp giden nesnellikte, gizil bir anlam olduğuna inanır. **Nietzsche** bu durumu, insanın inanmaya yatkınlığı olarak değerlendiriyor. "*İstencini nesneye yüklemesini bilmeyen, ona hiç değilse bir anlam yüklüyor: Demek ki onda zaten bir anlam olduğuna inanıyor*" (**Nietzsche**, 1991: 10). Nesnenin ve şeyin realitesinden çok, belleğimizde kodlanmış anlama dair kavramlarla gerçeklik üzerinde zihnimiz iş görmeye çalışır. Artık, nesnelerin ve şeylerin kendisini anlamaya ya da çözümlemeye çalışmak yerine; belleğimizdeki anlamın, kavram olarak simgeye dönüşmesi sonucu, insan, kendi kendisiyle uğraşmaya başlar. Böylece, insan kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylencebilimsel simgeler veya dinsel ritüeller içine öylesine kapatmış oluyor ki, yanılsamalarla dolu bu metaforik dünyanın dışında, başka gerçekliklerin de olasalık olarak var olabileceğine bir kapı açmakta hep zorlanıyor. "*Akıl yalnızca yaşamın bir biçimi ve işlevidir. Kültür bir biyolojik araçtan başka bir şey değildir. Yaşamın karşısına dikilecek olursa, parçanın bütüne başkaldırması anlamına gelir bu. Derhal kendi yerine ve işlevine geri döndürülmelidir*" (**Gasset**, 1992: 99). **Gasset**'nin dikkat çektiği bu durum, kuramsal alanda da pratikte de aynıdır. Ama, yaşantılardaki gerçeklik **Gasset**'in düşündüğü gibi değildir. Pratik yaşamı katı bir olgular dünyası içinde, veya doğrudan doğruya gereksinme ve isteklerimize göre yaşamayız. Tersine, imgesel duyarlılıkların, umut ve korkuların, yanılgı ve yanılsamaların, kuruntu ve düşlerin ortasında yaşarız. **Epiktetos**, "*insanı rahatsız edip korkutan nesneler değil, onun, nesnelere ilişkin sanı ve kuruntularıdır..*" *der* (**Cassırer**, 1997: 41).

DİN VE MİTOSUN "SANKİ-VAR" DÜNTASINDA İNSAN

İnsanın biyolojik ve fiziksel varlık alanlarını, akla uygunlukla açıklamak olasıdır ve açıklanmaktadır da. Ama, kültürel yaşam alanının simgeler ormanının bir kaosu olduğu gerçeği gözönüne alındığında, tek başına akla uygunluk savı ile, kültürel varlık alanını açıklamak olanaklı gibi görünmüyor. Bu nedenle **Cassirer**, insanı, **Aristotelles**'in "*ussal varlık*" tanımıyla açıklamanın yeterli olmadığını; "*simgeleştiren varlık*" olarak tanımlamanın gerçeğe daha uygun olacağını söylüyor (**Cassirer**, 1997: 42). İnsanın dünya-içeriliği, dünyayı evren olarak anlamaya yönelmiş olması, ve bu yönelişin sonucu olarak da bir zihinsellik sürecine girmesi; insanı, mit

üretmeye yatkın bir varlık konumuna getirmiştir. İnsan her olay, her durum ve olgu karşısında bir söylence üretebilir. İnsan zihninin tasarımı olan söylence, insanın kültürel evreninde fenomen haline gelir ve gene insanın kendisine geri döner. İnsanın, yeni durumları, yeni olguları ve şeyleri açıklamak için "el-altında" bulundurduğu hazır araçtır söylence. Kültürün, mantıksal çözümlemeye en az yatkın olan alanı da burasıdır (din ve söylence). Her kültürde, dinin ve söylencenin simgesel gönderimleri benzer anlamlar içerebilir; ama, simgenin insan üzerindeki etkisi aynı değildir. Kültürün diğer öğeleri gibi, din ve söylence de kendince bir anlamın peşindedir. Bu gerçeklik anlam öbeklerinden oluşan bir yapıdır. Din ve söylencenin diğer kültür öğelerinden farklılığı, kavram ve de kavramın algısının bilince yaptığı dolayım, nesneliğe değil de, başka bir dünyaya, "*sanki-var*" sayılan bir dünyaya yönelmiş olmasıdır. Anlamın bilince dolayımı da, bu, "*sanki-var*" sayılan dünyaya dairdir. Söylence ve dinin, varolan doğaya ilgisi nesnelliği talep etmez. Doğaya yönelimleri, nesnelliği değilleme ereği içerir. Din ve söylence, doğa dışında çatışan süreçlerin ve olayların dramatize edilmesidir. Söylencenin ve dinin bilince dolayımı, dünyaya dair şeylerinin zihinimizdeki algılarını yalın gerçekliğinden koparark, anlaşılmaz, ürküntü verici ve heyacan uyandırıcı bir konuma taşımaya dönüktür. Çünkü, dinin ve söylencenin kültürel evrendeki işlevi, doğanın yapısını ve insanın antrapolojisini açıklamak değildir. Daha çok, toplumsal yaşantıyı düzenlemenin peşindedir. Bunun için de, bütün gerçekliklerin üstünde, kendi mutlak alanını talep eder. Bu durumu **Octavio Paz** şöyle açıklıyor:

Tasarım ya da amaç fikri, dinsel fikrin kökünü oluşturur; her nerede ortaya çıkarsa -maddeci ve tanrıtanımaz felsefeler de dahil olmak üzere- din de ortaya çıkar ve er geç bir kilise, bir mit ve bir engizasyon da. Her dinin içeriği değişebilir-tanrıların sayısı ve insanların eskiden ve şimdi tapındıkları fikirler neredeyse sonsuzdur- ancak bütün bu inançların ardında aynı örüntüyü buluruz: Evrene bir amaç atfedilir ve bunun hemen ardından bu amaç iyilikle, özgürlükle, kutsallıkla, ebedilik ya da benzeri bir fikirle özdeşleştirilir (**Paz**, 1996: 159).

İnsanda erek haline gelen, iyilik, özgürlük, kutsalık v.b kavramların gerçekleşebilirliği, insanın kültürel evreninde, kültürün öğeleri olarak görüngüye çıkmalarına bağlıdır. Eğer, kutsalık kültürel bir fenomen olarak istenirse, tanrının kendisi geri plana itilir. Tanrı bireyin vicdanına yabancılaşır. Çünkü, Tanrı da dahil, her şey, öznel akıl için amaç olan kutsallık fenomeninin -bu aynı zamanda kültür fenomenidir- araçları haline gelir.

İnanmaya yatkınlık, insanın kültürel evren içinde varoluşunu gerçekleştirmesiyle ilgili bir durumdur. Bu önermeyi, tersinden de yapabiliriz. İnsan, varoluşunu kültürel evren içinde gerçekleştirdiği için, inanmaya yatkın bir varlıktır. Mümin, "*sanki-var*" dünyasını, kültürünün içinde tanrının istençlerine uygun eylediğine inandığı sürece kurtarabileceğini düşünür. Mümin için, kutsal olan, gene bir kutsal olana dayanılarak açıklanabilir. Kutsallık müminin bilincinde kültürel verilmişlik olarak vardır. Bu nedenle mümin, dini, kültürün bir öğesi olarak tanımlamamıza izin vermez. Problemi bu zeminde tartıştığımız zaman, teolojinin kanıt içerikli argümanları, felsefenin argümanları karşısında tutunamaz. Çünkü, mümin, problemi kültürün yapısallığı içinde tartışmaz. O, tartışılan din olduğu zaman, tanrının yapısını ve niteliklerini de problemin kapsamı içine sokar. Teoloji bu alanda gezindiği sürece bastığı zeminin pek de sağlam olmadığı apaçıktır. Kutsallık bir kültür fenomeni olarak talep edilince, tanrı kavramı da kültürel bir fenomen haline gelir. Artık o noktadan sonra, tanrı bilgisi, yalnızca bilmek için bilmek ereği güden, naif bir bilgi olmaktan çıkar.

Kavram ve kavramın bilgisi, bir kültür fenomenine dönüştüğü için, amaç da araca dönüşür. Araçsallaşmış bir tanrı bilinciyle, dünyevi yaşamını düzenleyen bir mümin, kültürel varlık alanının bilincine yaptığı dolayımları, tanrı kelamı olarak algılar ve toplumdan da böyle algılamasını ister. Bu, mümin açısından kendisinin isteği değildir. Tanrı böyle istemektedir. Bundan dolayıdır ki, araçsallaşmış bir tanrı bilinciyle donanmış mümin, tanrının istençlerine uygun olarak dünyaya düzen verme iddiasında olan her erki kutsar ve ona kayıtsız şartsız bağlanır. Kendisi gibi inanmayanların öldürülmesi, yakılması ve işkenceden geçirilmesi gibi insan edimlerinin, insanın insana kötülük etmesi kategorisi içinde değerlendirilmesine mümin bilinci izin vermez. **Paz**'ın dikkat çekmek istediği durum da budur.

İNANÇ VE AKIL BAĞLAMINDA "ÖTEKİ"(NE) KARŞI İNSAN

Kültürel dizge bir anlamlar toplamıdır. Anlamın bilince yaptığı dolayım, bildiği için inanan ile, inandığı için bilen insanda aynı değildir. Bildiğine inanan insan, anlamı tarihsellik içinde yerli yerine oturtmaya çalışırken; inandırılmış insan, tarihin dışında bir anlamın peşindedir. Çünkü, inandırılmış insanın zamanı, tanrının istenciyle başlayıp, gene, tanrının istenciyle bitecek olan bir süreçtir. Bu süreçte olup bitecek olan bütün şeyler, tanrı tarafından belirlenmiştir. İnsana düşen, bu tanrısal belirlenmişliklerin içinden tanrının istenclerine uygun olanı eylemektir. İnandığı için bilen insan, inanan insan değildir; inandırılmış insandır. Bu bağlamda inandırılmış insan için, tanrının zamanıyla uyuşmayan *öteki zamanların* içinde olup biten şeyler, tanrısal istence karşı olan şeytani durumlardır. Bu zaman, *"ötekinin zamanı"*dır ve orada olup bitenler de *"ötekine"* aittir. Kendisine ait olanın dışında kalan bütün kültürler – din, mitos- *"öteki"dir*; kültürünün –din, mitos- anlamını bozacak sapkınlıklar içerir. İnandırılmış insan zamanın ardışıklığını yok saydığı için, kültürel anlam açısından yeni açılımlara gereksinim duymaz. Onun için anlam, var olanın kusursuz biçimde tekrarlanmasıdır. Ardışık zaman bilinci, insanı değişimin bilgisine götürür. Değişimse, kusursuz taklit yeteneğinin boşa çıkarılmasıdır. Ardışık zaman bilincinden kaynaklanan bir anlamın peşinde olmak, tarihselliktir. İnandırılmış insan için bu bir hatadır, günahtır, bunu istemek günahı istemektir.

Felsefe ile teoloji arasındaki problem, felsefenin tanrı kavramıyla, dinin tanrı kavramının çatışması değildir. Felsefe Tarihi boyunca, felsefenin tanrı üzerine söylediği bir çok şey, dinin tanrıyla ilgili savlarına da referans olmuştur. Ama ne olursa olsun, mümin ile felsefecinin, kültürel verilmişlik olan din üzerine, farklı şeyler söylemeleri; tanrı kavramında farklı düşünmelerinden kaynaklanmaz. Sorun, insanın tanrı ile ilişkisini nasıl yapılandıracağına dairdir. Felsefe tam bu noktada, inancın kültürel dizge içindeki işlevine göndermeler yaparak, bir kültür fenomeni olan dini, zihin sürecinden geçirmek yükümlülüğüyle karşı karşıyadır. İnsanın, kültürel varlık alanında kendi varoluşuna nasıl baktığını, varlığını nasıl açıkladığını, ontolojik bağlamda açıklama iddiasında olan felsefe; insanın, tanrı önünde kendini nasıl konumlandırdığını da açıklamak zorundadır. Bu açıklama, metafiziğin iç tutarlılığı için de gereklidir. Felsefe, tanrıya, aklın yetileri içinde bakar. Ama, mümin inanmıştır. Bu bağlamda, mümin inancın kuralları içinde olguya bakar. Bu bakış açısından yapılan çıkarım, mümin tarafından geri döndürülerek, inancın kurallarının kültürden değil de, vahiyden kaynaklandığını kanıtlamanın dayanağı olarak kulanılır. Mümine tanrı, tapınmak için gereklidir. Felsefe de tanrıyı ister. Ama, tapınmak için değil; vahyinin,

mutlaklık talep eden dogmalarıyla, evrenin, akış içinde sürekli değişen gerçekliği arasında var olan paradokslara dikkat çekmek için ister. Aslında, felsefenin tanrıya ilgi duyması, teolojinin tanrıyı yapılandırışındaki mantığı boşa çıkarmak içindir. Mümin ile felsefe (filozof da diyebiliriz) arasındaki sorun, inancın dogmalarının (nas), tanrı adına, kültürde meşrulaştırılmasına karşı aldıkları tutumdan kaynaklanır. İnancın tekliği ile, paradokslar içinde parçalanarak seçenekler arayan aklın, çatışmasıdır bu.

Kültürün verilmişliklerinin ötesine geçip, evrene ve insana baktığımızda; *"öteki"*(n)den söz etmemizin maddi temelleri ortadan kalkar. *"Öteki"* insan zihninin tasarımlarının kaçınılmaz sonucudur. Zihin bu tasarımı hep yapar; ama, inandırılmışlık durumundaki insan için, *"bizi"* varlığa getiren *"öteki"*, *"biz"* için tehlikeli bir *"öteki"* olur. İnandırılmış insan, inandığı için bildiği bilginin mutlaklığını, bu *"tehlikeli ötekine"* karşı korumayı kendi varlık nedeni olarak görür. İnandırılmış insan, *"biz"* olma durumunu kalıcı kılmak için, her zaman bir *"tehlikeli öteki"*(ne) gereksinim duyar. Pratikte vahiynin, akla üstünlüğü bu alanda kendini ortaya çıkarır. Hiç bir felsefe, hiç bir bilimsel paradigma; oluşa dair akıl ile vahiy arasındaki bu karşıtlığı ortadan kaldıramamıştır. Vahiy için, akıl da tanrı da tek ve bölünmez bir bütündür. Oysa akıl, kendi üzerine düşündüğünde parçalanır; birliğiyle, birliğinden duyduğu kuşku arasında parçalanır. Akıl kendine her bakışında kendinde bir *"öteki"*(nin) aklına dair zihin sürecini görür. Vahiy buna katlanamaz. Akılla vahiynin çatıştığı alandır bu. Akıl da birlik peşindedir. Ama, akıl birliğe ulaştığını sandığı anda, ulaştığını sandığı birlikten kuşku duyar (**Herakleitos**'a her şey akıyor dedirten durumdur bu). İşte bu nedenle akıl, vahiynin birlik ile gerçekliği özdeş kıldığı bu alana nüfuz edemez. Vahiynin birliği kendi içinde bir *"öteki"*(ne) alan tanımaz. Birliği, aklın alanı içinde düşündüğümüzde de sürekli bir *"öteki"*(nin) varlığıyla yüz yüze geliriz. Akıl böyle konumlandırıldığında din ile çatışır. Bu çatışmanın ortadan kaldırılmasına, tanrı kavramının, dinlerin (kültürlerin) dışına çıkarılması belki katkıda bulunabilir. Tanrı kavramı, zihnin soyutlama yetisinin, ölüm bilincinden gelen hiçlik korkusuna karşı bulduğu bir çıkış yoludur. Kendi ölümünü düşünebilen bir varlık olarak insan, tanrısız kalmayı kolay kolay onaylamayacaktır. Bu bağlamda tanrı, akıl karşısında, aklın kendisine(tanrıya) doğru yaptığı her sıçrama durumunda, kendisini tekrar aklın nüfuz edemeyeceği bir konuma çeker. Dinin tanrıyla ilgili getirdiği bütün mistifikasyonlar insanın kendi varlık nedenini ve varoluş idelerini açıklamaya dönük kültür normlarıdır. Din ve mitos, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirdiği kültürel varlık alanının en temel öğeleridir. Dinin tanrıyla ilgili her spekülatif açıklaması, aslında tanrının varlığı ve niteliklerinden çok, insanın kendi varlığını açıklamaya dönük kaygılarını içerir. Bu bağlamda din –çok zor da olsa- kültürel bir öğe olarak, akıl karşısında, kendini mantığın nüfuz edemeyeceği bir konumda konuşlandıramaz.

Kültürel evrenin simgelerle örülmüşlüğünde, simgelenen ile simge arasındaki yabancılaşmanın gerçeklikten uzak düşürdüğü akıl, insanın kendisine karşı işlemeye başlar. İnsan, kendi yarattığı simgeler evreninde, varlığını ve varoluşunu, iman edip sığındığı tanrıyla bir sözleşme yaparak gerçekleştirebileceğine inanır. Bu, aklın, zihin süreci baglamında, insanın kendine karşı işlemesidir. Tanrıyla yaptığı sözleşme, mümin için *"sanki-var"* dünyayı kurtarma taahhüdü üzerinedir. Müminin bu sözleşmede, tanrının kayrasına (ihsan) karşılık taahhüdü dünyevi varlığıdır. Ya da, dünya-içeriliğini, anlam olarak, vahiynin anlamı içinde eritmektir. Müminin, dünyevi yaşam alanlarını düzenleyen yasaların vahiynin naslarına bırakılmasını talep

etmesi, tanrıyla yaptığı bu sözleşmeden kaynaklanır.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ OLARAK İNANMA EDİMİ VE İNSAN

İnsanın, "*ben*"(i)ni üstün kılma tutkusu, ilerlemenin temel dinamiğidir. Ama, bir başka açıdan da, toplumsallığının mezar kazıcısıdır. İnsanlar toplumsal varlıklarını, "*ben*"in yıkıcılığını bir sözleşmeyle kontrol altına alırlarsa koruyabilirler. Sözleşme, ya tanrıyla yapılır; ya da, toplum kendi içinde, kendisiyle yapar. Sözleşmeyi insanlar kendi aralarında yaparlarsa, böyle bir sözleşmenin içeriğinin nasıl olacağını, nasıl bir toplumsal yapı içinde yaşanacağını, kimin hangi nitelikleriyle ve hangi yetkiyle nasıl yöneteceğini belirleyen yasalar, vahiyin naslarıyla çatışır. Sözleşmenin içeriğini, toplumun gereksinimleri belirler. Bu gereksinmeler, ardışık zaman süreci içinde değişecektir. İşte tam bu noktada, din, insanın ardışık zaman bilincinden kaynaklanan tarihselliğiyle çatışır. Tanrının mutlak zamanına inanan mümin, tarih bilincinden yoksun olduğu için, tanrıyla yaptığı sözleşmeyi, gerekçe ne olursa olsun bozmayı kabul etmez. Birey, tam da bu alanda, ontolojik, tarihsel ve toplumsal bir parçalanmışlığın içine düşer. Bir yandan, tanrıyla yapmış olduğu sözleşme onu mutlak gerçekliğe mümin olarak bağlarken; Diğer taraftan, akıp giden ardaşık zaman içindeki "*oluş*"a dair fenomenlerin sürekli "*gel-git*"lerinin nesnel gerçeklikleri karşısında, müminin bilinci bir çözümsüzlük sınırına dayanır. Bu sınırda müminin yaşadığı pradokslar, onu, "*inandığı için bildigi*" bilgiye (vahiyin bilgisi) daha da sıkı bağlar. Çünkü, kendi pradokslarından, insanın "*cüzi*" aklın acizligi çıkarımını yaparak, mutlak olanın tanrı kelamı olduğu yargısını temellendirmeye de bir kanıt bulmuş olur. Aslında bu, insanın sımsıkı bağlandığı vahiyin çözümsüzlük sınırıdır. Zamanı ve uzamı silen her bilinç gibi, gerçeklik karşısında panikleyen müminin bilinci de, kusuru kendi yapısında arar. Bu durum, inanmanın mutlaklık talep eden bilgisinin, insanda yarattığı paradokslardır. Bu parodoksların bir insanlık durumu olduğununun altını farklı bir uslup ile çizen **U. Nutku** *"insan bunu niye yaptı"* diye soruyor ve şu açıklamayı getiriyor: Geçmişten devşirip ölmüşlerini sardığı anmasının gelip geçmemesi ve kökünü sökülmez bir yerde sürdürmesi için zamanı durdurması gerektiğinden. Zamanı ancak değişmeyen kavram durdurabilir ve insana bir çeşit ölümsüzlük vaadedebilir. Kutsallaştırmanın kaynağı bu hayat oyununda yatsa gerek. Bilincin, geçmişi şimdiye getirerek zamanı durdurmasıyla, geçmiş, artık geçmemiş olur (**U. Nutku**,1998, 50).

İnsan, değişmeyen, mutlaklık içeren kavramlarla, köklerini sonsuza kadar var kılacak bir mutlak zamana ve mekana sığınmak ister. Bütün bunlar anlam olarak yaşanan şimdinin içinde sürüp gider. Şimdi(ler)i de biz, bir kültürel evren içinde yaşarız. İnsanın mutlak bilgisi, dünya-içeriliğinin bir defacık olması bilgisidir. Bu bilgi, ister rasyonel, ister irrasyonel olsun insanın bütün bilgilerinin üstünde bilebildiği biricik mutlak bilgidir. Bu mutlak bilginin anlamlarla doldurulması insanın temel hayat güdüsüdür. Bu hayat güdüsü, müminin dünyevi yaşam paradokslarının da kaynagıdır. Mümin açısından evrenin yaradılmışlığı mutlak bir bilgidir; ve bu bilginin, ne doğrulanabilirliğe gereksinimi vardır ne de yanlışlanabilirliğe olanak tanır. Yaradılışın mutlak bilgisi, nesnel bir bilgi değildir. Nesnellik bağlamında, mutlak ta değildir. Ama, mümin bunu asla olurlamaz. O, yaradılışın neden ve niçinlerinin bilinemeyeceğini inancının öncülü olarak koyar. Yaradılışın neden ve

niçinlerini ancak tanrı bilir ve *"hikmetinden sual olunmaz"*. Burada dilin gücüyle karşı karşıyayız. Dil bilinmeyeni bir oyun ile bilinir gösterebilmektedir. *"ama bu oyun, basit bir açıklama değil, insan olma paradoksunun evrende açtığı yeni bir boyuttur"* (**U. Nutku**, 1998, 53). Bu hayat oyununda iki tür müminle karşı karşıya geliriz. Birincisi **U.Nutku**'nun *"derinliksiz cemat ahlakı"* diyi ifade ettiği propagandacı ve dünyevi varlıklara tutkuyla bağlı mümin tipidir. İkincisi de *"kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saygınlığı içinde tanrının içine dalan"* (**Kierkegaard**. 1997, 99) mutasavvuf tipi. Her iki mümin tipi de dünyevi olanın geçici olduğu öndeyisinde birleşir. Dünyevi olana karşı ilgisiz ve sükut içinde, sonsuz zamanın sonsuz mekanında mutlak olan tanrıya, varlık olarak kendini katıp eritmenin yolunu, gene kendi iç dünyasına dalmakta bulan mutasavvuf, tipik bir **Buda**'dır ve dünyevi olanı suskunluğun dili ile karşılar. Bu bağlamda, mutasavvuf kendini dünyevi problemlerin dışında sayar ve dünyevi olana ilgi duymaz. Onun, tanrısal varlığın içinde kendi varlığını eritmesi için cemaate de gereksinimi yoktur. Bir cematte gereksinim duymadığı için de *"sonsuzluk ile sonluluk, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi"* (**Kierkegaard**, 1997, 26) olarak *"tanrının içine dalar"*. Mutasavvuf tanrıyla ilişkisini bir sözleşmeye bağlamadığı için *"toplum sözleşmesinin"* nasıllığı da Onun ilgi alanının dışındadır. İnancını *"propagandacı cemat ahlakına"* dayandıran mümin iki seçenekle karşı karşıyadır. Ya, tanrıyla olan sözleşmeyi kendi vicdanına koyarak, toplumla yaptığı sözleşmeye uyacaktır; Ya da, tanrıyla yaptığı sözleşmeye sadık kalarak, toplumdan da aynı sadakatı talep edecektir. Tanrıyla arasındaki ilişkiyi bir sözleşme olarak gördüğü sürece taahüdünü yerine getirebilmesi için sözleşmenin ucunu dünyevi varlık alanına bağlamak zorundadır. Tanrıyla yaptığı sözleşmeyi gerekçe göstererek, toplumdan da bu sözleşmeye bağlılık talep eder. *"İnandığı için bildiği"* bu mutlak gerçeğin yasalarının değişmeyen dünyevi yasalar olarak sonsuza kadar sürmesi için de bir cemaate gereksinim duyar. Tanrı bilincini bir sözleşme temelinde yapılandırmanın ve toplum sözleşmesini de bu inancın kurallarına uygun düzenlemeyi talep etmenin yanlışlığına **Hobbes** şöyle dikkat çekiyor: Bu haksızlıktır, çünkü, tanrı kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın tanrıyla sözleşme yapılamaz. Tanrının kişiliği ise sadece tanrının altında eğemenliğe sahip olan tanrının vekilleri tarafından temsil edilir. Tanrıyla sözleşme yaptığı iddiası sahiplerinin kendi vicdanlarında bile o kadar açık bir yalandır ki; bu sadece haksız bir kimsenin hareketi değil, aynı zamanda aşağılık ve alçakca bir mizacın sonucudur (**Hobbes**, 1995: 132).

TANRININ MÜLKSÜZLEŞTİRİLMESİ VE DÜNYA-İÇERİLİĞİNİ ANLAM OLARAK YENİDEN KURAN İNSAN

Aydınlanma düşünürlerinin, insanın inanan varlık olarak tanrı karşısında konumunun nasıl temelendirilmesi gerektiğini felsefi düşüncenin problemi olarak ele almaları ile; Doğa filozoflarının, mitolojinin tanrıları karşısında insanın dünya-içeriliğinin nasıl temelendirilmesi gerektiğini felsefi bir problem olarak ele almaları benzer sonuçlara yol açmıştır. Her iki çağın filozofları da, insanın inanan bir varlık olarak inandığı şey karşısındaki konumunu yeni baştan tanımlamaya çalışmışlardır. Kültür yaratan bir varlık olarak insanın dünya-içeriliğini, kültürel evrenin yapısı içinde

anlamlandırış biçimlerinden kaynaklanan problemlerin, insanın aklına dair problemlerle ilintili olduğunu saptamışlardır. Bilginin laikleşmesinin önündeki perdeyi aralamışlardır. Antropolojik anlamda insanı açıklamada yeni ufuklar açmışlardır. Bu yaklaşım tarzı, her iki çağ düşünürlerinin de seküler tutum almalarının arka planını oluşturdu.

Platoncu felsefe, değişim kavramını **Herakleitos**'dan alır. Herakleitoscu sürekli akış kavramı, sürekli değişimi de içerir. Sürekli akışın içinde var olan değişim kavramının, **Herakleitos**'da dünyevi bir ereği yoktur. Logos'un yasasıdır ve hiç bir ahlaki erek taşımaz. **Nietzsche** buna, günahın ve sevabın dışında olmak der. **Herakleitos**'da, insanla doğa arasında kurulan simetrik bağ, insan aklına uygun olanı, doğanın yapısına uygun olanda arama tutumuna yol açtı. Bilgi öznesi insan, bilginin nesnesi olan doğaya yöneldi. Özne ile nesne arasında olması gereken bakışım, Herakleitoscu zaman ve uzamda vardı. Herakleitos, değişmeyen öncesiz ve sonrasız bir bilginin peşinde değildi. Onun bütün problemi, akışın sürekliği içinde değişen, bu evrendeki oluşlara yol açan, yasanın (logos) gizini (mantık) zaman ve uzam içinde açığa çıkarabilmektir. **Herakleitos**'un çevrimsel zamanı, akışın öncesiz ve sonrasız oluşuyla ilintilidir. **Platon**'un çevrimsel zamanı, bize yalnızca nesneler dünyasındaki değişimleri açıklar. **Platon**'a göre de nesneler dünyasında bir akış vardır ve bu akış değişimdir. Değişim, nesneler dünyasındaki bozulmanın da nedenidir. Bu bağlamda **Platon**, değişimin kendisine dünyevi bir erek yükler ve bu ereği etik açıdan da sorgular. İçinde yaşadığımız dünyaya ait şeyler, bizim duyularımıza bozulmuş halleriyle açılırlar. Evrenin ve toplumun ilk başlangıcı Platon'a göre *"altın çağ"* dır. Zamanın, bütün şimdi(ler)i bu altın çağın bozulması yönünde işler; ta ki, yeniden başlangıç olan "altın çağa" gelinceye kadar bu devam eder. Çevrimde olup biten her şey bozulmanın fenomenleri olarak, evrende ve toplumda bizim duyu verilerimiz aracılığıyla bilincimize yansır. Bilgelik için gerekli eğitimden nasibini almamış olanlar *-mayasında altın olanlar hariç-*, bu bilgilerini doğru bilgi olarak bilmek gibi bir yanılsamanın içindedirler. Bu nedenle, duyularımız aracılığıyla edindiğimiz nesneler dünyasına ait bilgiler *(doxa)*, gerçekliğin bilgisi değildir ve doğru bilgi de değildir. Aklın bilebilirliğini, duyu verileri üzerine temelendirirsek doğru bilgilere varamayız. **Platon**'a göre doğru bilgi, değişmeyen, öncesiz ve sonrasız dünyaların bilgisidir *(episteme)*. **Platon** ile birlikte, Grek felsefesinden, Doğa filozoflarının kurduğu özne ile nesne arasındaki simetri *(bakışım)* ortadan kaldırılmış; bilgi, **Platon**'un "sanki-var" dünyası olan idealar evrenine yerleştirilmiştir. Doğa filozofları özel olarak bir insan felsefesi yapmadılar. Ama onlar, insanın antropolojisini anlamayı, evrenin yapısında var olan aklın işleyiş yasalarına bağlı düşündükleri için; epistemolojik problemleri de, logos'un yasası içinde gördüler. Bu nedenle onlarda, bilen özne olan insan ile, bilgi nesnesi olan evren arasında bir yabancılaşma yoktur. Hatta, aynı yasalara tabii olmalarından dolayı, bir özdeşlik durumu söz konusudur.

Platon, bilginin, nesnellik durumu olduğu gerçeğini ortadan kaldırdı. Platoncu felsefe, *"altın çağın"* bozulması durumu olarak düşünüp başlatığı döngüsel zaman içinde, insanın dünya-içeriliğini açıklamaya çalışır. **Platon**'un bozulan *"altın çağı"*, semavi dinlerin *"ilk günah"* kavramına da referans olmuştur. Çünkü, çevrimin bozucu döngüsü içinde erdemini yitiren insan ile, *"ilk günahtan"* sonra masumiyetini yitiren insan, aynı yazgıya bağlanmıştır. **Platon**'un erdemsiz insanı, idealar dünyasının bilgisini *(episteme)* edinerek yitirdiği erdemini geri kazanmaya çalışır. Buna ulaşmak için de, nesneliği olmayan bir bilginin peşi sıra koşturur

durur. "*İlk günahın*" utancından arınıp, yeniden masumiyetini kazanmak isteyen mümin de, dünyevi varlığını "*sanki-var*" dünyasına kurban eder.

Orta Çağın Hıristiyan düşünürleri, **Platon**'un açtığı bu idealar dünyası kavramından yola çıkarak, Hıristiyan tek tanrı kavramını yapılandırdılar. Kilise, kendi teolojisini kurarken, felsefeyi dışlamadı; felsefeye teolojinin dışında bir alan tanımamakla birlikte, felsefenin kavramlarını kullanarak teolojinın kavramlarını oluşturdu. Kavramların içeriklerini değiştirerek, dönüştürmüş olması, bu gerçeği ortadan kaldırmaz. Çünkü, Antik Çağ'ın doğa filozofları da mitolojinin kavramlarını dönüştürerek, mitolojik düşünceyi eleştirmişler ve kendi felsefelerinin kavramsal avadanlıklarını oluşturmuşlardı. Geleneksel Hıristiyan öğretinin dışına çıkarak bir teoloji kuran **Augustinus**, felsefenin kavramlarıyla tanrıyı yeni baştan yapılandırmaya çalışmakla, aydınlanmaya giden kapıyı da aralamış oldu.

Augustinus'a göre, tanrı bütün varlıkların üstündedir ve en kusursuz varlıktır. Kusursuz olması onun basit olmasındandır. Tanrının özü kuşatıcı bilgisi ve iyiliğidir. Dünyada olup-biten her şey tanrının etkinliklerinin sonucudur. Bu bağlamda, dünyada olup-bitenlerin bilgisine varmak tanrının öz bilgisine varmaktır. Evrendeki tüm varlıkların yaratıcısı olan tanrı, iyilik niteliğine uygun olmayan bir şeyi yaratmayacağı için, yaratılmış olan bütün varlıklar iyidir. İnsanı diğer yaratılmış varlıklardan ayıran temel nitelik, tanrının varlığını bilmesidir. İnsanın tanrı bilinci, insanı, doğal durumdan "*dünya-içerilik*" durumuna taşır. "*Dünya-içeriliğinin*" sonluluğunu bilen insan, kendini bir sonsuzluğa yerleştirmek ister. Bu bir insanlık durumudur ve "*dünya-içeriliğini*" nasıl açıklarsa açıklasın, her insan *"köklerini bir yerlere bağlayarak"*(**U. Nutku**) kendi varlığının sonsuzlugunu güvence altına almak ister. Dünyevi etkinliklerin yalın gerçekliğinin ötesinde, metaforlara dayanan bir anlam boyutu yaratmanın nedeni budur. **Augustinus**'un, **Platon**'un idealar dünyasına kaldırdığı hakikatin bilgisini (*episteme*), Yeni-Platoncu dizgenin kavramlarını kulanarak Hıristiyan Tek Tanrının yetileri içine koyması da bundandır. **Platon**'un akıl yoluyla ulaşılabilineceğini söylediği, idealar dünyasının bozulmamış şeylerinin bilgisinin; **Augustinus**'taki karşılığı, yaratıcı tek tanrının var olan her şeyi varlıga getiren olması nedeniyle, varlıklara dair hakikatlerin gerçek bilgisi de tanrıdadır. Bu bilgiye de ancak tanrıya inanarak ulaşılır. Bu nedenle **Augustinus** "*inandığım için biliyorum*" der.

Augustinus ve **St. Thomas**'ın, kilisenin içinden açtıkları bu bilgi öznesi tanrı kavramı, felsefeyi de içine alan bir Hıristiyan teolojisinin oluşmasını yol açtı. Orta Çağ'da teoloji içinde varlığını sürdüren felsefenin, Rönesansla başlayan teolojiden arınma uğraşısı, Aydınlanma sürecinde yeniden kendi bağımsızlığını kazanmasıyla sonuçlandı. Felsefe ile teolojinin, bazen karşı karşıya, bazen de iç içe oldukları bütün bu yüzyıllar boyunca, Hıristiyan dünyası, yalnız insanın dünya-içeriliğini aklın sorgulama alanına açmakla kalmadı, kutsal kitapların ve kilise babalarının tanrıyla ilgili söylediklerini de aklın sorgulama alanına açtı. Bu bağlamda, insan-tanrı ilişkisini de sürekli yeniden yapılandıracak bir teolojik gelenek oluşturdu. Aydınlanma bu gelenegin içinden çıkıp geldi.

Deistlerle birlikte ortaya çıkan sekülarizm, 16.yy romantiklerinde dinsel yaşamın eleştirisine dönüştü. Dinsel normlar aklın sorgulama alanı içine girdi. Romantikler aracılığıyla vahyin tanımladığı tanrı kavramının dışında bir tanrı kavramı oluştu. Romantik deistler tanrının yalnız akıl aracılığıyla bilinebileceğini söylüyorlardı. İnsan zihninin yetileri tanrısal gerçekliği pekala anlayabilirdi. Tanrı yalnız varlık bakımından değil, etkinlikleri bakımından da doğanın dışında bir yerlerdedir.

Evreni bir defalığına yaratmış olan tanrı artık ona müdahale etmemektedir. Evrende olup bitenler tanrısal istencin sonucu değil, evrenin kendi işleyiş yasalarının sonucudur. Deistler aklın üzerindeki ilahi egemenliği kaldırarak evrenin yalın gerçekliğiyle aklı başbaş bırakarak doğa filozoflarının yaptıklarını yapmışlardır. Böylece bilginin nesnesi ile bilen özne arasına vahiynin çektiği perde de kalkmış oluyordu. Epistemolojik etkinlik bakımından insan zihni vahiynin ipoteğinden kurtuluyordu. İnsanın varoluşunu, evren karşısındaki konumunu, içinde yaşadığı toplumsal düzeni, inançlarını zihin süreçlerinden geçirerek bireyi öne çıkaran yeni bir antropolojik yaklaşım doğdu. Bu bağlamda sekülerizm Aydınlanma Avrupa'sında yapay bir din-devlet ayrımı sorunu olarak ortaya çıkmadı. Yeni üretim ilişkileri süreci üzerinde yükselen toplumsal sistemler "*toplum sözleşmelerinin*" içeriklerini oluştururken referanslarını akılcılıktan aldılar. Din de oluşturduğu teolojik gelenekten yola çıkarak insan-tanrı ilişkisini aklın referanslarıyla yeniden yapılandırdı.

Aydınlanmanın içeriğinde insan nedir sorusuna verilen yanıtlar birbirlerini tamamlayan üç antropolojik evreden geçmiştir. Hümanizm, akılcılık ve evrenselciliktir bu evreler. Hümanizm dünyanın sahipliğinden tanrıyı dışlamıştır. İnsanın Dünya-içeriliğine yüklediği erekselliğin merkezinde insanın yüceltilmesi vardır. Tanrının varlıkları yaratmış olması tanrıya varlıklara sahiplik hakkı vermez. Tutkuları, istekleri ve arzularıyla dünya-içeri olan insandır ve dünya insanın zihin süreçlerine açıktır. Dünyayı zihin sürecinden geçiren insan onun bilgisine varmakla yetinmiyor, dünyayı dil aracılığıyla anlam bağlamında yeniden üretiyor. Tanrının mülkü olmaktan arındırılan dünya üzerinde yaşayan insanların, yaşam biçimlerini seçme ve toplum sözleşmelerini birlikte yaşadıkları insanların ortak akıl süreçlerinden geçirerek, zamanın koşullarına uygun düşecek tarzda dünyevi yasalar olarak belirlemelerine olanak yarattı. Dünyanın kaderini elinde tutan insanın özü evrenseldir. Ulusal, ırksal ve kültürel farklılıklar insanın doğasıyla ilgili durumlar değildir. İnsanlar doğaları gereği eştirler. Hümanizm insanın özünü açıklamaya çalışan yeni bir antropolojik yaklaşım getirdi. "*İnsana dair olan hiç bir şey bana yabancı değildir*" sözü Aydınlanmanın içine hümanistler aracılığıyla girdi.

Hümanizmin hem nedeni hem de sonucu olan akılcılık, Aydınlanma antropolojisinin bir başka ayağını oluşturdu. Dünya-içeriliğinin bilgisini kendi zihin süreciyle açığa çıkarıp, dünyevi varlığını kendi aklıyla düzenleyeceği bir etkinlik alanı olarak düşünen insan; inancının "*sanki-var*" dünyasını da, gene kendi aklı ile düzenleyeceği ayrı bir etkinlik alanı olarak düşünmeye başladı. Akılcılık, insanın bilme, anlamlandırma ve tutum alma yetilerini geliştirdi. İnsan, kendinde, kendisi için potansiyel olarak var olan özgürlük bilincinin ayrımına vardı. Evreni, insanı ve toplumu, akıl sürecinden geçirerek anlama va anlamlandırma çabası, sekülarizme dair problemlerin içine insanın varoluşuyla ilgili problemleri de koydu. Din de kendisini bu temelde aklın sorgulama alanına açtı. Akılcılık insanı özgürleştirdiği için, insan-tanrı ilişkisini düzenlemede, temel belirleyici olan insanın, dünyevi varlığını, "*sanki-var*" dünyasını kurtarmak için tanrıyla arasındaki sözleşmeye bağlılığın bedeli olarak sunması durumunu ortadan kaldırdı. Bir bağlamda, dünyevi mülkten tanrıyı arındırarak, tanrının da özgürleşmesinin yolunu açtı. Deistlerin ve romantiklerin, etkinlik(ler)i bağlamında dünyevi olanın dışına çıkardıkları Tanrı; Buda'nın dili ile söylersek, "*dünyaya bulaşmaktan*" uzaklaşarak daha naif bir konuma geldi. Aydınlanmanın ortaya çıkardığı, insan doğasının evrensel olduğu gerçeği, aklın da bütün insanlarda doğuştan kazanılmış bir yeti olarak evrensel olduğu çıkarımını güçlendirdi. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin nedeni, insanların antropolojileriyle il-

gili bir durum değildir. İnsanın içinde yaşadığı zaman ve mekanın, kendisine sunduğu olanaklarla ilgili bir durumdur.

Grek felsefesinin temel problemleri bugün de felsefenin temel problemleridir. İnsan hala bir yandan evren karşısındaki konumunu belirlemeye çalışırken; bir yandan da, kamusal yaşam içinde birey olarak varlığını tanımlayıp varoluşunu anlamlandırmaya çalışıyor. İnsanın bu problemlerle ilgili getirdiği açıklamanın biçimi ne olursa olsun (mitolojik, teolojik, bilimsel), referanslarını nereden ve nasıl alırsa alsın, dizgeleştiren ve kavramları kuran gene insan zihnidir. İnsan tarihsel bir varlıktır ve bu nedenle insan zihni sürekli olarak çağcıl problemlerle oynar. İnsan aklının problem alanlarını belirleyen dış dünyadır. Bu nedenle, dizgeler de çağın temel problem alanları üzerinde kurulur. İnanmaya yatkınlık insanın yapısal bir durumu olduğu için de bütün çağlarda felsefenin temel problemi olma özeliğini sürdürdü. Sürdürmeye de devam edecek.

KAYNAKÇA

1. Cassirer, E., (1997) İnsan Üstüne Bir Deneme., İstanbul., YKY., (Çev., Necla Arat).

2. Gasset, Ortega. Y., (1992)., Tarihsel Bunalım Ve İnsan., İstanbul., Metis yay., (Çev., N. Gül Işık).

3. Kierkegaard, S., (1997)., Ölümcül Hastalık Umutsuzluk., İstanbul., Ayrıntı yay., (Çev., M, M Yakupoğlu).

4. Hobbes, T., (1995)., Leviathan., YKY., İstanbul., (Çev., Orhan Koçak).

5. Nutku, U., (1998)., İnsan Felsefesi Çalışmaları., Bulut yay., İstanbul.

6. Nietzsche, W.,F., (1991)., Putların Alacakaranlığı., Akyüz yay., İstanbul., (Çev., H. Kaytan).

7. Paz, Octavio., (1996)., Çamurdan Doğanlar., İstanbul., Çan yay., (Çev., Kemal Atakay).

Felsefe tarihi cevapsız sorular tarihi midir?

Tahsin T. Kılıçarslan

Felsefede soru-cevap dialektiğinin paradigması felsefe öğretiminde öğrencilerin bilincine er ya da geç ama şaşmaz şekilde şu klasik görüşle kakılır: Felsefede önemli olan sorudur, sorunun kendisidir, yanıt arayışı, ya da yanıt değil. Cevapların göreli ve gerçekte her cevabın kendi içinde yeni bir soru barındırdığı, her cevabın yeni bir soruya taşındığı ilkesinden kalkan (ama her sorunun da yeni bir cevaba taşıdığını nedense problem düzeyinde ıskalayan) bu yaklaşımın kanıtı beylik bir yöntemle, her açıklamayı yeni bir düzeyde açıklamaya davet eden ..nedir'li soru zinciriyle gösterilir: Kar beyazdır. Beyaz nedir?.. vb, vb,.. Burada aynı zamanda bir bilgi soruşturması yürütülürken böylece kavram doğumu da sergilenmiş oluyor.

Peki ama felsefi bilgi soruşturması nedir? Felsefi soruşturma *soruşlar*da mı gezinir yalnızca, ya da felsefede soru sormak mıdır aslolan!.. Felsefe tarihi cevapsız sorular tarihi midir?

Felsefe tarihi felsefenin kendisini yorumlaması, Ne'liğini soruşturması tarihidir. Felsefe Nedir? sorusu felsefenin içkin (zaman-mekân üstü) sorusudur. İster problematik düzeyde uğraşılmış olsun, ister problem olarak hiç ortaya koyulmamış olsun felsefenin doğuşundan günümüze değin bütün felsefi düşünce ve öğretiler Felsefe Nedir? sorusunu içerir. Örneğin ilk felsefi önermenin onurunu taşıyan **Thales**'in "her şeyin arkhesi sudur" önermesi bizi ilk felsefeye, felsefi problem bilincine taşır. **Thales**'in 'ilk ilke' önermesi 'Felsefe Nedir' problematiğine, felsefi düşünüşün doğasına, felsefenin doğuşuna dair uçsuz bucaksız tarihsel yolculuğun en eski ama en şaşmaz pusulasıdır. Arkhe problematiği 'İlk İlke' soruşturmasıdır, varlığın çeşitliliği içindeki birliğini arayış problemidir, şu halde varlığın doğasına ilişkin problem bilincidir, öyleyse en genel soyutlama düzeyinde saptarsak, *problem bilinci*dir. Problem bilinci ise bilgi soruşturmasından doğar. Doğa üzerindeki gözlem gücü arttıkça ve doğa olayları arasındaki nedensellik bağı kuruldukça

doğanın gizem şifresi çözülmektedir, çözülmüştür. Genel kavrayışlardan kalkarak doğru nedensel bağlantılar kurdukça tarihsel olarak doğanın dilinin sökülmeye başlanması mit ve inan değerlerinin *eleştirel* bir soruşturmasına yöneltmiştir. Şu halde felsefi düşüncenin problematik doğasının yaratıcı kaynağı bilgi soruşturmasındadır.

Soru-cevap paradigması felsefi bir bilgi problematiğidir. Bilimsel değerini felsefeye soruların mı yoksa cevapların mı damgasını vurduğu vb,. şeklindeki normatif bir cevaba kilitleyen kategorik bir dilemma da değil, felsefi düşüncenin genel olarak düşünce tarihi ve özel olarak da bilimsel düşüncenin genel gelişim tarihiyle olan ilişkisi, bağı probleminde bulur. Tarihsel kapsamını ise felsefi düşüncenin doğuşunun insanlık başarılarındaki anlamında kazanır. Zira felsefe bir bilgi problematiğidir. Düşüncenin geleneksel doğasını ve dinsel mitsel inan değerlerinin koşullayıcı baskısı altında geleneksel doğasını kazanmış bilginin kendisini soruşturan, araştıran ve yeniden üreten tarihsel bir bilgi dinamiğidir felsefe.

Felsefenin doğuşunun muştusu olan 'arkhe' problemi ilk bilgi öğretisidir. **Thales**'in 'Her şeyin arkhesi sudur' önermesi, bu ilk felsefi bilgi önermesi bir bilgi teorisidir, bir bilgi öğretisidir. Dinsel mitsel geleneksel tasarımlardan kopuşmuş yeni bir doğa ve kosmos tasarımıdır. İlk felsefi önerme ile birlikte insanın tarihselliği yeni bir boyut kazanıyor, yeni bir nitelik yükleniyor: Dinsel ve tanrısal tasarımların düşünce üzerindeki koşullayıcı denetiminden kopuşan özgür imgelem gücü aklın düzenleyici ilkeleri ışığında doğayı yeniden anlamlandırıyor. Akıl burada bilginin kurucu, düzenleyici yetisi olarak tarihsel süreçteki kendi yolunu açıyor; mitsel dinsel tasarımların denetleyici baskısından kopuşmuş ve bağımsızlaşmış bir doğa ve kosmos görüşü oluşturuyor. Öyleyse ilk felsefi önerme bir *ilk soru* değil, *ilk cevaptır*. **Thales**, 'Her şeyin arkhesi nedir?' diye sormuyor, önermesinin taşıyıcı problemini ortaya atmıyor; 'Her şeyin arkhesi sudur' diyerek yeni bir doğa ve kosmos tasarımı oluşturuyor, yeni bir bilgi öğretisi sunuyor. Burada soru şu: Eğer **Thales**'in arkhe problematiğine bir cevabı olmasaydı, o problemin bilinci olur muydu? **Thales** doğayı gözlemlemek suretiyle nedensel bağıntılar kurarak genellik ilişkisine varıyor. **Thales** felsefi önermesinin taşıyıcı probleminin bilincine ancak bu yoldan varabilirdi zira. Böylece de kuramsal bir soyutlama yapıyor, kendi bilgi öğretisine ulaşıyor. **Thales** felsefi önermesinin gerek taşıyıcı problemiyle ve gerekse de ortaya attığı savla aynı zamanda bilimsel düşünceye köprü kuruyor, temel oluşturuyor. Bilimsel düşüncenin genel gelişiminin yolunu açıyor.

Pre-Sokratik felsefenin çekirdek dinamiği **Thales**'in önermesidir. **Anaksimendros**'un 'apeiron'u, **Aneksimenes**'in 'hava'sı, **Herakleitos**'un 'logos'u özünde –elbetteki tarihsel bir belirlemeyle-, **Thales**'in önermesine karşı önermelerdir.

Felsefe soru ortaya koymaktır savının arka planda beslendiği zemin de budur, yani bir yanda felsefi düşünce tarihine damgasını vuran, çağlar boyunca sürekliliğini evrensel düşünce düzeyine taşıyan temel felsefi problemlerin varlığı ve öte yanda da her yol açıcı filozofun spesifik bir kavram terminolojisine sahip olmasıdır. Felsefenin temel problemlerinin evrenselliği karşısında pluralizmin egemen olması gerçekte neyi gösterir? Felsefe soru ortaya koymaktır savının kanıtını mı? Eğer öyleyse felsefe tarihi cevapsız sorular tarihidir. Bu sava göre felsefe tanımlanamaz; cevabını ise yolda bulur..sonsuzluğun bilinmez yolculuğunda...

Bütün bilgi tanımını yokeden, görmezlikten gelen bu felsefi görüş açısı, gerçekte felsefenin hiçbir problem bilinci yoktur savının içerir. Zira kendi içinde (kıs-

mi de olsa, evrensel kesinlik taşımasa da), bir cevabı yoksa, orada soru da sorulamaz. Bir felsefi problemin çekirdek soruları neyi karşılıyor? Hangi genellikleri kuruyor, hangi nedensel bağıntıları örüyor? Felsefe sorusu yalınkat mı ortaya konuyor, yoksa felsefi düşüncenin bilimsel ve kuramsal düşüncenin genel gelişim süreçleriyle olan bağı/ilişkisi içinde mi? Bir soru daha: Araştırmanın neresinde soru soruluyor ki, cevabı yok? Felsefi düşüncenin bilimsel düşünceyle kuramsal temelde buluşması, felsefenin bilimsel düşünceye kuramsal temel sunarak genel gelişim süreçlerini tetiklemesi, vb., yanıtını ve hesabını ancak felsefi düşüncenin verebileceği temel problemler ıskalandığında; felsefe tarihi cevapsız sorular tarihine, felsefi düşünce spekülatif kuramsal düşünceye, felsefi bilgi ise evrensellik değeri taşımayan spesifik bilgiye indirgenir kaçınılmaz olarak. **N.Hartmann**'ın can alıcı bir şekilde saptadığı üzere soru şu: Felsefi *Bilginin* Tarihi Nedir? Hep kuramların çatışması ön plana alınırken, çatışan kuramların içinden ayıklanarak bize, geleceğe taşınan, evrensel bilgi değeri taşıyanlar nelerdir?

Çarpışan kuramların içinden geleceğe taşınan, bize kalan bilgi değerleri hiç mi yoktur? Evet, yoktur savı felsefi bilginin bütünüyle reddedilmesidir. O zaman örneğin 18. Yüzyıl maddeci felsefesinin maddenin kendinden devinimi/kendini devindirdiği görüşünün, o yüzyılda empirik yoldan kanıtlanamaz bu felsefi bilginin doğa bilimlerinin ve modern çağ bilimsel düşüncesinin genel gelişimindeki kuramsal rolü de yadsınacaktır.

Peki 18. Yüzyıl maddeci felsefesi maddenin kendini devindirdiği görüşüne nasıl ulaşmıştı? Dahinin yaratıcı düşünce kuluçkasına yatmasıyla mı? Yoksa tanrısal esinle mi? Felsefeden aldığı kuramsal temel ile "doğayı doğanın kendisiyle açıklama yolunda çok daha büyük güvenle ilerleyen doğa bilimleri ... doğaüstünün reddedilmesi ve bunun mantıksal açıklaması olan ateizm, maddenin kendinden devinimi düşüncesinin kuramsal kaynaklarıydı." (**T.Oizermann**, *Felsefe Tarihinin Sorunları*, Amaç Yay., 118) Görüldüğü üzere felsefi bilgi/cevap düşüncenin tarihsel gelişim süreçlerinde kuramı da sınamakta, kuramın daha yüksek düzeyde olgunlaşmasına dinamik oluşturmaktadır.

Felsefe tarihini cevapsız sorular tarihine indirgeyen görüş gerçekte, bilgi tanımının felsefi içeriğini yadsıyan, bilgiyi normatif kalıplar içinde alan bir görüş açısıdır: Felsefeyi düşünce ve bilim tarihinden koparark, söz oyunlarını felsefe yapmak olarak alan bir kavrayışta şekillenir; metafiziğe götüren spekülatif düşünce tarzının yalınkat resmidir.

Şimdi saptamamıza gelebiliriz. Felsefe tarihine plüralizmin egemen olması başka nedensel bağıntılar üzerinden yeni genellik ilişkilerinin tanıtlanmasıdır. Yoksa ileri sürüldüğü üzere felsefi bilginin evrensellik taşımayan, spekülatif niteliğinin kanıtı değil. Her yol açıcı felsefi öğreti düşünce tarihinin yeni bir evrene açılan ufku olmuşsa, buradaki *felsefi relativizm* bilimsel düşünüş tarzının olsa olsa kaldıracıdır, açmazı ve/veya handikapı değil.

Felsefi düşüncenin doğasının tarihsel köklerine tekrar inersek, felsefi bilginin doğasına yeni bir kazı yapabiliriz. **Thales**'in Doğa Felsefesinin kurucu çekirdeği olan 'İlk İlke' öğretisi aynı zamanda düşünce üzerindeki dinsel mitsel tasarımların koşullayıcı denetimine karşı ilk köklü başkaldırıdır, ilk köklü eleştiridir. Eleştiri, burada alındığı biçimiyle sorgulayıcı düşüncedir, yargı gücüdür ve ayırdetme yetisidir. Şu halde felsefi düşüncenin doğuşu özgür/bilimsel düşüncenin ön ve olmazsa olmaz koşulu olan eleştirel düşüncenin doğuşu anlamına gelmektedir. Demek ki felsefi düşüncenin doğuşu ile birlikte eleştiri çağı açılmış oluyor. Ve

bilimsel düşüncenin genel gelişimine bir köprü de buradan kurulmuş oluyor. **Thales**'in felsefi önermesiyle birlikte eleştiri oku artık yaydan fırlamıştır ve bütün çağları delerek bilinmez serüvenlerine doğru yol almaktadır, engel tanımaksızın.

Thales'in kuyuya attığı taş hâlâ yerinde duruyor!..

Nietzsche'de decadence kavramı'nın düşündürdükleri

Metin Coşar

Decadence Fransızca bir kavram olup dilimizde çürüme, bozulma, çözüntü, çöküntü terimleriyle karşılanabilir. **Nietzsche** kavramı olduğu gibi kullanmış. Biz de kavramı olduğu gibi kullanacağız. **Nietzsche**'yi anlamak onu bütün kavramları ile iç içe birlikte düşününce mümkün olmakta. Diğer bir deyişle " decadence " kavramı onun felsefesi içinde önemli bir yer tutmasına ve diğer kavramları ile birlikte anlam bulmasına rağmen, bu yazıda genişletmemeye özen göstereceğiz.

Decadence kendini iki konumda gösterir: Doğada ve toplumsal yaşamda. İkincisi daha önemlidir çünkü insan yaşamı sosyaldir, diğer bir deyişle doğa, insanda sosyalleşme sürecidir. Toplumsal yaşamda decadence "varolmayışın varolmaktan daha iyi olup olmadığı" sorusuyla başlar. Soru bilimsel değil, ahlaki değerlere ilişkin yaşamsal bir sorudur. Bu hastalıklı bir durumdur. Bu hastalıklı durum nedeniyle decadence varlığın (değerlerin) yeniden değerlendirilmesi içinde gelişimini sürdürür. Böylesi bir durumda birey yaşamının anlamını bulur ya da bulmaya çalışır.(Gİ,31,38,39)

Doğada decadence bir gerçektir. Biyoloji bilimi ile gösterilen bu gerçeklik aynı zamanda çıplak gözle ve gündelik deneyimlerle de tespit edilebilir. Doğada decadence büyüme ve çürüme süreci değil, doğanın kendisi, doğal süreçtir. Bu süreç organizmanın varlığına son verirken, diğer organizmalar için yaşam alanlarının açılması, yeni yaşamlar anlamına gelir. Doğada yok olan bir canlı tekrar aynı varlık olamaz. Bu körlemesine giden süreç için bir açıklama, kesin bir neden yoktur: Sadece böyledir. Toplumda birey için genel decadence'ı durdurmak, kontrol etmek ya da tersine çevirmek için her zaman bir imkân vardır. Böylesi bir imkânla birey toplumsal yaşamda içinde bulunduğu durumun bilincine varmak ve değerlerin yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğini görmek kapasitesine sahiptir. Ahlaki değerlerin çöküntüsünün doğallığı ya da doğaya bağlanıp bağlanamayacağı sorusu **Nietzsche**'nin ilgilenmediği bir sorudur. Toplumda ve doğada decadence'ın ben-

zerlikler göstermesi bir sosyal fenomenin biyolojik olarak açıklanmasını da gerektirmez ve bu, **Nietzsche** perspektifinden bakıldığında, hata olur. Toplumda decadence'ın doğanın içinde yönlerinin olduğu ya da doğal olmayan ve hatta doğallığı bozulmuş bir yaşam formu olup olmadığı sorusu açık bir sorudur.

Sosyal bozulma ve çürüme kendi başlarına yargılanamazlar. Bunlar sosyal yaşamın zorunlu sonuçlarıdır. Decadence, işaretleri ve gelişmesi ile yaşamın yükselmesi için zorunlu bir süreçtir. Bu süreci tersine çevirmek ya da toplumsal yaşamın dışına çıkarmak insanın elinde değildir. Decadence'ın ortadan kaldırılabilmesi ya da tersine çevrilmesi için kökten çareler bulunabileceği düşüncesi bütün sosyal sistemlerin utanması gereken bir düşüncedir. Bir toplum genç kalabilmek için hür değildir. En kuvvetli zamanlarında bile kötülüklere sahne olmalıdır. İhtiyarlık kurumlar tarafından yok edilemez, kötülük ve hastalıklı olmak da öyle.(Gİ,40)

Bir toplumda decadence'ın sebebi olarak gösterilenler aslında onun sonuçlarıdır (Gİ,41). Kötülük, suç, fuhuş, lüks, ihtişam var diye toplum decadent olmamıştır. Decadence vardır ve bunlar ortaya çıkmıştır (Gİ, 42). Geri çevrilemeyen bir durumda yapılabilecek olan ise hastalığın bünyenin sağlam taraflarına bulaşmasını engellemektir. Burada soru: Eğer decadence geri çevrilemiyorsa ve zorunlu ise bünyenin sağlam taraflarını korumak neden gereklidir? İleride buraya tekrar döneceğiz. Psikolojik ve ahlaki tedavi metodları decadence'ın ilerlemesini engelleyemezler. Bu metodlar hastalığa karşı tedavi gibi görülebilirler fakat gerçekte decadent ahlakın işaretleridirler. Decadence'a karşı yapılanlar bozulmuş savunmalardır, yenilenme değil. Nihilism decadence'ın sebebi değil mantığıdır. İyi ve kötü insan tipi toplumsal yaşamın bütün temel fenomenlerinde karşılaşılan iki decadent tiptir. (Gİ,43)

Decadence'ı belirleyen özellikler şunlardır:

1. Bitkinliğin olduğu ve arttığı her yerde ilerlemeden söz edilir,
2. Acı birliğine dayanan bir ahlak ortaya çıkar (Alturism),
3. Sebep ile sonuç karıştırılır, kişi çöküntüsünü başka yerde arar (özellikle toplumda)
4. Artık acı çekilmeyecek bir durum aranır; bilinçsiz durumlar bilinçli durumlardan üstün tutulmaya başlanır (Gİ,44)

Zayıflıkla yapılanların sonucu yanlış çıkınca hiçbir şey yapmamak ahlakın geriye kalan tek öğütüdür. Davranışların sorumluluğu bozuk itkilere yüklenir. **Nietzsche**'nin tipik decadence'a örnek olarak gösterdiği bütün tarikatlar, münzevi filozoflar ve Hint fakirleri insanlara olayların ve eylemlerin dışına çıkabildiği sürece sağlıklı olabileceği öğüdünü verirler. Mutlak itaat, makineleşmiş hareket, hazır düşünceler ve eylemlerle düşüncenin hayatla bağları koparılır (Gİ,45). İsteklerin dağınıklığı, bütünlüğün bulunmayışı: Zayıflık, isteklerin bir isteğin üzerinde toplanması ise güçlülüktür. (Gİ,47) Bütün Alturist felsefe ikincisi için uğraşır ancak birincisini kasteder. Bu ise toplumda decadence'dan başka bir şey değildir. Çünkü böylesi bir durumda seçilen yönün kesinliğinden bahsedilemez.

Nietzsche'nin decadence hakkındaki görüşleri içerisinde bu sürecin 'geri çevrilemez' olması ve bütün toplumların decadence'a uğramasının gerekliliği önemlidir. Ancak 'hastalığın' bünyenin sağlıklı taraflarına bulaşmasını da engellemek gerekir. Geri çevrilemeyen bir durumda bünyenin sağlıklı taraflarının bir öneminin olmayacağı açıktır. Şu halde, bünyenin sağlıklı taraflarından ne anlaşılmalıdır? **Nietzsche** kültürleri oluşturan, bir kültürü var eden çekirdek kültür/kültürlerden, diğer bir deyişle, değişmemesi, korunması gereken değerlerden mi sözetmekte-

dir? Başka bir açıdan; toplumsal çözüntü, çöküntü tespit edildiğinde, çözüntüye neden olan değerler nasıl tespit edilecektir ya da kurtarılması gereken değerler, eğer varsa, nasıl ortaya konulacaktır? Böylesi değerler evrensel midir? Yoksa herbir kültürü oluşturan ayrı ayrı nüvelerden mi sözedilmektedir? Değerlerin yeniden değerlendirilmesindeki kriter nedir?

Nietzsche'de decadence'ın ortaya çıkışı **Apollon-Dionysos** bütünlüğünün bozulmasıyla olmaktadır. **Nietzsche**'ye göre biyolojik yönümüzü oluşturan **Dionysos** ile kültürel yönümüzü oluşturan Apollon parçalandığında, insan bütünlüğünü, yaşama bütünden bakabilmeyi kaybetmekte ve **Apollon** yönünde oluşturduğu değerleri ile kendisini mahvetmektedir. Yaşam bu bütünlük içinde kurulduğunda 'gerçek' yaşam olmakta, eğer bu yönlerden birisi öne çıkarılırsa 'mutlak' yaşam olmaktadır. Halbuki ona göre mutlak, hakikat gibi kavramlar insan uydurması yalanlardır. (HY,1) İnsanın **Apollon** yönünde oluşturduğu kültür-insanın doğaya bağlanması, doğayla mücadelesi sadece kültürü ve kültürünü oluşturan metaforları ile olmaktadır-yine insanı boyunduruk altına alan, kendisini yok eden kalıplaşmış, donuklaşmış değerler sistemine dönüşmektedir. (İKÖ,158) **Nietzsche** için insan eliyle üretilip yine insanın bütünlüğünü bozan değerler sistemi 'dondurulmuş ahlaki değerlerdir'. Ahlaka inandığımız sürece yaşamı mahkûm ederiz. (Gİ,6) Burada kastedilen "iyi" ve "kötü"nün mutlaklaştırıldığı, dondurulduğu bütün ahlak sistemleridir. Eğer iyi ve kötü bir sistem içinde dondurulmazsa (Gİ,265) ve eğer biz olması gereken bir başka dünya için hakkımız olmaması gerektiğini anlayabilirsek, ahlak yaşanan ahlak olur.(Gİ,404) **Nietzsche** için bütün ahlaki sistemler kişilik realitelerine dayanır ve büyüklük ancak bireylerce temsil edilir. Büyük olanı kavramak zordur. Yapılması gereken, bilgiye karşı sanat; hayata dönüş, ahlaki ve estetik içgüdülerin güçlendirilmesi (F,43).

Kendi kültürünün decadence'ını "tarih duygusu" kavramı ile açıklayan **Nietzsche** tarihsel perspektifte **Apollon-Dionysos** bütünlüğünü Grekler'de başlatır. Bir yaşam biçimi olarak bu bir yükseliş dönemidir. **Sokrates** ile başlayan düşüş dönemi (iyinin mutlaklaştırılması), Pagan kültürünü yok eden **Platon** ile devam eder. (Gİ,438) **Platon**'un yaptığı Grek kültürü'nün yanlış değerlendirilmesidir. Çöküş Hellenistik dönemde de devam eder. Roma İmparatorluğunun ilk yılları yeniden yükseliş, **Apollon-Dionysos** bütünlüğünün yeniden canlanması,Hristiyanlığın devlet dini olmasıyla son bulur. Bütünlüğün yeniden kurulması Rönesansta bir çaba olarak kalır. Reform ile **Luther** bunu baltalar ve çözüntü devam eder (Gİ,75). Çöküşe karşı çıkan bazı çabalar engellenir. Çünkü tarih duygusunun arkasındaki İç-Batı Avrupa kültürü, kendini oluşturan ve yaşam formunu belirleyen Grek kültüründeki nüveleri kaybetmiştir. Rönesans'la yeniden yakalanabilecek olan bu dönem dominant metaforlarla (teoloji) yok edilmiş, decadence içinde yapılan yeniden değerlendirmeler de decadence'a hizmet etmiştir (örneğin: **Rousseau**).

Yaşam için örnek gösterdiği Grek ve Rönesans'ın ortak özelliği "bireylerin kendilerini özgürce ifade edebilmeleri" ve bilginin dogma olmadan da mümkün olabildiğinin yaşamda gösterildiği dönemlerdir. Hastalıklı bir yüzyıl olarak değerlendirdiği 19. yy'da ise bilimin metaforları tarih duygusunun arkasında yaşama hizmet edecek iken barbarlaştı ve kültürleri özümsemede (assimile) kullanıldı. 19.yy, anlamını yitirmiş teoloji ile, mitosların cansızlaşmış metaforlarıyla bilime sızdığı; değerleri kesinlik derecesi ile ölçen dar deneyci doğa biliminin kutsandığı; insanlar için neyin vazgeçilmez olduğunun unutulduğu bir yüzyıldır. (F,40) Oysa değerler için vazgeçilmez ölçüt sanat'tır, estetik yaşamdır.

Nietzsche'ye göre insan'ın her ürünü, (bilimi, dini, edebiyatı, vb.,) sanat gibi yapılmalıdır. Bilgiye dönüş, estetikle mümkündür. Estetik **Nietzsche**'de "Ruh ve beden bütünlüğü" anlamına gelmektedir. Bilim sanat gibi olmalı (Gİ,816). Felsefe bilimin, (ve belki de diğer insan ürünlerinin) gelişkinlik düzeyini belirleyecek ve değeri belirleyecek. Bu da sanatla mümkün. Grekler bunu göstermiştir. Bilgi hayatın hizmetindeki bilgi olmalıdır. Bilginin kriteri önemli. Yanılsama bile istenebilir. Bu da trajik olan ve ancak sanatla mümkün olandır. Bilinçli olarak ise bunu ancak filozof yapar (F,37). Ancak, düşüş dönemleri için, böyle olmadı; türlerin korunması uğruna modeller, yenilikler ortaya konuldu. Hepsi şeytani, hepsi toplumun uyuması için yeni dürtüler (**Nietzsche**'de bireyin **Apollon** yanı dürtülerle oluşturduğu metaforlardır). Bunlar sadece eskiyi iyi gösteren mutluluk formülleri; sürü insanı ol (NB,4).

Konunun başlarken belirttiğim gibi, decadence kavramı, pessimismden gelen ve nihilisme ulaşan süreçte **Nietzsche**'nin pek çok kavramı ile yakından ilgilidir. O halde soru şu noktaya gelmektedir: Decadence'dan kurtulmak için gösterilen "yüksek kültürler" gibi mi yaşayalım? **Nietzsche**'nin bunu savunduğu söylenemez, çünkü hayata 'evet' diyen değerler, tarihteki bazı dönemlere özlem duymakla oluşturulamaz. Onun göstermeye çalıştığı içinde bulunulan durumdan hareketle nihilismi aşmanın ve hayata 'evet' diyen değerlendirmeler yapmanın gerekliliğidir.

KISALTMALAR ve KAYNAKÇA

İKÖ İyinin ve Kötünün Ötesinde

HY Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine

Gİ Gücü İsteme

NB Neşeli Bilim

ZD Zamansız Düşünceler

F Filozof

İnsanlığı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor, Server Tanilli, Adam Yayınları. İstanbul 467 sayfa.

Server Tanilli, bu kitabında çağımızın en temel sorunlarını deşerek, bu sorunların kaynağını göstererek ve yine bu sorunların nasıl aşılabileceğini irdeleyerek geleceğe uzanıyor. Daha ilk bölümle birlikte **Tanilli**, sorunlar karşısında bunalmış, kafası karışmış bir "aydın" tutumundan ne denli uzak olduğunu sergiliyor. **Tanilli'**nin dünya karşısında bir duruşa sahip olması, içinden çıkılamaz gibi görünen sorunların, tel tel açılmasına olanak tanıyor. Kitapta altını çizmek istediğim, **Tanilli**'ye sormak istediğim noktalar var.

1- "İnsanın, bu evrenin çocuğu (S. 35)" olduğunu söylemekle **Tanilli**; geleneksel aydınlanmacı anlayışı da sorgulama sınırlarına alarak bir ileri adım atıyor. Bu yaklaşım doğal olarak *insanın biricikliğini* sorgulamak olduğundan, **Tanilli**, canlıları hiyerarşik bir bakışla ele alan ve onları "değerlerine" göre sınıflayan tutumla bağını kesiyor. Bu bağın kesilmesi, aynı zamanda bir dünya görüşleri tomarından da (örneğin *'insan yaratılmış olanların en yücesidir'* anlayışıyla, *'insan akıl sahibi canlıdır'* diyen anlayış çevre sorunu karşısında aynı çıkmaza düştüğünden) uzaklaşmak anlamına geldiğinden son derece anlam kazanıyor. Bu sorgulama yapılmadan çağımızın çevre sorunları karşısında bir adım dahi atmak mümkün değildir, **Tanilli** bu adımı atıyor.

2- Tanilli, bilim ve tekniğin geldiği noktada kendine uygun felsefeleri de nasıl yarattığını insanı mekanist bir tarzda yorumlamanın; "*nihilist felsefe ve 'anlamsız' üzerine kurulan felsefeleri nasıl beslediği*" örneğiyle gösteriyor. Bilimin ve özellikle gen teknolojisinin insanlığın karşısına çıkardığı sorunları örneklerle tartışan **Tanilli**, soruna bilimi ret etmeden cevap vermeyi deniyor. Doğrusu bu aşamada "bilimle gelen sorunların aşılması nasıl olanaklıdır?" sorusu daha fazla ilgi bekliyor. **Tanilli**, bu sorunun yanıtlanmasını sağlayacak bilim-ideoloji bağlamını biraz daha deşseydi, bu başlıkta dile getirdiği görüşler daha da yetkinleşecekti.

3- Tanilli kitabın daha ilk bölümünde, "Aşırı nüfus artışı yavaşlatılmadan çevre sorunu çözülemez (S. 26)" saptamasını yapıyor. Kitabın üçüncü bölümünü de nüfus sorununa ayırıyor. **Tanilli**, rakamlarla, istatistiklerle sorunu ortaya koyuyor. **Tanilli**'nin verdiği bilgilerden; dünya nüfusunun dörtte birini barındıran zengin ülkelerin, gelirlerin yüzde seksen beşe yakın bir kısmını ellerinden tuttuğunu öğreniyoruz. "Nüfus fazlalığı" tartışmasında beni rahatsız eden bir boyut hep olagelmiştir. **Server Tanilli** sormama izin versin: İleri kapitalist ülkeler, kendi sınırlarında nüfusun artmasını sağlamak için her türlü özendirmeyi yaparken ve bir yandan da "nüfuz artışı" üzerine binlerce teorik çalışma ortaya çıkarırken bir ikiyüzlülük örneği vermiyorlar mı? Örneğin, "Her 'Batılı' kendi yaşam biçimini tatmin etmek için, bir Üçüncü Dünyalı'dan on kat daha fazla atmosferi kirletiyor"sa (S. 81) ve dünyanın zenginliklerini depolarına istif ediyorsa, "Üçüncü Dünya" için "oralardaki nüfus artışı, insanlığın geleceğini alabildiğine tehdit ediyor" (S. 77) saptaması çok iddialı ve yanlı bir çıkarım olmaz mı? Üçüncü Dünya'daki nüfus artışını bir "tehdit" değil de bir "sorun" olarak tespit etmek daha yerinde bir yaklaşım olmaz mı?

4- Kitap, liberal kapitalizmin ar-

tık karşısında durulamayacak (globalleşme), bağımsız herkese özgü, tarafsız güçler (medya), etkinlikler (spor) diye sunduğu ve çoğu zaman da "yutulan" propagandasına karşı direniyor. Özellikle sporu, savaş ve politika kavramlarıyla birlikte işleyen sekizinci bölüm, oldukça çarpıcı. **Tanilli**, sporun politika ve sermaye bağlarını, kabalığa düşmeden irdeliyor. Sporda dopingin ne denli kurumlaşmış bir uygulama olduğunu gösterirken üzerinde durulması gereken bir noktaya daha işaret ediyor: **Tanilli**, doping için kullanılan nesnelerin satışından elde edilen gelirin, neredeyse uyuşturucu ticaretinden elde edilene denk geldiğini bildiriyor. Bu çarpıcı örnek bir "sektör" olduğuna itiraz edilmeyen sporun, belki de "kirli bir sektör" olmaya doğru evrildiğini gösteriyor..

5- Tanilli, bölüm olarak ele aldığı her konuda, bir sonraki bölümün de ana kavramlarını okuyucuya örtükçe veriyor. Öyle ki bu kavramları algılayan okur, yazarı bu kavramlarıve sorunları daha fazla deşmediği için eleştirmeye hazırlanırken, bir sonraki bölümde sürprizle karşılaşıyor. Bu da kitabın bir usta (kurnazlığıyla) akıcı kılınmasını sağlıyor.

6- Kitapta birçok kere "çöken komünist sistem" (örneğin sayfa 309-412) ifadesi kullanılıyor. İfadenin bu denli sıklıkla ve rahatlıkla kullanılıyor olması, yazarın Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılmasıyla başlayan süreçle hesaplaştığı ve bir sonuca ulaştığı izlenimini uyandırıyor. On dördüncü bölümde ise Rusya bağımsız bir alt başlık olarak ele alınıyor. Burada Rusya'da "dallı budaklı bir tekel kurmayı başaran bürokrasi"den söz açılıp, "yönetici sınıfın" da "onun bağrından (bürokrasi) doğduğu" belirtiliyor. **Tanilli** şöyle sürdürüyor: "Böylece, zor kullanılarak sürdürülmüş bir sanayileşmeden doğan sistemin kurucu öğeleri, bir modern sanayiyi yerleştirmeye bağlı otoritarizmle, pek eski mutlakıyet geleneğinin karışımından oluşmuştu." (S. 378) Bütün bunları söylemek aynı zamanda Rusya'da komünizmin olmadığını söylemek değil midir? Dolayısıyla "komünist sistem" kavramının yerine başka kavram kullanmak gerekmez mi?

Aynı başlıkta bir başka saptama daha tartışmaya açık görünüyor: "Rusya'nın, daha da açıkçası aydınlarının ve halktan kimi kesimlerin -iyi niyetle- Batılı bir kurtarıcı ideolojiyi kabul etmiş olması, aslında tam anlamıyla Rus olan görevi 'Rus usulü' yerine getirmek içindir diyebiliriz; ve bu olgu, onun tarihinin geri dönen bir olgusudur." (S. 377) Bu saptama bir bütün olarak Sovyet, Bolşevik tarihine taşınırsa haksız bir yargı olmaz mı?

Sonuç olarak **Tanilli'**nin bu kapsamlı çalışması çağımızı kavramak ve geleceğe yönelmek çabası olan her bireyin okuması gereken bir nitelikte. Bu, -ideolojik bombardımanla- kafa karışıklıklarının arttığı, insanların kişiliksizleştirilip aptallaştırıldığı, şaşkına çevrildiği günümüzde çok daha büyük önem kazanıyor.

Sinan Özbek

Irk Kavramını Kim İcat Etti?
Robert Bernasconi.

Yayına hazırlayan: Zeynep Direk

Metis Yayınları, İstanbul, 150 sayfa

Robert Bernosconi, namuslu bir aydının içinde olması gereken tutumla günlük yaşamın karşısına çıkardığı bir sorunun felsefe tarihinde izini sürmeyi iş ediniyor. Bu tutumuyla günümüzde felsefenin nasıl yapılması gerektiğinin de bir örneğini veriyor. Eski felsefeci kuşakların ve eski kuşakları sorgulamayı becerememiş kimi yeni kuşak felsefecilerin **Bernosconi**'nin bu çalışmasından öğreneceği çok şey var. Filozofların görüşlerini eleştirisiz aktarmanın (ki **Bernasconi** bunun da bir sansürden geçirilerek yapıldığını görmeyi sağlıyor) felsefe yapma sanıldığı bir ortamda **Kant**'ı, **Hegel**'i ve diğerlerini bir başka soruyla okuyunca karşılaşılan manzara şaşırtıcı oluyor. **Bernasconi**, son derece başarılı bir araştırma örneği vererek **Locke**'u, **Kant**'ı, **Hegel**'i, **Herder**'i, ve **Satre**'ı ırk ve ırkçılık sorusuyla ele alıyor. Özellikle **Hegel** üzerindeki derinleşmesinde, **Hegel**'in okuduğu muhtemel olan kaynaklara kadar uzanarak araştırmasını daha da kusursuz kılıyor. Bu araştırmanın titiz bir şekilde yapılmış olması, **Bernasconi**'ye **Hegel**'ı "abartı" yapmakla suçlama cesaretini de haklı olarak veriyor. Ancak **Bernasconi**'nin makaleleri, ırk kavramının kimi filozoflarda izini süren bir "dedektif çalışması" olmakla tanımlanmayı hak ediyor. **Bernasconi**, kendini bu iddia ile sınırlasaydı gerçekten övgüden öte söylenecek bir şey kalmayacaktı. Ancak **Bernasconi**, dedektifliği bıraktığı noktada, ırkçılık hakkında çıkarımlar yapmaya kalkıştığında kelimenin en yalın anlamıyla (ifademi bağışlayın) çuvallıyor. **Bernasconi**'yi birkaç noktada eleştirmek gerekiyor:

1) Öncelikle Metis Yayınları, "makaleler toplamının" ismini seçerken "Irk Kavramını Kim İcat Etti" yerine alt başlık olarak kullandığı "Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılığı" tercih etseydi kitabı çok daha iyi ifade eden bir başlık kullanmış olurdu kanısındayım. Daha sonra değinileceği üzere **Bernasconi**'nin büyük hatasını başlığa çıkarmak, kitabın alacağı eleştiri oranını arttırıyor. Hemen eklemek gereken bir başka boyut, ortada bir kitap çalışmasının olmadığı. Benim bir tembellik olarak algıladığım, değişik zamanlarda yazılmış makaleleri bir araya getirerek oluşturulmuş bir çalışma. Bu şekilde oluşturulmuş kitapların çok özel olması gerektiğini düşünüyorum. Doğrusu bu "çok özel oluşu" **Bernasconi**'de görmek mümkün değil

2)Bernasconi, **Kant** makalesine, "Irk terimi yalnızca gevşek bir biçimde kullanıldığı sürece, ne kavrama itiraz vardır ne de ırkın gerçekliğini reddetmenin" derin saptamasıyla başlıyor! **Bernasconi** böyle konuşurken, ırkçılığa karşı ırkın gerçekliğini reddederek darbe vurulabileceği yanılsamasına düşülebileceğini ileri sürüyor. Biyolojik olarak ırkların olmadığını söylemek neden ırkçılığa karşı verilecek mücadelenin "ırk yoktur" söylemi üzerine oturmasını kaçınılmazlıkla yaratsın? Neden bu mücadelede biyolojik olarak ırkların olmadığı gerçeği, gerçek bir silahken terk edilsin? Bir yanılsamaya düşme kuşkusu, daha doğru bir ifadeyle vehmi bir yanlışı savunmaya yol açıyor ve **Bernasconi** bunu görmüyor. Biyolojik bağlamda ırkların olmadığı "gerçeğini" dile getirmeyen **Bernasconi**, ırkların "gerçekliği"nden söz açma cesaretini göstererek, bilgisinin sınırlarını ortaya koyuyor.

3) **Bernasconi**'nin ırk kavramını **Kant**'ın yarattığı şeklindeki yaklaşımı bir talihsizlik örneği. Eğer **Bernasconi**, "kavram" derken bir kuramı kast ediyorsa onu kavramları yerli yerinde kullanmamakla eleştirmek gerekiyor. Eğer gerçekten ırk kavramını kant tarafından yaratıldığını düşünüyorsa araştırmaya kalkıştığı alanı bilmediğini saptamak gerekiyor. **Bernasconi**, **Kant** hakkında yazarken bir saptama da bulunuyor: "Bilimsel anlamda ırk kavramını, ilk kez Amerika ya da İngiltere'de değil de Almanya'da geliştirilmiş olması, buna yol açan şeyin köle sahiplerinin çıkarları olmadığını vurguluyor." Şaşkınlığa düşmemek ne mümkün! Burada iki şeyi yakalamak gerekiyor: a) Tarihe kuşatıcı olamayan bakışın yarattığı yanılsama, b) Bir olguyu, "en incelmiş kuram" halinde işlemenin, (Eğer **Kant**'ın ırk kuramında bunu başardığı onaylanırsa) o olgunun en yoğun yaşadığı yerde olabileceği ön kabulünden kaynaklanan saçmalık.

4) **Bernasconi**, ırk sorunsalını Amerika'da dert edindiğini döne döne anlatıyor. Bunu "mutlu bir tesadüf" olarak kabul edelim. Ancak döne döne yapılan vurgu İngiltere'nin (yazar İngiltere'den Amerika'ya taşınıyor) ırkçılık konusunda hiç de temiz olmayan siciline "gölge düşürüyor". **Bernasconi**, iyi niyetime güvenerek bunu bir uyarı olarak kabul etsin lütfen. Yukarıda **Bernasconi**'yi ırkçılık konusunda düşünmeye sevk eden şeyin bir pratik soru olduğunu söylemiştim. **Bernasconi**'ye siyahların müziğini dinlediği bir barda yine bir siyah soruyor, "Beyazlar siyahları hiç sevmez?" İşte yazarın ırkçılık araştırması serüvenine iten soru. **Bernasconi** bu soruyla birlikte bir felsefe tarihi araştırmasına başlıyor. Bence yanlış yerden başlıyor, bu yaklaşımla ırkçılık olgusunu kavraması imkânsızlaşıyor. Kaynağa inemiyor, temelleri kurmadan sonuçlar çıkarmayı deniyor. Bu, **Bernasconi**'nin hatalarının kaynağı da oluyor. Bir anlamda ırkçılığı görmek ya da dert edinmek için İngiltere'den, Amerika'ya geçmek zorunda kalmış aydın naifliğini sürdürüyor. Bu şekilde konuşma cesaretini nereden bulduğumu doğal ki **Bernasconi**'nin bana sorma hakkı var. Şuradan alıyorum bu hakkı sevgili **Bernasconi** ve bir kez de ben soruyorum: "Beyazlar siyahları niçin sevmez?" Yazdıklarınızı okuyanların vereceği cevap en iyi ihtimalle, **Kant**, **Hegel** okudukları için olabiliyor ve bu da açık ki soruyu tüketmiyor, cevap olmuyor. **Bernasconi**'ye son derece samimi olarak soruya geri dön diyorum!

Son olarak değerli çevirmenler, madem ki henüz yazıldığı dilde yayımlanmamış ve dolayısıyla eleştirilmemiş bir eseri okuma şansını bize verdiler, aynı şansı yazara da vererek kendi dilinde olmayan eleştiriyi okuma şansını sağlamak görevini etik olarak üstlenmiş durumdalar...

Sinan Özbek

İsyankâr Ruh, Sinan Özbek Bulut Yayınları, 95 sayfa

Büyük düşünce örneklerini yaratan felsefe problemleri, temelde, birkaç fragmanda yaşamını sürdürür. **Herakleitos**'un içinde her şeyin aktığı fragmanlarında koca bir felsefe tarihi beslenmektedir. Felsefece yazılmış fragmanlar, "aklıma gelmişken söyleyeyim" tarzında bir yazım değildir. Aynı şekilde, fragman okumalarını da, etkili özlü sözlerle buluşma olarak görmemelidir. Bu tarz okuma, fragmanların gerisindeki eleştiriyi, öfkeyi ya da hareket noktası olan düşünceleri görmemizi engelleyebilir. Fragman okumalarında iş, okura düşmektedir. Okur, ancak fragmanlar arasında kurulabilecek olası bir bağlantıyla gerideki düşünceyi anlamama olanağını elinde tutabilir.

Sinan Özbek "*İsyankâr Ruh*" adlı çalışmasındaki fragmanlarında bir felsefe sitemi sunmuyorsa da, felsefe ile uğraşanlardan tanık olmadığımız bir açık yüreklilik ve rahatlık örneği ile "genel" ve "özel" öznelere yönelik sert ve öfkeli eleştirileri buluyoruz. Çağına bir serzenişte bulunuyor. "*Bütün sığınaklara çekilmeler insanın kendine ihanetidir.*" "*Kendimizi teslim ettiğimiz insanın isteksizliği, teslim oluşumuzu sorgulatıyorsa, zamanıdır teslimiyetten vazgeçmenin.*" **Özbek**'in fragmanlarında birçok kavram ve kavramların pratikteki uzantıları konu ediniliyor. Ama eleştirel öfke sistemli bir çözümleme yerine -ki, fragman yazımı analitik bir yazımı gözetmez-, hiç çekinmeden "sokak" dili ile açımlanıyor. **Özbek**, konu edindiği bu kavramları kimi zaman "sevgi"nin nesnesine, kimi zaman da "nefret"in nesnesine dönüştürüyor. Ama "özlem" ve "öfke" birarada. Tıpkı "eleştiri" ve "küfrün" birarada olması gibi. Kimi fragmanlarda öfkenin nesnesi gecikmiş özlemlerdir, kimi zaman da kuramsal aklın otoritesidir. "*Ey kurumundan geçilmeyen başarılar sürüsü, 'bu benim' diyebileceğiniz hangi düşünceye sahipsiniz?*", derken **Özbek**'in Türkiye'deki akademik otoriteyle ya da felsefeyle alayı açığa çıkıyor. "*Türkçenin felsefecisi henüz teorik tartışmıyor, kavga anaç tavuk yumurtalarıyla gugukkuşu yumurtaları arasında sürüyor sessizce, derinden, kanlı bıçaklı. Gugukkuşu yumurtaları kazanırsa bu kavgayı doğacak Türkçenin felsefesi.*" Bu kızgınlık ancak eleştirinin ya da saldırının dili alıştığımız yazı dili değil. **Özbek**, devrik cümleli bir sokak şiiri gibi bir dil kullanıyor. Sokak dili ile bir eleştiri cümlesi kurulursa, ağız dolusu bir küfürdür yazılan. "*Sokaklar için yazarken sokaklardan çekerseniz kendinizi, ne sokaklar ne de sokaklardaki kadınlar siz kokar.*" **Özbek** bunu yapıyor; küfretme gücünü gösteriyor, ama nesnesini gizleyerek.

Eleştirilerindeki açık nesne Alman ırkçılığı, **Kant** ve **Althuser**'dir. Yine de bütün eleştiriler aynı açıklıkta değil. Eleştirilerin nesnesi belirli çevreler; bu oldukça açık. "*Eleştirinin özünü tıkayan*", kendisini "*acındıran*", "*ödül peşinde koşan*", "*bilmişlik*" kompleksli insanlar, eleştirinin hedefidir. Alan daraltması yapmadığı için hepimiz zan altındayız, tedirginiz ve bu küfürler her an bizi yakalayabilir. Çünkü "*korktuğum tek şey korkusuzluğumdur*" dediği için herkese saldırıyor. **Özbek** "*Cahillerin genellikle cesur olduğu görüşüne katılıyorum ama bilgililerin genellikle korkak oluşunu katlanılmaz buluyorum.*" Akademik çevrelere öfkesi genel düzeyde kalıyor. Bunun yanı sıra, biraz sanatçı çevresi, biraz yazar-çizer çevresi de aynı öfkeden payını alıyor. Kısacası, her bir alandaki iktidar olana yönelen bir itiraz içinde **Özbek**. "*Savaşıyorum iktidarınıza karşı iktidar olmak için değil, boğulduğum için iktidarınızdan.*" Ama asıl sokaktaki insan, "*sürü*" bu eleştirilerden büyük pay alıyor. Bu nedenledir ki, '*insanların çoğu karika-*

türdür', diyor. "*Eskiden 'ütopyalarınıza sahip çıkın!' diye bağırırdım, ütopyasızlar sürüsü karşısında ne diye bağıracağımı şaşırmış bir durumdayım.*" "*Eşit ilişkiler kurmuyor benim çağımın insanı; ya hükmetmek zorunda başkasına ya da hükmedilmenin dilinden anlıyor.*"

Eleştiriler yaşam ve düşünme tarzına yönelik. **Özbek**'in fragmanlarında, "*kadın*" ve "*erkek*" anlayışını, şarabın yanında "*aşkın*" ve "*arzu*"nun algılanış tarzını da her defasında tanımlama ya da çürütme çabası, eleştirisinin bir başka motifi olmakta. "*Dünyayı bir sevgi ilişkisinden kalkarak açıklamaya çalışmak, en azından sevgiden hiçbir şey anlamaktır.*" "*Bir kadının aşağılanmasına karşın, yine o kadınla birlikte olan erkeğin kendisi aşağılıktır.*" Onlar, "*insanilikle*" kusursuz birleşmiş kadından kaçar. "*Bir Almanın ırkçılıktan kendisini özgürleştirmesi, bir erkeğin erkek egemen düşüncesinden özgürleşmesi kadar zordur.*"

Özbek, çoğunlukla da kendi dünyasının deneyimlerinden hareket ettiğini görebiliyoruz, ama onun deneyimi bizim deneyimimiz olmadığı durumlarda tanımlamalarına ya da çürütmelerine hemen katılmayabiliriz. O da bunu bizden beklemiyor zaten. Söyleyeceklerim var, diyor, istersek onu dinlemeyebiliriz. O, benim için "*yazmak, sessizliğe çığlık atmaktır ...*" diyor. Kendisini "*cimri*" görmediği için, "*bir cimrinin konuşma cömertliği*"ni "*katlanılmaz bir* şey" olarak görüyor. Ayrıca dünyanın neresinde durduğumuzla ilgileniyor. "***Mao** haklıdır: Kuyunun dibindeki kurbağa gökyüzünü, kuyunun ağzı kadar görür. Ama eklemek gerekir: Kuyunun başındaki insanda kuyunun dibini kurbağanın götü kadar görür.*"

Engin Delice

Dizin

Felsefelogos

Dizin

3. yıl numara 9-12

Editör Yazıları

Özbek, Sinan: Sunu 9
Özbek, Sinan: Sunu 10
Özbek, Sinan: Sunu 11
Özbek, Sinan: Sunu 12

Aforizmalar

Güzey, Cemil: Tarih bilinci 9/7
Güzey, Cemil: Felsefe ve eğitim 10/7
Güzey, Cemil: Demokrasi Bilinci 11/7
Güzey, Cemil: Ölümün Felsefesi 12/7

Kitap Eleştiri

Erdağı Bora: Felsefe Öyküleri (Feliks Marti-İbanez) 9/187
Erdağı Bora: Özgür Premetheus (Afşar Timuçin) 9/190
Erdağı Bora: İnsan Felsefesi Çalışmaları (Uluğ Nutku) 10/209
Erdağı Bora: Varoluş ve Romantizm (Catherine Clément) 11/192
Erdağı Bora: Kapitalizmde Korku (Dieter Duhm) 12/191
Veysal Çetin: Akıl Tutulması (Max Horkheimer) 11/191
Yıldırım Vural: Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk (Ömer Naci Soykan) 12/193

Makaleler

Anton Stengl: Adorno'nun yarı oluşma teorisi üzerine 10/55
Aristoteles: Parva naturalia. vı. yaşamın uzunluğu ve kısalığı üzerine 12/119
Aydoğan Filiz: Antik çağ'da ve modern dönemde serbest zaman 10/199
Başaran Melih: Üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları" 10/43
Başaran Melih: Yunus'un buyrukları 12/83
Bernasconi Robert: Şüphe etiği 10/61
Bilgiç Meriç: Demokratik etik 'ben' modernizmde özerklik ve Türkiye 11/107
Bilgiç Meriç: Öteler'den aralar'a metafizik 12/129

Bilgiç Meriç: Şeriatçı ve aydınlatmacı (!) dayatmacılıklara karşıt olarak çokkültürcülükte: Geleneğin miras sorunu 10/107
Çakmak Cengiz: İsagoge'nin felsefe tarihindeki önemi 11/145
Çelik Sezgin: Ölümü sosyolojik düşünmek 12/163
Çetin Zeynep: Batı ve doğu toplumlarında gerçekliğin algılanması, birey olma çabası ve roman 10/185
Çotuksöken Betül: Anlam ve nedensellik üzerine 12/183
Çotuksöken, Yusuf : Hüznün ve sevincin fotoğrafları 9/13
Delice Engin: Diyalektikçi kimdir? /platon öğretisinde diyalektikçi ve felsefe öğrenimi 10/99
Demircan Ömer: Eskimiş yinelemeler 11/161
Dennett Daniel C. : İzlenimler 9/183
Derrida Jacques: Tezin zamanı: noktalama işaretleri 10/31
Direk Zeynep: Tevrat'ı tanrı'dan bile çok sevmek 10/75
Erdağı Bora: Gizilgücün nesnelliğinde kök salan ekolojik diyalektik etiği söyleşisi 11/165
Erdemli Attilla: Aydınlanma olarak tarihli yaşama 9/65
Erdemli Attilla: Profanlaşan dünyamızda demokrasi 11/57
Erdemli Attilla: Yaşama sorunu olarak ölüm 12/67
Erkızan H. Nur: Varlık, akıl ve kaygı 9/133
Erkızan H.Nur: Bilim, felsefe ve demokrasi: Aristotelesçi bir yaklaşım 11/95
F. Dellaloğlu Besim: Vico ve yeni bilim 9/143
Gödelek Kamuran: Hoşgörü kavramına felsefi bir bakış 11/87
Günöz Onan: İnsanın doğası ve değerleri üzerine 11/186
Güzey Cemil: Neden felsefe öğretiyorum? 11/127
Güzey Cemil: Son 12/99
Güzey, Cemil: Tarihsizlik bilinci 9/93
Karadayı Aşkın: Fark edilemeyen 12/49
Kaya İ. Güven: Divan şirinde metafizik olgular 12/153
Kaya İ. Güven: Gelibolulu Mustafa Âlî ve tarihe eleştirel bakış 9/119
Kaya İ. Güven: Osmanlı devleti'nde etim sorunsalı. 11/149
Kaynardağ Arslan: Cumhuriyetimizin 75 yılda felsefeye getirdikleri 11/17
Kaynardağ Arslan: Ölüm felsefesinin türk düşünce tarihindeki yeri 12/35
Kızılçelik Sezgin: Korkuyu korkusuzca düşünmek 11/173
Korkmaz Barış: Dil yeteneği genlerle mi ilişkili yoksa sosyal bir olay mı? / yeni sorular 10/89
Marcel Gabriel: André gide'de kaygı 10/171
Marcel Gabriel: Bugünün dünyasında kaygı 11/169
Marcel Gabriel: Goethe ve aşılmış kaygı 9/169
Nussbaum M. Craven: Aristoteles, feminizm ve işlev için gerekenler 10/175
Nussbaum M. Craven: Aristoteles'te insanın işlevi 9/163
Nutku Uluğ: Demokrasi metaforunun içeriksizleşmesi 11/37
Nutku Uluğ: Ölüm bilincinin gölge oyunu: ruh ve beden ikileştirmesi 12/21
Nutku, Uluğ: Tarihsellik bilincinin felsefi önbilgisi 9/19
Oktik Nurgün: Yaşlılık ve ölüm üzerine sosyolojik bir bakış 12/169
Öymen Örsan K.: Sekstus emprikus'un ölçüt sorunu 11/133
Özbek Sinan: "Allah iki iyilikten birini versin" 12/55
Polt Richard: Martin Heidegger: Tarih, kalıtım ve yazgı 9/127
Smullyan M.Raymond: Epistemolojik kâbus 9/173
Soykan Ömer Naci: Ölüm ve ölümsüzlük üzerine özdeyişler 12/175

Soykan, Ömer Naci: Hegel sisteminde tarih felsefesi / betimleyici-elçştirel bir giriş 9/47
Stengl Anton: Anti-ütopya olarak ölüm- marxist filozof Ernst Bloch'un anısına 12/109
Stengl Anton: Çok kültürlü toplum demokratik mi? 11/81
Stengl Anton: Tarih, bilinç ve dil arasındaki ilişki 9/101
Taburoğlu Özgür: Avant-garde'ın negatif estetiği ya da tepkimenin tasarımı 9/153
Taburoğlu Özgür: Modern kentte uğultulu söyleşiler ve yazı. 11/179
Tanilli Server: Arda Denkel için 11/15
Tanilli Server: Demokrasi: Özgürlükle eşitliğin sentezi 11/51
Tanilli Server: Eğitim, toplum ve gelecek 10/21
Tanilli Server: Ölüm karşısında felsefe ve teknik 12/43
Tanilli. Server: Yirminci yüzyıl nasıl değerlendirilmeli 9/39
Taylan Ferhan: Bilgi iktidar mıdır? 11/185
Timuçin Afşar: Bilinç ve ölüm 12/27
Timuçin Afşar: Demokrasi 11/41
Timuçin Afşar: Felsefe eğitimi ya da bilincin düzenlenmesi 10/11
Timuçin Afşar: Tarihin içinde insan 10/147
Timuçin. Afşar: Tarih bilinci ve tarih felsefesi 9/23
Tuna Muammer: Demokrasi kültürü 11/119
Veysal Çetin: Nietzsche'nin nihilizmi ve postmodernizm 10/117
Veysal Çetin: Ölüm üzerine 12/115

MUSA AKAR
1950 yılında Antalya'da doğdu. DTCF Sosyal Antropoloji Bölümü'nden 1979 yılında mezun oldu. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı bölümde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

MFRİÇ BİLGİÇ
1963'te İstanbul'da doğdu. 1986'da Yıldız Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'nden, 1991'de de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999 yılında Belçika, Leuven Katolik Üniversitesi'nde felsefe masterini yaptı.

METİN COŞAR
1961'de Ankara'da doğdu. Psikoloji bölümünü bitirdi. 1990 yılında felsefe yüksek lisansını, 1999 yılında felsefe doktorasını ODTÜ'de verdi. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

ENGİN DELİCE
1972 doğumludur. Lisans programını Hacettepe Üniversitesinde tamamladı. Mersin Üniversitesi'nde, 1999'da, Prof. Dr. Uluğ Nutku'nun danışmanlığında yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümünde doktora programını sürdürmektedir

H. NUR ERKIZAN
1964 yılında Nizip'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Felsefe bölümü'nü bitirdi. Halen Muğla Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

SEZGİN KIZILÇELİK
1969 yılında Ardahan'da doğdu. 1989'da Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1997'de Genel Sosyoloji ve Metodoloji doçenti unvanı alan Kızılçelik, halen Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

BENO KURYEL
1972'de İTÜ Kimya Fakültesi mezunudur. Şu anda Ege Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi, Kimya Mühendisliği Bölümünde, Proses ve Reaktör Tasarımı Anabilim Dalı başkanıdır. Araştırma alanları, matematik modelleme-proses tasarımı, uygulamalı matematik ve bilim felsefesidir.

TAHSİN T. KILIÇARSLAN
1962'de Görele'de doğdu. İ.Ü. Felsefe Bölümünü bitirdi.
Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisidir.

SERVER TANİLLİ
1931 yılında İstanbul'da doğdu. 1953'te İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1981 yılında, Strassbourg İnsan Bilimleri Üniversitesi'nin çağrılısı olarak Fransa'ya giden Prof. Dr. Tanilli aynı Enstitüde derslerini sürdürmektedir.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

STEPHAN VOSS
Weaton Koleji'nden matematik lisansını, Stanford Üniversitesi'nden felsefe doktorasını aldı. Nebraska ve San Jose Devlet Üniversiteleri'nde felsefe dersleri verdi. Avustralya Ulusal Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu. Halen Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Önceki sayıların içeriği

12: ölümün felsefesi

uluğ nutku: ölüm bilincinin gölge oyunu: ruh ve beden ikileştirmesi • *afşar timuçin*: bilinç ve ölüm . •*arslan kaynardağ*: ölüm felsefesinin türk düşünce tarihindeki yeri. •*server tanilli*: ölüm karşısında felsefe ve teknik • *aşkın karadayı:* farkedilemeyen • *sinan özbek:* "allah iki iyilikten birini versin" • *epikuros*: menoikeos'a mektup • *attilla erdemli*: yaşama sorunu olarak ölüm • *melih başaran*: yunus'un buyrukları • *cemil güzey*: son • *anton stengl*: anti-ütopya olarak ölüm-marxist filozof ernst bloch'un anısına • *çetin veysal*:ölüm üzerine• *aristoteles:* parva naturalia. vı. yaşamın uzunluğu ve kısalığı üzerine• *meriç bilgiç*: öteler'den aralar'a metafizik • *i. güven kaya*: divan şirinde metafizik olgular • *sezgin çelik* : ölümü sosyolojik düşünmek • *nurgün oktik*: yaşlılık ve ölüm üzerine sosyolojik bir bakış • *ömer naci soykan*: ölüm ve ölümsüzlük üzerine özdeyişler •*betül çotuksöken*: anlam ve nedensellik üzerine

11: Demokrasi Bilinci

server tanilli: arda denkel için • *arslan kaynardağ*: cumhuriyetimizin 75 yılda felsefeye getirdikleri • *uluğ nutku*: demokrasi metaforunun içeriksizleşmesi • *afşar timuçin*: demokrasi • *server tanilli*: demokrasi, özgürlükle eşitliğin sentezi • *attilla erdemli*: profanlaşan dünyamızda demokrasi • *anton stengl*: çokkültürlü toplum demokratik mi? • *kamuran gödelek*: hoşgörü kavramına felsefi bir bakış • *h. nur erkızan*: bilim, felsefe ve demokrasi: aristotelesçi bir yaklaşım • *meriç bilgiç*: demokratik etik 'ben' modernizmde özerklik ve türkiye • *muammer tuna*: demokrasi kültürü • *cemil güzey*: neden felsefe öğretiyorum? • *örsan k. öymen*: sekstus empripusun ölçüt sorunu • *cengiz çakmak*: isgogen'in felsefe tarihindeki önemi • *i. güven kaya*: osmanlı devletinde eğitim sorunsalı • *ömer demircan*: eskimişi yinelemeler • *bora erdağı*: gizil gücün nesnelliğinde kök salan ekolojik diyalektik etiği söyleşisi • *gabriel marcel*: bugünün dünyasında kaygı • *sezgin kızılçelik*: korkuyu korkusuzca düşünmek • *özgür taburoğlu*: modern kentte uğultulu söyleşiler ve yazı • *ferhat taylan*: bilgi iktidar mıdır? • *onan günöz*: insanın doğası ve değerleri üzerine

10: Felsefe ve Eğitim

afşar timuçin: felsefe eğitimi ya da bilincin düzenlenmesi. • *server tanilli:* eğitim, toplum ve gelecek. • *jacques derrida:* tezin zamanı: noktalama işaretleri. • *melih başaran:* üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları". • *anton stengl:* "bildung" ve "halb-bildung" - "oluşma" ve "yarı-oluşma" / adorno'nun yarı-oluşma teorisi üzerine. • *robert bernasconi:* şüphe etiği. • *zeynep direk:* tevrat'ı tanrı'dan bile çok sevmek. • *barış korkmaz:* dil yeteneği genlerle mi ilişkili yoksa sosyal bir olay mı? / yeni sorular. • *engin delice:* diyalektikçi kimdir? / platon öğretisinde diyalektikçi ve felsefe öğrenimi. • *meriç bilgiç:* şeriatçı ve aydınlatmacı (!) dayatmacılıklara karşıtolarak çokkültürcülükte: geleneğin miras sorunu. • *çetin veysal:* nietzsche'nin nihilizmi ve postmodernizm. • *afşar timuçin:* tarihin içinde insan. • *gabriel marcel:* andré gide'de kaygı. • *m. craven nussbaum:* aristoteles, feminizm ve işlev için gerekenler. • *zeynep çetin:* batı ve doğu toplumlarında gerçekliğin algılanması, birey olma çabası ve roman. • *filiz aydoğan:* antik çağ'da ve modern dönemde serbest zaman.

Çıkacak sayının dosya konusu:
Sefaletin ve dayanışmanın felsefesi
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
01 Mart 2001

ISBN 975-8295-06-3

