Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2017 Sayı: 9 ISSN: 2148-0958



HÜMANİZM

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı: 9, Ekim 2017
ISSN: 2148-0958

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.
Felsefi Düşün, The Philosopher's Index, TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin) ve EBSCO Humanities International Index tarafından indekslenmektedir.
Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.
Felsefi Düşün is indexed by The Philosopher's Index, TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin) and EBSCO Humanities International Index.

Sayı Editörü / Issue Editor
Sadık TÜRKER

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Piemonte Orientale Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Mehmet GÜNENÇ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Özgüç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
M. Ertan KARDEŞ (istanbul Üniversitesi, Türkiye)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Seçkin SERTDEMİR ÖZDEMİR (Galatasaray Üniversitesi)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Jure ZOVKO (Zagreb Üniversitesi, Hırvatistan)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı – İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com
Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 40 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı:10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi

10. sayımızın dosya konusu Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi olacak. Bu sayımız, kilise babalarından skolastik filozoflara ve oradan da Rönesans düşünürlerine kadar felsefe tarihinin uzun bir dönemi ile Ortaçağ Batı felsefesine Müslüman filozofların etkilerine ilişkin çalışmalara açık olacak.

Sayı Editörü: Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi)
Makale Göndermek için Son Tarih: 1 Ocak 2018

Felsefi Düşün Sayı:11 / Fichte ve Alman İdealizmi

Felsefe tarihine 'Alman İdealizmi' olarak geçen, Fichte'nin, Schelling'in ve Schleiermacher'in metinleriyle on sekizinci yüzyılın sonlarından on dokuzuncu yüzyılın başına kadar geçen sürede oluşan düşünsel akım, başta Kant olmak üzere kendisinden önceki felsefe tarihinin yeniden, farklı bir perspektiften ele alınmasını sağlamış, Hegel'in ve başka pek çok filozofun sistemi üzerinde de önemli etkisi olmuştur. Merkezinde Fichte'nin yer aldığı Alman İdealizmi'nin dosya konusu olarak seçildiği bu sayı, söz konusu akımı ontoloji, siyaset felsefesi, estetik gibi disiplinler açısından incelerken başka filozoflarla yapılacak karşılaştırmalı çalışmalara da yer verecektir.

Sayı Editörü: Türker ARMANER (Galatasaray Üniversitesi)
Makale Göndermek için Son Tarih: 1 Haziran 2018

Bu sayının Hakem Kurulu

Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi)
Uğur Ekren (İstanbul Üniversitesi)
Hüseyin Subhi Erdem (İnönü Üniversitesi)
İlhami Güler (Ankara Üniversitesi)
Rahmi Karakuş (Sakarya Üniversitesi)
Enver Orman (İstanbul Üniversitesi)
Tunç Özben (Kırklareli Üniversitesi)
Hakan Poyraz (MSGSÜ Üniversitesi)
Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Aydın Topaloğlu (İstanbul Üniversitesi)
Hüseyin Gazi Topdemir (Sırtkı Koçman Üniversitesi)
Kasım Turhan (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Şafak Ural (İstanbul Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER


Sadık TÜRKER- SUNUŞ: Hümanizm Hakkında Şüpheci Soruşturmalar / 5

MAKALELER


Ahmet ÇAPKU- Abdullah Cevdet Düşüncesinde Hümanist Tavır/15


Ezgi Ece ÇELİK- İnsan ve Sonrası/31


Ahmet DAĞ- Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm /46


Sevgi DOĞAN- İtalyan Siyasal Düşüncesinde Hümanizm: Machiavelli, Gramsci ve Ciliberto/ 69


Hakan GÜNDOĞDU- Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain / 104


Can KARABÖCEK- Türk Düşüncesinde Hümanizm Arayışı: Milli Kimlik İnşasında Bir Uğrak/ 130


Gökhan MURTEZA- Rönesans İtalyası'nda Hümanist Devrimin Anlamı ve Boyutları/ 144


Cenk ÖZDAĞ- Transhümanizm ve İnsan Olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtulmuş Bir Transhümanist Etik Arayışı / 164


Murat Eren ÖZEL- Machiavelli'nin Politik Teorisindeki Hümanist Ahlak Anlayışı/192


Oktay TAFTALI- Tarihi Eylem ve Anlam Bakımından Hümanizm / 207


Sadık TÜRKER- Analitik Fisyon: Çağertesi-Beşertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu / 224


Eylem YOLSAL MURTEZA- İnsan Hakları Çerçevesinden Hümanizm ve Hümaniteryanizm / 270


Engin YURT- Heidegger-Sartre Anlaşmazlığının Hümanizmin Güncel Terminoloji Sorununa Bir Çözüm Getirme Olasılığına Dair Bir Araştırma/ 289

ÇEVİRİ


Hümanist Manifesto (1933)- Çeviren Hakan GÜNDOĞDU / 319

CONTENTS


Sadık TÜRKER - INTRODUCTION: Skeptical Investigations on Humanism / 5

ARTICLES


Ahmet ÇAPKU- The Humanist Attitude in Abdullah Djevdet Thought/15


Ezgi Ece ÇELİK- Human and (its) Posterior/31


Ahmet DAĞ- Transhumanism as a Radicalization of Humanism /46


Sevgi DOĞAN- Humanism in Italian Political Thought: Machiavelli, Gramsci And Ciliberto/ 69


Hakan GÜNDOĞDU- Humanism, Theocentrism and Jacques Maritain /104


Can KARABÖCEK- Seeking Humanism in Turkish Thought: A Moment in Construction of a National Identity/ 130


Gökhan MURTEZA- The Meaning and Extent of The Humanist Revolution in Renaissance Italy/ 144


Cenk ÖZDAĞ- Transhumanism and Unhuman Human: A Search for a Transhumanist Ethics Free of Humanist Commitments / 164


Murat Eren ÖZEL- The Humanist Ethics Conception in Machiavelli's Political Theory/192


Oktay TAFTALI- Humanism in Terms of Historical Act and Meaning / 207


Sadık TÜRKER- The Analytic Fission: The Question of Analytic Thinking in The Postmodernist-Posthumanist Era/ 224


Eylem YOLSAL MURTEZA- Humanism and Humanitarianism in The Framework of Human Rights/ 270


Engin YURT- A Search on the Possibility of Heidegger-Sartre Controversy Bringing a Solution to Humanism's Current Terminology Problem / 289

TRANSLATION


Humanist Manifesto (1933)- Translated by Hakan GÜNDOĞDU / 319

SUNUŞ

Hümanizm Hakkında Şüpheci Soruşturmalar

Bana Dokunma! (Noli me tangere)
(Aziz John İncili 20:17)

Ölümden sonraki bir şeyin korkusu olmasaydı?
Sınırlarını bir geçenin bir daha dönmediği
O bilinmeyen ülkenin korkusu kafamızı karıştırıp
Bizleri, tanımadığımız dertlere koşup gitmektense,
Başımızdakilere katlanmak zorunda bırakmasaydı?
(William Shakespeare, *Hamlet*)

Humanism terimi Türkçede, sadece ses uyarlaması yapılmak suretiyle 'hümanizm' şeklinde yaygın olarak kullanıldığı gibi, 'beşercilik' ve 'insancılık' gibi farklı Türkçe karşılıklarıyla da kullanılmaktadır. Yalnızca kavramsal yakınlıklarından dolayı değil, kronolojik bakımdan da akraba sayılan Rönesans, modernlik ve hümanizm (hatta dindışılık, aydınlanma, laiklik gibi bir düzine dahası) bazı bakımlardan birbirine özdeş, bazı bakımlardan biri ötekilere temel teşkil eden kavramlardır. Dolayısıyla hümanizm üzerine düşünmeye başlandığında, diğer kavramlar da düşüncenin menziline girmiş demektir. Bu kavramların diğer bir özelliği, dünya görüşü ve inançlarla yakından ilişkili olmalarından ve onlarla ilgilenen herkesin doğal olarak belirli inançlarının bulunmasından dolayı, konuya ideolojik değil soğukkanlılığını koruyarak nesnel şekilde bakabilen, dolayısıyla 'olması gereken'le ilgili propaganda yapmayıp 'olan'ı betimleyebilen düşünür sayısının son derece az olmasıdır. Bütün bunlara, söz konusu kavramların bağlı olduğu değerler/inançlar yahut bunların karşıtları üzerine dayanan akademik kurumlara mensup çoğu düşünürün, Alman atasözünün (İnsan yediğidir) ifade ettiği hakikat doğrultusunda, araştırmasının sonunda söyleyeceklerinin önceden belirli olduğu gerçeğini ilave edelim.

Genel olarak hümanizm Eskiçağ Helen ve Roma dönemine ait gramer, hitabet, tarih, sanat, ahlak ve şiir eserlerine gösterilen ilgi ve bunları anlama çabası olarak; daha basit ve yaygın şekilde, 'Eskiçağ Helen ve Roma felsefesine dönüş' diye anlaşılır. Genel inanışa göre ilk hümanistler, Helen ve Roma düşüncelerine ait eserleri yeniden keşfederek bu anlayışa yol açmışlardı. 1940-1946 yılları arasındaki tercüme hareketinin (420 eser) öncüsü Hasan Âlî Yücel, kurduğu *Tercüme* adlı derginin 29-32. sayılarını kapsayan *Yunan Özel Sayısı*nda şunları söylemiştir:

> İçinde bulunmak zorunda olduğumuz uygarlık dünyasının kökü eski Yunan'dır. Hümanizma iyi anlaşılmazsa, bu gerçeği şu ya da bu yobaz düşüncelere saparak yadsıyanlar çıkacaktır. Yüz yıldır özlemle beklediğimiz düşünce kalkınmasını, böyle bir gerçeği kabûl etmedikce yapamayız. Uçak çağında kağnınınkine benzer bir yavaşlıkla ilerleriz.
> İsâ'dan 500 yıl önce ortaya çıkan Yunan uygarlığı bilinmezse bugünün ileri yaşayışı kavranamaz ve çağdaş düzeye erişilemez.[1]

Ancak hümanist anlayışı asıl belirleyen, bu söylenenler değil, daha ziyade politik çekincelerden dolayı söylenmek istenmeyenlerdir: (a) İnsan aklı gerçeği bulmada kendi kendine yeterlidir. (b) İnsanın özü hakkındaki 'asli günah' gibi önyargı içeren dogmalar temelsizdir. (c) İnsan herhangi üstün varlıkla ilişkili olmaksızın otonom ve özgür bir varlıktır. 'İnsan yaşamı'na odaklanmış hümanizmin bu ilkeleri, sadece Ortaçağ Avrupa'sının değil Eskiçağ felsefesinin Academia ve Lyceum gibi, ontolojik varlıklar ile insan arasında dolaysız bağ kuran okullarında savunulan temel bazı inançlarla köklü şekilde çelişmektedir. Dolayısıyla yaygın şekilde bilinen hümanizm tanımı ile hümanizm gerçeği birbiriyle bağdaşmamaktadır.

Skolastik okullardan kaynaklanmayan hümanist düşüncenin doğuşundan itibaren yöneltilen en güçlü eleştiri, onun meşruiyetini gündeme taşıyan, soysuz ve köksüz olduğu iddiasıydı. Sıklıkla Helen-Roma kökeniyle meşrulaştırmaya çalışılan hümanistlerin çoğu, örneğin, özgün metninden okudukları Aristoteles'in *Organon*'una sıcak bakmıyordu. Bu gerçeğe rağmen, düşünce tarihçilerinin köksüzlük ve soysuzlukla suçlanan hümanizme bir soy bulma, özellikle skolastik gelenek ile hümanizmi bağdaştırma çabası sonucu, mantığa açıkça karşı çıkan Descartes gibi filozofların 'mantık anlayışları'ndan söz edilmiş; düşünce tarihinde gerçekte asla varolmamış sahte kavramlar icat edilmiştir. Aslında Aristoteles'in bilim ve sistem düşünceleri ilham verici bulunsa da, mantığa karşı olmak, modern düşünürlerin temel bir özelliği

1 Arslan Kaynardağ, "Yücel Dönemi Devlet Yayınlarında Felsefe Çevirileri", *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe: Düşünceler-Etkinlikler-Filozoflar-Söyleşiler* içinde, 95-102, 1. bsk, Cumhuriyet Kitapları dizisi 26 (Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 2002), 97.

sayılabilir. Mantık tarihçisi William Kneale, Rönesans düşünürlerinin mantığa karşı soğukluğuna, 'en iyi zihinlere mantığın çekici gelmediği' gibi, oldukça tuhaf bir gerekçe sunmuştur. Onların mantığa karşı oluşunun gerçek nedeni *Organon*'un, hümanist dünya görüşüne büyük ölçüde aykırı düşen, örtülü metafizik ve ontolojik varsayımlarıydı. Bir örnekle açıklarsak mantık, 'insan aklının doğası gereği yanıldığı' varsayımına dayanıyordu. Buysa, -kiliseyi felsefi olarak meşrulaştıran ilkelerden birisi olarak- kaçınılmaz şekilde insan dışı varlıklarla bağ kurmak anlamına geliyordu (Aristoteles'in *De Anima*'sında gök kürelerinin akıllı olduğu iddiası). Descartes gibi filozoflarsa 'insan aklının doğası gereği yanılmadığı'na inanıyordu; yanılmayan bir aklın mantığa ihtiyacı olamazdı. Yani hümanizmin pagan (veya Eskiçağ Helen-Roma) oluşuyla kastedilen Platon ve Aristoteles gibi filozofların genel inançlarıysa, bu kesinlikle bir göz aldanmasıdır.

Hümanistlerin örnek aldığı iddia edilen klasik düşünürler, tıpkı hümanist düşünürler gibi dünyayı anlama, kozmosun yasalarını keşfetme çabası içindedirler. Her ikisinde de analitik düşünme esastır. Hatta hümanist düşüncenin Descartes tarafından ortaya konulmuş yöntemsel ilkeleri de, Helen düşünürleriyle mukayese edildiğinde, görünüşte bir yenilik değildir; neredeyse güzel bir özetidir. Ne var ki, klasik ontoloji zeminine dayanan felsefe ve bilim mensupları dünyayı, 'sınırlandırılmış ihtimaller' içerisinde verilmiş bir şey olarak görürler; dünyanın *verilmemiş ihtimaller*ine dokunamazlar. Yani onlar dünyayı, Leibniz'in *La Monadologie*'sinde 'şeyler, neden olduklarından başka türlü olamazlar?' biçiminde sorduğu gibi sorgulayamazlar. Çünkü bir şeyin neden kendisi olduğunu ve başka türlü olmadığını sormak, aslında analitik bir unsur sayılmayan gayeyi (*telos*) veya biçimsel sebebi parçalamaya teşebbüs etmek demektir. Klasik felsefede bu, *analiz edilemeyen* bir şeydir. Aristoteles'in *Metaphysica*'da söylediği gibi "... 'bir şey neden kendisidir' şeklindeki bir soruşturma manasızdır'.

İbrahimi dinler arasında en silik çizgilerle İslam'da, en kalın çizgilerle Hıristiyanlıkta vurgulandığı üzere, aklın sentetik ufkunu çevreleyen, *ontolojik gen*lerle (=*ontogen*) ilgili değerler vardır ve hümanistler tarafından kutsanan Eskiçağ Helen ve Roma paganları da, bu konuda daha esnek olmakla birlikte aynı değerleri paylaşmıştır. Hümanistlerin paganları kutsamasının sebebi, bu değerlerin pagan insan tipinden soyutlanmasının çok kolay olmasıdır. Şeyleri, süreçleri, insanları ve her türlü ilişkiyi (cansız, canlı, insan) belirli ontogenik biçimlerde kabul etmeyi öngören bu değerler, şeylerin farklı biçim ve niteliklerde varolma imkanını reddetmese bile, şeylerin analitik parçalarıyla rastgele bir lego oyununa; yani verilmiş dünyanın başka türlü bir dünya olarak sentezlenmesine izin vermez. Söz konusu değerler, şeylerin çekirdeğini

oluşturan ontogenlere yapılacak insan müdahalesini, *Pandora'nın Kutusu*'nu açmak gibi kötü ve tehlikeli bir davranış olarak kategorize eder. Klasik ontolojik anlayışlara göre *imkanla sınırlı* olarak verilmiş olan dengeli olandır; *ontolojik çekirdeğe* yapılan insan müdahalesi herşeyden öte manasızdır. Verilmiş olan şeyi parçalarına ayırarak verilmemiş bir şey yaratmak, faydalı ve güzel görünmekle birlikte sonuçları itibariyle zararlı ve kötüdür; insanlığa mutsuzluktan başka bir şey getirmez. Dolayısıyla ontogenlere *dokunulmamalıdır*. Klasik ontolojinin dünyaya bakışını formülleştirmek üzere, Aziz John İncil'inde (20:17) yeniden diriltilen İsa'nın, kendisine dokunmak isteyen Maria Magdalena'ya söylediği 'Noli me tangere' (Bana dokunma!) ilkesi/yasağı, klasik ontolojiye uyarlanarak, evrene ilişkin 'hiçbir sürecin çekirdeğine dokunma' biçiminde örneksenebilir. Zaten hümanistlerin kullandığı üslubun şifrelerine dikkat edilirse, onların ifadelerinin gerisinde söz konusu yasağı delmeye yönelik böylesi bir ontogenik tutum okunabilir. Bu durumda hümanizmin entelektüel kökenlerinin ne olduğu, gerçek bir sorun olarak hala ortada durmaktadır.

Hümanizm, kilise çevresi dışında kalıp pagan sayılan, aynı zamanda kültür ve düşünce kökleri bakımından soysuz olan insanların hareketiydi.[2] Dolayısıyla hümanizm, felsefi hareket olarak değil, dünya görüşü olarak doğmuştur. Özü itibariyle hümanizm, Eskiçağ'ın pagan ruhundan esinlenen, Hıristiyanlık karşıtı eğilimi olan bir hareket olarak doğup gelişmiştir. Aynı sebepten ötürü Tanrı'yı evrenin merkezine yerleştiren felsefe geleneklerine sıcak bakmayan hümanizm, entelektüel çerçevesini felsefeden ziyade edebiyat ve filolojiye dayandırmıştır. Felsefe eğitiminin, skolastik kurumların yetkisi dahilinde olması ve hümanizmin tepkisel bir hareket olarak doğması nedenleriyle onun felsefi bir mahiyet kazanması çok sonraları olmuştur. Modern Batı düşünce geleneğinde felsefe denilince akla metafizik, metafizik denilince de teoloji, özellikle de onun icracısı kilise gelir. Nihai olarak kilisenin entelektüel ve siyasi otoritesine son veren bir akım olarak hümanizmi metafizikle birlikte anmak, hümanistleri hep rahatsız etmiştir. Hümanizmin metafiziksiz, bir bakıma köksüz bir düşünce biçimi olduğu inancı, belki de Skolastik terbiye almaksızın metafizik yapmanın imkansız olduğu görüşünden kaynaklanıyordu. Ancak zamanla teolojiyle bile rasyonel ve eleştirel bir zeminde uzlaşan hümanizm, Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'unda tanımlandığı üzere metafizik bir mahiyet kazanmıştır.

2 Paganizm, mutlak surette dinsizliği ifade etmek durumunda olmadığı gibi, Türkçede sıklıkla karşılandığı üzere 'putperestlik' anlamıyla da sınırlı olan bir terim değildir. Genel olarak o, vahiy, yani doğaüstü kaynaklı olmayan, tersine beşer veya insan kaynaklı her türlü dünya görüşünü ve değerleri ifade eder. Bu dünya görüşü tanrı veya tanrılarla ilgili olabileceği gibi, bunlara karşıt da olabilir.

Hümanizmin çoğunlukla din karşıtı ve/veya pagan bir anlam ifade ettiğini, ancak genel kanaat bakımından bunun doğru olmadığını iddia eden yazarlar, bu iki çelişik hümanizm yorumunun nereden kaynaklandığını teşhis etmede, parlak zekalarına yakışmayan 'manidar' bir beceriksizlik sergilerler. Zira hümanizm, insanın saf beşeri tarafını yadsıyan, Platon ve Aristoteles'in inandığı gibi, hakikatin bedenden ve cisimden uzaklaştıkça elde edilebileceğine inanan, böylece insan bedenini ve bedensel hazları yok sayarak insanı manastıra kapatmak isteyen Aziz Paulcü - Augustinusçu Hıristiyanlık anlayışına bir tepki olarak doğmuştur. Hıristiyanlıkta, örneğin onun kurucularından Aziz Paul ve Aziz John'a göre günah ile suç özdeştir: 'Günah, hukuksuzluktur'. Asli günah, insanların hiçbir hata yapmadığı ve hakkında hiçbir bilgileri bulunmadığı halde doğuştan sahip oldukları 'ahlaki zaafiyet' veya 'sapıklık' mirasıdır. İnsanların doğuştan getirdiği günahı ortaya çıkaransa isyan veya itaatsizliktir. Aziz Paul'e göre günah, cehaletle veya zaafiyetle mukayese edilemeyecek kadar büyük bir kötülüktür. Günah, ilahi iradeye karşı olan bir iradedir; nihai olarak Tanrı'nın inkarıdır. Havari Çağı'nın (30-100) önemli ismi Yahudi kökenli Tarsuslu Aziz Paul'ün öğretisine göre cinsel isteğin yanısıra bütün bedensel tutkular, safiyane duyguları erdemsizlikle kirleten, onları insan aklı ve iradesine itaatsiz hale getiren 'asli günah'ın *(ancestral sin*, *original sin*) sonucudurlar. İnsanoğlunun tutkulardan tamamen kurtulup saf duygulara bürünmesi, bütün günahları yıkayıp bitiren *haşir*le, yani öldükten sonra yeniden dirilmekle mümkün olacaktır.

İnsan yaşamının her alanını tanrıyla dolduran ve neredeyse insana yaşayacak hiçbir yer bırakmayan bu katı Hıristiyanlık yorumu Ortaçağ boyunca otoriter olmuşsa da, Hıristiyanlığın katı ve ılımlı yorumları her zaman varolmuş, Avrupa'nın her döneminde ve coğrafyasında bu yorumlar homojen bir şekilde paylaşılmamıştır. Patristik Dönem'de pekala bir Pelagius (360-418) görülebileceği gibi, Rönesans'ın zirvesi sayılabilecek 17. Yy.da 'geometrinin şeytani olduğu'nu ilan eden bir Tommaso Caccini (1574-1648) görülebilmiştir. Aziz Paul ve Augustinus çizgisinde insanı Tanrı adına görmezden gelen din yorumu karşısında gelişen hümanist anlayışlar olabildiğince sert davranarak din karşıtı bir anlam kazanmışken, Pelagius ve Erasmus çizgisindeki din yorumu karşısında gelişen hümanist anlayışlar olabildiğince ılımlı olmuştur. Kronolojik olarak hümanist dönem içerisinde yer almamakla birlikte bazı din adamlarının hümanist düşüncelerinden söz edilmesinin sebebi, bir dini öğretinin insan yaşamına ne kadar özgürlük tanıdığıyla doğrudan orantılıdır. Ancak terimin bu esnek kullanımını istismar ederek hümanizmin temel değerleriyle yakından uzaktan hiçbir alakası bulunmayan Augustinus'u hümanist ilan eden yazarlar da vardır.

Bugün terimin tarih boyunca kazandığı anlamları, kaynaklanış biçimlerini dikkate almaksızın inceleyen birisi, doğal olarak birbirine aykırı görünen anlamların, bir ve aynı hümanizm terimi tarafından zamandaş biçimde ifade ediliyor olmasından dolayı, kolay itiraf edemediği bir şaşkınlık duyar. Bu şaşkınlık ifadesi, hümanizm konusunda yapılan çalışmalarda yaygın olarak dile getirilmese de, aslında yazında yerini çoktan almıştır. *Routledge Felsefe Ansiklopedisi*'nde şöyle denilmektedir: '...hümanizm kavramı, [bu kavrama ilişkin] tanımların fazlalığından o kadar olumsuz etkilenmiştir ki, bu tanımların hepsi bir arada düşünüldüğünde hümanist olmayan birisinin bulunup bulunmadığı sorusuna az rastlanmaz.' Burada Kierkegaard'ın varoluşçular için söylediği söze (Herkesin varoluşçu olduğu yerde hiçbir varoluşçu yoktur) çok benzeyen bir durumla karşı karşıyayız. Hümanizm terimi bu kadar geniş anlamda kullanılırsa denebilir ki: herkesin hümanist olduğu yerde hiçbir hümanist olamaz.

Platon tarafından aktarılan bir iktibasta, bilgelik öğrenimi için sık sık Mısır'a seyahat eden Yunanların, Mısırlı bilgeler tarafından çocuk ruhlu ve asla olgunlaşmamış insanlar olarak görüldükleri ifade edilir: "...sonra rahiplerden birisi, çok yaşlı bir adam, dedi ki 'Ah, Solon Solon, siz Yunanlar hep çocuksunuz. İçinizde tek bir olgun adam yok'." Ari insanın çocuksu ruhu, bütün tarihi boyunca onun cisim ile ruh, dünya ile ahiret arasında bir denge kuramayıp, bir aşırı uçtan diğerine sıçramasına neden olmuştur. Avrupa tarihini siyasi, iktisadi ve fikri boyutlarıyla birlikte değerlendirebilen herkesin gördüğü bir gerçek vardır: Genel olarak Avrupa kültür tarihi, biri dünyevi öbürü uhrevi, biri pagan öbürü İbrahimi, biri insan yaşamına ve hazlarına öbürü tanrı veya tanrılara odaklanmış, bir arada bulunması mümkün görülmeyen iki karşıt dünya görüşü, iki karşıt siyasi irade (Doğu Roma - Batı Roma) arasında zigzaglar çizer. Siyasi olarak Ari insan, tarih boyunca ya dünyaya küsüp manastıra kapanmış, ya da Tanrı'ya küsüp dünyaya dalmıştır. Biri yükselişe geçtiğinde öbürü düşüşe geçmiş yahut birinin düşüşe geçmesi izafi olarak diğerinin yükselişine yol açmıştır. Batı'da hümanist sürecin kapanmasının, tekrar kilise otoritesinin dönüşü anlamına gelmesinin sebebi budur. Hümanistlerin dil çalışmalarına, bu kapsamda ağırlıklı olarak Latinceye yönelmelerinin altında samimi bir öğrenme merakı olsa da, 5. yy.da otoritesini Bizans'a (Doğu Roma) devreden pagan Roma'ya geri dönme arzusu ile ruhaniyetçi-muhafazakar Bizans Ortodoksluğunun şemsiyesi altında yenilikçi fikirlerin gelişmesinin mümkün olmadığı inancının köklü bir etkisi vardır.

Geçen yüzyıllar içerisinde hümanizm hakkında söylenen ve insan olarak göğsümüzü kabartan tatlı sözlere karşın, Romantik hareketle birlikte

başlayan ve modernliği hedef almak üzere farklı akımların katkılarıyla etkinleşen itirazlar iki büyük dünya savaşında milyonların katledilmesi, köleliğin farklı bir biçimde ama daha güçlü bir şekilde kurumsallaşması, insan ile makine arasındaki Descartesçı farkın kalkmış olması, konvansiyonel–nükleer-biyolojik-kimyasal kitle imha silahlarının hızla geliştirilmesi ve kullanılması, geleneksel savaş kavramının giderek normalleşen ve yasallaşan bir terörsavaş halini alması, nihayet 19. yy.dan beri insanın amaç değil kuvvet isteği uğruna araç, hatta hammadde haline gelmesi eleştirilerini gittikçe artan bir etkiyle gündeme yerleştirmiştir. Öyle ki, bir bakıma hümanizme dayanan modern uygarlığın, tarihte insana yapılmış en büyük kötülüğü yaptığı bile söylenebilir ve Heidegger gibi bazı filozofların diyeceği gibi 'yalnızca bir Tanrı'nın bizi kurtarabileceği' çağrısında bulunulabilirdi. Posthümanizm kavramını belirleyen köşetaşlarından birisi olarak, felsefi yazında sıklıkla robot ve yapay zeka kavramlarına başvurulmaktadır ve bu başvuru, insanın cisimden farksızlaşmasına göndermede bulunan, kısmen de haklı bir 'insani alınganlık'ı da içermektedir. Ancak madalyonun diğer yüzüne bakıldığında, iki gerçeğin görülmekte zorlandığı anlaşılmaktadır: (a) Birincisi son yüzyıl içerisinde, hümanizme kaynaklık eden beşeri bilimler, 'çevresini ve kendini idrak eden robot' kavramının daha ileri götürülmesinde, cismin (*res extensa*) bilimi olan doğabilimlerinden daha fazla katkı sağlamıştır. (b) İkincisi, Romantiklerin başlattığı makine ve endüstri karşıtlığının gerisinde, filozofları doğrudan ilgilendirmeyen siyasi hesaplar yatması, posthümanist süreci felsefi olarak doğru konumlandırmada güçlük yaratmıştır. Zira Romantizm, diğer Batı ülkelerinde olmasa da Almanya'da *kültürulus* (*kulturnation*) idealine doğru ve modern makineye benzetilen Aydınlanma Akılcılığı'na karşı bir anlam kazanmıştır. Özellikle Weimar rejiminde Ludwig Klages, Paul Ernst, Ernst Niekisch, Oswald Spengler, Moeller Van Den Bruck, Ernst Toller, Georg Kaiser gibi bir gurup filozof, sanatçı ve şairlerden oluşan Romantik düşünürler, Sanayi Devrimi'nin anavatanı İngiltere'nin temsil ettiği makine kavramına karşı oldukça etkili bir teknoloji-karşıtı (*antitechnology*) akımı sadece Almanya'da değil, Kıta Avrupa'sı ile dünyanın sömürgeleştirilen ve/veya sosyalist bir kısmına yaymayı başarmışlardır.[3] Ancak Weimar Almanya'sının teknolojik iddiası hesaba katılırsa bu akımın, gerçekten teknolojiyi hedef aldığını düşünmek doğru görünmemektedir. Bütün bu eleştirilerdeki siyasi pay, Sanayi Devrimi'nin İngiltere'de yarattığı *Zivilisation*'a seçenek oluşturacak bir karşı-devrim (*counterrevolution*) talebi olarak (*Kultur*) yorumlanabilir. Zira aynı dönemde *Yahudi sermayesi*ne karşı-seçenek olarak gelişen ve

[3] Türkiye gibi Üçüncü Dünya ülkelerinde, özellikle de hümanist görüşü izleyenler arasında Romantizmin daha ziyade bu yönde anlaşılmasında, 1889'da Doğu Ekspresi demiryolu projesiyle birlikte başlayan Osmanlı-Alman askeri-siyasi ittifakının önemli bir rol oynadığı tahmin edilmektedir.

'sermayeciliğin kendisinden daha az devrimsel' görülmeyen Henry Ford endüstrisi[4], hem teknolojiye *Kulturnation* iddiası kazandırıyor hem de yaratıcı ve üretici sermaye kavramını geliştiriyordu. Yine de teknoloji-karşıtlığı şemsiyesi altında toplanabilen bireysel yaşam, endüstri-öncesi insan, modernlik eleştirisi gibi kavramlar üzerinde gelişen posthümanist düşünceler, en az 'makine insan' (*l'homme machine*) yahut 'üstün insan' (*superman*) idealine dayanan kurumsallaşmış düşünceler kadar dünyada gelişip yayılma imkanı bulmuştur.

Yabancı yazında *hümanizm* teriminin maruz kaldığı çelişiklik derecesindeki anlam çeşitliliği, humanismin iç tutarlılığı bulunan bir dünya görüşü ve felsefi terim olmaktan ziyade afaki bir sözcük olduğu izlenimi vermesi nedeniyle, Batılı olmayan kültür evreni için bir bakıma kötü örnek teşkil etmiştir. Zira terimin Türkçede kazandığı anlam, Batılı yazında görülen şaşkınlığın artmasına neden olacak türdendir. Türk modernleşme tarihinde önemli bir yer tutan *hümanizm* terimi, Batılı yazında kazandığı anlamların tamamen dışında, 'insan sevgisi' biçiminde daha dramatik bir anlam sapmasına maruz kalmıştır. Terimin maruz kaldığı bu anlam sapması, zincirleme şekilde başka sapmalara da yol açmıştır. Bazı yazarlarımız, Mevlana Celaleddin Rumi ve Yunus Emre gibi sufilerin görünüşte insanı yücelten öğretilerini, hümanizm terimiyle nitelemişlerdir. Bu durumun sadece Türk düşünürlere özgü olduğu sanılmamalıdır. Batılı olmayan, özellikle Asyalı yazarların hümanizm terimine kattığı anlamlar, Hintli düşünür Prabhat Ranjan Sarkar'ın (1921-1990) *The Liberation of Intellect: Neohumanism* (1982) başlıklı çalışmasında görülebileceği gibi, 'sevgi' kavramına odaklanmıştır. Sonuç olarak hümanizm terimi kültür havzasına, tarihsel zemine, siyasi ve ekonomik koşullara, düşünürlerin sosyo-ekonomik bağlarına, tarihsel dönemlere ilişkin parametreler hesaba katılmadığında herkesin istediği anlama çekebileceği kaygan bir zemin gibidir. Bu zeminde sadece felsefi ilginin ürünü düşünceler yer alabileceği gibi, örneğin toplumda Batılı bir dünya görüşü yaratmak veya toplumun siyasi mensubiyetini Batılı hale getirmek gibi ideolojik inançların da savunması pekala yapılabilmektedir.

Hümanizm konulu bu sayıda modern düşüncenin ve uygarlığın gelişiminde önemli rol oynamış olup son bir asırdır posthumanism, antihumanism, transhumanism gibi kavramlar çerçevesinde de ele alınan bir anlayışın geçmişini, bugününü ve geleceğini masaya yatırmak istedik. Şüphesiz çağdaş Türk kültürü penceresinden hümanizme bakışta özel güçlükler

[4] 1925de Ford-Werke. Naziler, antisemitik görüşünden dolayı sanayi etkinliğinde tüccarlığı dışta bırakan ideal bir 'teknik insan' modeli olarak gördükleri Henry Ford'u kutsamışlardır.

bulunmaktadır. Zira Avrupa'da hümanizmin doğuşu ve gelişimi ile Türkiye gibi modernlik karşısında ezilmiş ve aciz duruma düşmüş Üçüncü Dünya ülkelerinde kazandığı anlamlar arasında büyük farklar vardır. Örneğin Kant'ın bir araç olarak görülmemesi gerektiğini söylediği hümanizm, Türk düşüncesinde büyük ölçüde bir araç olarak ele alınmıştır.

Bu dosya çerçevesinde Ahmet Çapku, modernliğin son dönem Osmanlı entelektüel ve siyasi hayatında meydana getirdiği ve 'hayatta kalma mücadelesi' olarak algılanan sarsıntıyı Abdullah Cevdet'te hümanizm anlayışı üzerinden tasvir etti. Ezgi Ece Çelik Rosi Braidotti'nin post-human kavramına odaklanarak hümanizmin insan ve doğa ilişkisine etkisi ile Ray Kurzweil'in düşünceleri merkezinde trans-hümanizm kavramı üzerinde eleştirel tespitlerde bulundu. Ahmet Dağ hümanizmin, hastalıklardan ve biyolojik kusurlardan arınmış üstün insan veya makine insan biçiminde transhümanizm olarak varlığını sürdürdüğünü ifade etti. İtalyan düşüncesinde hümanizmin erken kaynakları ile çağdaş kaynaklarını birlikte değerlendirerek hümanizmi kavram ve akım olarak değerlendiren Sevgi Doğan, hümanizmin halen günceliğini korumasının 'insanın kendini içinde bulduğu kriz'le ilgili olduğunu belirterek klasik ve çağdaş İtalyan düşünürlerin hümanizm kavramına bakışlarını karşılaştırdı. Jacques Maritain'in 'tanrımerkezcil hümanizm'ini ele alan Hakan Gündoğdu, hümaniteryanizm, özgür düşünce ve postmodernizm gibi kavramlar çerçevesinde hümanizmin birbirine aykırı görünen anlamlarını uzlaştırmanın yollarını inceledi. Ayrıca Gündoğdu "New Humanist"te (1933) yayımlanan *Hümanist Manifesto*'yu da Türkçeye kazandırdı. Can Karaböcek hümanizm kavramını, özellikle Türk uluslaşma ve modernleşme ideolojileri çerçevesinde bir araç olarak nasıl anlaşıldığını betimledi. Gökhan Murteza İtalyan Rönesansı'nın hümanizm anlayışının entelektüel gelişimini, eğitim, bilim ve siyasetteki etkilerini, özellikle Jacob Burckhardt merkezinde değerlendirdi. Cenk Özdağ 'makine insan' ve 'üstün insan' kavramlarıyla ilişkili olarak transhümanizmin gerektirdiği ahlaki zemin imkanını, bir bakıma *res extensa-res cogitans* ayrımının dayandığı ahlak zeminiyle karşılaştırmalı olarak irdeledi. Murat Eren Özel, İtalyan hümanizminin, Machiavelli'nin siyaset anlayışı üzerindeki etkisini inceleyerek, bu anlayışın temelini oluşturan ahlaki zeminin de hümanist olduğunu ifade ederek, hümanist siyasetin gereği halinde dini ve ahlaki olanı araçsallaştırabileceğini belirtti. Tanrı yerine insanın merkeze yerleştirildiği bir anlayış olarak hümanizmi ele alan Oktay Taftalı, konuyu sermayecilik, sömürgecilik, eğitim gibi çeşitli boyutlarıyla değerlendirerek hümanizmin yarattığı kentsoylu insan ile üstün insanı, özellikle insanı doğadan kopartan mimari ve sömürgecilik açısından yorumlayan eleştirel katkılar sundu. Postmodernist - posthümanist döneme özgü bir analitik anlayışın gelişip gelişmediğini inceleyen

Sadık Türker, böyle bir anlayışın Descartesçı noktasal benin 'hiçliğe en yakın diferansiyelleri' bağlamında paralojik bir şekilde geliştiğini vurgulayarak, bu yeni analitik anlayışın pratik alandaki yansımalarını değerlendirdi. Eylem Yolsal Murteza pek çok hümanizm anlayışı içerisinde yer verilen hümaniteryanizm ile insan hakları kavramı arasındaki ilişkiyi irdeledi. Engin Yurt Heidegger ile Sartre arasındaki tartışmanın, hümanizm terimine 'post', 'trans', 'anti' gibi eklerin bitiştirilmesiyle elde edilip heterojen ve karmaşık anlamlarda kullanılan yeni terimlere, insanın tanımlanamazlığı bakımından bir katkı sağlayabileceğini belirtmiştir.

Bu dosyaya makaleleriyle katkıda bulunan yukarıdaki meslekdaşlarımın yanısıra yayım kuruluna ve hakemlik yaparak değer katan Prof.Dr. Cengiz Çakmak, Doç.Dr. Uğur Ekren, Prof.Dr. Hüseyin Subhi Erdem, Prof.Dr. İlhami Güler, Prof.Dr. Rahmi Karakuş, Prof.Dr. Enver Orman, Yrd.Doç.Dr. Tunç Özben, Prof.Dr. Hakan Poyraz, Prof.Dr. Harun Tepe, Prof.Dr. Aydın Topaloğlu, Prof.Dr. Hüseyin Gazi Topdemir, Prof.Dr. Kasım Turhan, Prof.Dr. Celal Türer ve Prof.Dr. Şafak Ural'a teşekkür etmek, benim için bir zevktir.

Sadık Türker
Ekim 18, 2017
Cerrahpaşa

ABDULLAH CEVDET DÜŞÜNCESİNDE HÜMANİST TAVIR

Ahmet ÇAPKU*

THE HUMANIST ATTITUDE IN ABDULLAH DJEVDET THOUGHT

Öz

Kökleri 'insan her şeyin ölçüsüdür' diyen Protagoras'a kadar çıkan, insanı en yüce değer olarak gören ve hadiseleri doğaüstüne başvurmadan rasyonel zeminde açıklamayı esas alan hümanizm, özellikle Rönesans ve sonrası dönemde önem arzetmiş bir akımdır. Onun için bu akım, Eski Yunan'ın etiki, sanatı ve felsefesini dikkate değer bulmuştur. Tanzimat sonrası Osmanlı Devleti, Batı'yı sistemli şekilde anlamaya çalışmış, bir takım kurumlar batılı tarzda inşa edilmeye başlanmıştır. Cumhuriyet dönemi hümanizmi ve aydınlanmasında II. Abdulhamid dönemi siyaseti bu açıdan önemlidir. Birinci Dünya Savaşı sonrası ulus devlet yapısının da etkisiyle İslam toplumları arasında hümanistik bakış açısı ile kimi önemli düşünce insanları gündeme taşınmıştır. Bu çalışmada Cumhuriyet dönemi hümanizm hareketine katkısı noktasında Abdullah Cevdet'in düşüncesine yer verilmiştir. Hümanizm hareketinin Ortaçağ ve antik Yunan düşüncesiyle ilgisi göz önünde tutularak sözü edilen akımın benzer yönleri Cevdet'in düşüncesinde aranmıştır. Abdullah Cevdet'in yaşamı ve yapıtları dikkate alındığında onun, Cumhuriyet dönemi hümanizm hareketinde öncü kişilerden olduğu görülür. Bu itibarla Cumhuriyet dönemi aydınlanma ve hümanizmini daha iyi anlamak için Cevdet'in din ve akıl, Doğu-Batı düşüncesi sentezi, siyaset ve yeni ahlak anlayışı ile ilgili hümanistik tavrı incelenmeye değer bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Cevdet, Aydınlanma, hümanizm, eleştiri, batılılaşma.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü. Doç.Dr., acapku@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 15-30.
(Makale Gönderim: 23.03.2017 / Makale Kabul: 25.09.2017)

Abstract

Humanism which is based on explaining events in the rational ground without recourse to the supernatural and see humankind as the highest value, and its roots goes back to Protagoras who says 'man is the measure of all things', is an important movement especially in Renaissance and after. Hence, this movement considers Ancient Greek's ethics, art and philosophy as remarkable. The Ottoman Empire after the Tanzimat Reforms sought to understand the West systematically, and some institutions started to construct in a Western style. The politics of Abdulhamid II period thus is significant from this point in the Republican period of humanism and enlightenment. With the effect of nation state structure after World War I some man of thought in the Islamic societies came to the fore with humanistic viewpoint. This study deals with the thought of Abdullah Djevdet in terms of its contribution to the humanist movement of the Republican period. We look for, in Djevdet's idea of Westernization, the similarities between humanism movement and the medieval and ancient Greek thought departing from a determination of the basic elements of the relation between them. We conclude that, a consideration of his life and works show that Djevdet, who is one of the prominent representatives of Radical Westernization, is among the forerunners of humanist movement in the Republican period and that consequently his thought is valuable in this regard.

Keywords: Abdullah Djevdet, Enlightenment, humanism, criticism, westernization.

****

Hümanizm, insan varlığını en yüce değer olarak gören, insanın eylemlerinin ve ahlakının doğaüstü alana başvurmadan rasyonel ve doğal olabileceğini savunan, insanın özgürlüğünü ön plana alan felsefi bir akımdır. Kökleri 'insan her şeyin ölçüsüdür' diyen Protagoras'a kadar uzanan, özellikle Rönesans ve sonrası dönemde topluma, tarihe, kültüre dair açıklamalarda önceliği insana veren felsefi yapıdır.[1] Antik dönemde Protagoras ve Sofistler'in insanı her şeyin ölçüsü kabul etmek şeklinde telakki ettikleri kavram, Cicero tarafından bilgi, kültür, ahlak, ruh eğitimi, nezaket, haysiyet, iyilik, ölçülü olmak gibi anlamlarla kullanılmıştır.[2] *Lûgatçe-i Felsefe* (Felsefe

1 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 431-32.

2 İbrahim Maraş, "Yunus Emre'nin Hümanist Yorumcuları", Dini *Araştırmalar*, cilt 8, sayı 23, 30; Boğos Zekiyan, Hümanizm (İnsancılık) -Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler-,

Terimleri Sözlüğü) yazarı İsmail Fenni Ertuğrul, bu kavrama, 'insaniyet, insan sevgisi, insanı hayvandan üstün kılan nitelik' şeklinde anlamlar vermiştir. Auguste Comte'un pozitivist düşüncesinden hareketle hümanizme 'insanlık dini' (dîn-i beşeriyet) şeklinde bakan İsmail Fenni, hümanizmayı Rönesans edebiyatçılarının eski Grek edebiyatı taraftarı olduklarını, skolastik Ortaçağ düşüncesini eleştirdiklerini dile getirir.[3] Bu yönüyle 'insancılık' şeklinde ortaya çıkan hümanizm (*humanitas*), insan tabiatı, insan davranışları ve insan toplumunu kendine konu edinmiş, *divinitas*'ın karşısına konumlanmış ve insancılık felsefesi olarak anlaşılmış görünmektedir.

Bu felsefe akımı, on yedinci yüzyılda Descartes, Pascal ve Leibniz'in etkisi ile matematik bir hümanizm olarak ortaya çıkmış, Ferdinand C. S. Schiller'le (1937) pragmacı bir hümanizm halini almış, yerine göre bir din taklidi konumuna geçmiş, yerine göre ideolojiye büründürülmüştür. Bu haliyle ona yüklenen anlamlar; "insana, melekelerine, yaptığı işlere, isteklerine, mutluluğuna önem bakımından öncelik tanıyan görüş" [Encyclopaedia Britanica], "insanı tanrı yerine koymak" [Fransızların Petit Robert sözlüğü], 'antik çağın bir zevki, bir düşünce tarzı olduğu kadar bir tapınma" [Lalande Ansiklopedisi] gibi farklılıklar arzetmiştir. Bu yönüyle hümanizme yüklenen anlam çeşitliliği göz önüne alınınca onunla ilgili net bir tanıma ulaşmak zor gibi görünse de[4] kavramın merkezine insanın alındığı ortadadır.

Ortaçağ hümanizminde insan doğasının iyi olduğuna inanç ile Stoa ve Epikürcü ahlak anlayışına yöneliş başlamış, bu da doğal olarak eski Yunan ve Roma kaynaklarını incelemeyi ve onları esas almayı beraberinde getirmiştir. Bu bakışla eski Atina'daki mükemmel vatandaşın temel özellikleri olan bedenî yetkinlik, zihnî etkinlik, (estetik) zevk sahibi olmak önemsenmiş ve felsefi düşüncede insan ön plana çıkmıştır. On dördüncü yüzyıl sonrasından on altıncı yüzyıl ortalarına kadar geçen Rönesans felsefesinin temelinde bu etki vardır. Böylece antikçağ felsefesinin kaynakları üzerinden modern insanın görüşü biçimlenmeye başlamıştır. Birey,

(İstanbul: İnkilap Yay., 2005), 36-40; Humanité; insanlık, hayırseverlik, mülâyemet, iyilik, talim ve terbiye, zarafet, naziklik, incelik. Bkz. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı-II* (İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası 1955),145.

3 İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, hzl. Recep Alpyağıl (Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2015), 193; 1973'teki Hümanist Manifesto-II'de teolojiden arınmış seküler bir toplum düzeni amaçlamış, kurtuluş herhangi bir dinde değil insanın kendisinde görülmüştür. İnsan ruhu biyolojik organın bir fonksiyonu olarak görülmüş ve ölümsüzlük kültüre bırakılmıştır. Bkz. Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, Half-Moon Foundation, (8.bsm), (New York: Humanist Press., 1997), 318-320 (1, 2 ve 3. madde).

4 Yümni Sezen, *Hümanizm ve Türkiye* (İstanbul: İz Yay., 2005), 23-33; Corliss Lamont, *A.g.e.,* 317; Cemil Meriç, *Kırk Ambar* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 85-87.

bireysellik, akla güven, akla dayalı dünya görüşü, tabiatı taklit eden sanat ve seküler ahlak olarak tezahür eden hümanizm İtalya'da ortaya çıkmış ve zamanla İspanya, Fransa, İngiltere gibi yerlere yayılarak insanı yüceltmeyi hedef almıştır. Hristiyanlık ile Epikürcü ahlakı uzlaştırmaya çalışan Erasmus gibi hümanist düşünürlere karşılık, bu felsefî hareket Hristiyan dini önderler tarafından paganizm olarak görülmüş. Grek ve Latin dilleri, kültürleri ve sanatları araştırılarak insan aklına dayalı yeni bir dünya görüşü kurmayı hedefleyen hümanist felsefe ile Hristiyan düşünce arasındaki gerilim zamanla artmıştır. Ortaçağ Hristiyan dogma ve otoritesine karşı aklı, bilgiyi, özgür düşünceyi ön plana çıkaran hümanist felsefe, eski Grekler gibi tabiatı anlamayı ve onunla uyum halinde yaşamayı önemsemiştir.[5]

Yunan'ın büyük düşünürü Aristoteles'in, aklı insanın ölçüsü sayıp bilgiye konu olan hemen her alanda söz söylemiş olması, Platon'un rasyonalite ile mistisizmi dengelemeye çalışması hümanistik tavır açısından dikkate değer görülür. Buradan hareketle felsefe ve aklın üç temel sorusu olan iyi bir hayat nedir, güzellik nedir, hakikat (*truth*) nedir sorusuna cevap olarak eski Yunan'ın etiki, sanatı ve felsefesine işaret edilmiştir. Hümanist anlayışa göre kilise, sözü edilen üç temel soruya verilen cevabı dogmatik tavrı ile çarmıha germiş yapıdır. Bu açıdan hümanist Sokrates'in yerini artık Baconlar ve diğer hümanistler alacaktır.[6]

Osmanlı Devleti, Tanzimat evresinde Batı'yı sistemli şekilde anlamaya çalışmış, eğitim, askeriye, tıp gibi kurumsal yapıları modern Batılı tarzda inşa etmeye başlamıştır. Batı'nın hakim güç oluşu ve ulus devlet fikrinin yayılması neticesinde Osmanlı coğrafyasının bütünlüğü kaybetmesi ile birlikte, bir çok ulus kendini dünyadaki düşünce ve kültür mirasına katkısı açısından değerlendirmeye başlamıştır. Bu konuda İslam toplumları arasında paylaşılamayan isimlerin başında İbn Sînâ, Mevlana, Yunus Emre gibi isimler başta gelir. Hümanizmin Batı düşünce dünyasında ortaya çıkışının muhtelif sebepleri olmakla birlikte bizdeki anılan şahsiyetlerin özellikle insanı merkeze alan düşünceleri ön plana çekilmiş ve ilgili kişiler bu açıdan değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Şu kadar var ki, sözü edilen düşünürler gerçekte birer İslam düşünürü olması itibarıyla İslam'ın ana kaynaklarında var olan düşünceyi yorumlamış ve onu kendi çağının insanına anlatmaya çalışmışlardır. Fakat onları Batılı normlar etrafında yorumlayanlar, öyle anlaşılıyor ki, İslam düşünürleri içinde evrenselliği hedefleyen bir hümanist

5 Henry Markley Gass, "The Greeks as Humanists", *The Sewanee Review*, vol. 37, no. 2, (The Johns Hopkins Un. Press, 1929), 147-48.

6 Gass, *A.g.m.,* 152-157.

düşünür ortaya koymaya çalışmış ve böylece Batı standartlarında kendi uluslarını görünür kılmayı hedeflemiştir.[7]

Cumhuriyet dönemi hümanist düşünceye dair ilk ciddi adım olarak Atatürk devrimleri gösterilir.[8] Devrimlerin hümanist anlayış doğrultusunda yorumlanması neticesinde ilgili akım, İnönü döneminde "adeta resmiyet kazanmış, Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı döneminde humanizm, bir kültür politikası olarak benimsenmiştir."[9] Nitekim konuya dair çeviri olarak yayınlanan eserlere bakılınca bunların 76'sı Yunan edebiyatı, 180'i Fransız edebiyatı, 46'sı İngiliz edebiyatı, 28'i Latin Edebiyatı, 23'ü Şark İslam edebiyatı eseri olmuştur.[10] Hasan Âli Yücel bakan olduğu dönemde klasiklerin tercümesi işine el atmış ve Tercüme Bürosu'nu kurmuştur. Böylece sistemli şekilde edebi, felsefi pek çok eser Türkçeye kazandırılmıştır. Kendisi de bir yazar olan Yücel, ahir ömründe hümanizm etrafında yeni tartışmalara yönelmiştir.[11]

Hümanizmin ortaya çıkış sebebi, kilisenin dogmalarına karşı eski Yunan düşüncesinden hareketle aklı merkeze almak ve akıl merkezli bir dünya inşa etmekti. Buna göre tabiat anlayışı, dil ve tarih, sanat ve hür düşünce, siyaset ve ahlak artık akıl tarafından inşa edilecektir. Tarihçi Halil İnalcık devrimler ve çeviriler ile ortaya konulan Cumhuriyet dönemi hümanizmini *Türk aydınlanma çağı* olarak nitelendirir. Söz konusu durumun kökenlerine işareten 1880'lerde temelleri atılan II. Abdülhamid'in eğitim projesini salık verir. İnalcık'a göre pozitif ilimlerin öncelendiği 'maddî terakkiyâtçı, padişaha ve milletine sadık' insanlar yetiştirmeyi hedefleyen bu teşebbüs, laik eğitimle Osmanlıcılık etrafında insanları birleştirmeyi amaçlamış, Cumhuriyet ideolojisini hazırlayan gerçek bir Türk aydınlanma çağı, bir kültür rönesansı, bir devrim entelijansiyası oluşturmuştur. Laik, Batıcı birer irfan mektebi olan tıbbiye ve askeri mektepler değişimci, ihtilal isteyen yeni bir kuşak çıkarmıştır ki, sözü edilen aydınlanma çağının önde gelen isimlerinden biri de Abdullah Cevdet olacaktır. İnalcık, bu kuşak Batıcılarının temel düşüncesinin şunlar olduğunu dile getirir: Halkın anladığı manada din, çağdaşlığa engeldir. Asıl din, ahlaktır ve artık ilmî bir İslamiyet lazımdır.

---

7 Ed. M. Cüneyt Kaya, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İhsan Fazlıoğlu bölümü, (İstanbul: 2009, Küre Yay.), 204-205.

8 Bkz., https://www.academia.edu/4106840/39759656_SUAT_SINANOGLU_Turk_Humanizmi_Cilt_1_2_3, çevrimiçi 21.03.2017; Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, c.2, (Yeni Gün Haber Ajansı: 1998), 7-11.

9 Sezen, *A.g.e.,* 481; Bülent Akkaya, "İnönü Dönemi Kültür Politikalarında Hümanizm", *History Studies*, Vol. 4/1 (2012), 5-8.

10 Akkaya, *A.g.m.,* 8.

11 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yay., 1998), 469.

Yedinci asırda Araplara gelen İslam artık yirminci yüzyılın sorunlarına cevap sunamaz. Kurtuluş zengin olmak, ilim ve kültür sahibi olmaktan geçer. Yeni [laik] ahlak, İslam'ın yerini alacaktır ve bu açıdan dinde köklü bir reform gereklidir.[12] Buraya kadar dile getirilenleri göz önünde tutarak aşağıda Cumhuriyet dönemi hümanizm düşüncesine öncülük eden Abdullah Cevdet'in konuya dair bakışını birkaç temel konu çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

Abdullah Cevdet 1869 Arapkir'de doğmuş, Kuleli Askeri Tıbbiye İdadisi'nin ardından Mekteb-i Tıbbiye'de okumuş, İttihat ve Terakki'nin kurucuları arasında yer almıştır. Kendisi Mekteb-i Tıbbiye'de iken pozitivist materyalist fikirlerle tanışmış, ihtilalci teşebbüsleri sebebiyle siyasi açıdan çeşitli sıkıntılarla karşılaşmış, neticede Avrupa'ya kaçmıştır. Böylece Avrupa'da gelişmiş ülkeleri gezip görme, bilim ve teknik ile ilgili yakından gözlemde bulunma imkanı bulmuştur. Cenevre'de *İctihad* isimli dergi çıkarmış (ve aynı isimde matbaa kurmuş), ömrü boyunca Batıcı aydınlanmacı ilim ve kültür çalışmalarını anılan dergi vasıtasıyla ve kitap çalışmalarıyla devam ettirmiştir. Batıcı aydınlar için bir ocak vazifesi gören, (Eylül) 1904'te yayın hayatına başlayıp (Aralık) 1932'de sona eren dergide pek çok kalemi görmek mümkündür.

İctihad'da çıkan yazılarına, telif ve tercüme olarak ortaya koyduğu çalışmalara bakılınca görülür ki, Cevdet, ansiklopedist, aydınlanmacı, Batı'nın ulaştığı seviyeye gelebilmek için radikal fikirler ileri süren bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Hilmi Ziya Ülken, Cevdet'in, Batılılaşma konusunda Latin harflerinden şapka inkilabına, ölçü tartıdan ibadetlerin Türkçeleştirilmesine kadar modernleşmeye dair pek çok konuda öncü fikirlere sahip biri olduğunu belirttikten sonra onun, "Doğu ve Batı klasiklerinin tanınmadığı bir devrede ilk defa bunları tanıtmak ve memleket ölçüsünde bir *renaissance* açmak için ilk çabayı yapmış" kişi olduğunu dile getirir.[13] Cevdet'in, Shakespeare'den Alfieri'ye, Schiller'den Mevlana'ya, Gustave Le Bon'dan Ömer Hayyam'a uzanan çizgide önemli kişilerin düşünce ve eserlerini gündeme taşımış olması bununla ilgilidir. Le Bon'un kitle psikolojisi, Guyau'nun laik ahlak anlayışı, Dozy'nin İslam tarihine eleştiri mahiyetindeki çalışmaları çevirmiş olması dikkate değerdir. Bu açıdan Cevdet'in hümanizm ile ilgisi bağlamında birkaç önemli konuda temel fikirlerini ortaya koymak yerinde olur.

---

12 Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 2. bsm (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2016), 147-149.

13 Ülken, *A.g.e.,* 249-250.

(i)- Din Eleştirisi ve Aklın Merkezî Konumu

Abdullah Cevdet'in çıkardığı *İctihad* dergisinin ilk sayısında "Ayda bir defa neşrolunur, serbest, mecmua-i Osmaniye ve İslamiyedir" logosu görülür. İlk sayının tanıtım yazısı ise derginin ve İctihad matbaasının insanları aydınlatmayı ve mutlu kılmayı hedeflediğini açıklar.[14] İlmî inceleme (tahkikât-ı ilmiye) başlığı altında Cevdet, okuyuculara şu iki soruyu sorar: İslam âleminin çöküşüne dair bir inceleme alanı açıyoruz. Sorularımız şunlardır: 1- İslam âleminin çöküşünü gerektiren sebepler ve durumlar nelerdir? 2- Müslümanlara yeni bir hayat bahşedecek ve İslam âlemini yok oluştan kurtaracak en etkili tedbir nedir?[15] 1904'lü yıllarda ilgili soruların cevaplarını ararken Cevdet'in Müslüman duyarlılığına sahip bir düşünür olduğu kabul edilebilir. Ancak zaman içinde Cevdet, dinin özüne ve uygulama biçimlerine yönelik muhalif düşünce ve yazılarını ilgili dergide yayınlayınca pek çok tepkiyi de üzerine çekecektir.

Cevdet, İctihad'ın 58. sayısında Kastamonu'da Ortaçağ (Kastamonu'da Kurûn-ı Vüsta) başlıklı yazısında Kastamonu'da evrim düşüncesinden, Darwin nazariyesinden bahsettikleri gerekçesiyle mahkemeye sevkedilen tabiat bilimleri hocası ile Fransızca hocasının durumuna istinaden, bu durumu *kara kuvvet* olarak niteler ve Batı'daki Ortaçağ karanlığı algısına telmihte bulunur: (Sadeleştirilmiş haliyle) "Bizim inancımız şu merkezdedir ki, hürriyetsiz bir millet yaşayamaz. Fikir ve vicdan hürriyetinin olmadığı yerde hiçbir çeşit hürriyet bulunamaz. Evrim yasalarından bahsetmek, Darwin teorini anlatmak, bir yerde ifade suçu (fezâhat-i lisaniye) kabul edilirse orası Ortaçağdan henüz çıkmamıştır. Ortaçağın ise yirminci asırda yeri yoktur. Bunu sarıklı olan olmayan her çeşit kafa, ezilmek istemeyen her kafa anlamak zorundadır!" Dikkat çekici nokta şu ki, Cevdet, herhangi bir kanıt vermeksizin Darwin nazariyesinin Kur'an'da öz olarak bulunduğunu ileri sürer ve Batı'da bilimsel olarak ileri sürülen tezleri İslam'ın temel kaynakları ile uzlaştırmak ister.[16]

Hümanist bakış açısının bir neticesi olarak Cevdet, İslam'ı kan dökücü bir din olarak niteler ve Bahailiği, evrensel bir din (din-i ümem) şeklinde takdim eder. Konuya dair İctihad'da çıkan yazısında şunları kaleme almıştır. (Sadeleştirilmiş haliyle): "Bahailik merhamet ve sevgi dinidir. (…) Hz. İsa birbirinizi seviniz demedi mi? Dünyaya sevgi ve barışı anlatmadı mı? Hz.

14 Abdullah Cevdet, *İctihad* dergisi, sayı 1, Eylül (1904), 2. [Bundan sonra *İctihad* olarak verilecektir].
15 *İctihad*, sayı 2 (Kanunusani 1905), 16.
16 *İctihad*, sayı 58 (14 Mart 1329), 1271, 1273-74.

Muhammet âlemlere rahmet olarak gelmedi mi? Birbirinize kin duymayınız, birbirinizin mahvına sebebiyet vermeyiniz, birbirine haset etmeyiniz. Ey Allah'ın kulları, kardeş olunuz dememiş midir?" Bu sözlerin devamında Cevdet, İslam Peygamberi'nin böyle demiş olmasına rağmen yaptıklarının merhamet ve sevgi kavramlarına uygun olmadığı, mesela utanç verici savaşların söz konusu olduğunu belirtir. Bu yönüyle İslam'ın merhamet ve sevginin tesisi için geldiğini söylemesine rağmen gerçekte böyle olmadığını ifade eder.[17] Asıl iddiası merhamet ve sevgi iken savaşlar açıp başkalarını öldürmeyi hedefleyen Hristiyanlık ve İslam, böylece Cevdet'in sevgi esaslı evrensel din anlayışına uymamaktadır. Bu açıdan Cevdet, Bahaullah ve oğlu Abdulbaha'nın kurduğu yeni dini, Bahailiği, merhamet ve sevgi dini olarak görür. Zira düşünüre göre insanlar arasında sevgiyi, merhameti ve barışı adeta bir ibadet haline getiren tek kişi Bahaullah'tır.[18] Böylece Cevdet, hümanistik bakış açısıyla akılla çelişmeyen, sevgiyi ve aklı merkeze alan bu yeni din anlayışını evrensel bir din olarak sunmak ister.[19]

Başta Hristiyanlık ve onun zımnında İslam olmak üzere bütün vahiy temelli dinleri eleştiri noktasında Cevdet'in çevirisini yaptığı *Akl-ı Selim* (Le Bon Sens) isimli eser bu noktada önem arzeder. Eserin 'mütercimden bir kelime' isimli tanıtım yazısında Cevdet, inandığı dinde düşmanlık, kin ve intikamın asla yer almadığını, inandığı tanrının intikam alıcı değil salt sevgi, merhamet ve fazilet ilahı olduğunu ifade eder. Bu konudaki duygu ve düşüncesini: "Biz Kâbeye sermesti mahabbet gideriz / Biz saltanatı camia ve derbederiz // Bin rabıta-i hak bizi halka bağlar / incinmeyi, incitmeye tercih ederiz"[20] rubaisi ile özetler. İlgili eserin konu başlıklarından birkaçı şöyledir: 'her din bir saçmadır' (sf. 52), 'bütün dinlerin kaynağı cehalet ve korkudur' (sf. 55), 'var olan her şeyin kaynağı maddedir' (sf. 67), 'hakiki din ile en aşağılık hurafe arasında bir fark yoktur' (sf. 147), 'ölümsüz bir ruh inancı saçmadır' (sf. 241), 'iman ile akıl asla uzlaşmaz. Akıl, imana tercih edilir' (sf. 322), 'dinlerin amacı, yöneticilerin zorbalıklarına insanları itaat ettirmektir' (sf. 358), 'din ve dinin getirdiği metafizik inanç, insanlar için uğursuzdur' (sf. 435), 'dinin yerine felsefe olmalıdır' (sf. 486).[21] Cevdet, İctihad dergisinin

17 *İctihad*, sayı 144 (1 Mart 1922), 3015-16.

18 *İctihad*, sayı 226 (18 Şubat 1922), 4331-4332.

19 Söz konusu yazının devamında Cevdet'in şu şiiri hümanist tavrı yansıtır niteliktedir: "Hayat ve kainat âsûdedir ağûş-ı nûrunda / Değil dîn-i husûmet, dinimiz dîn-i muhabbettir." Bkz. *İctihad*, sayı 226 (18 Şubat 1922), 4331-4332.

20 Jean Meslier, *Akl-ı Selim*, çev. Abdullah Cevdet (İstanbul: Devlet Matbaası, 1929), 2.

21 Jean Meslier, *Akl-ı Selim*; 1973'te yayınlanan Hümanist Manifesto-II'nin on ikinci ve on üçüncü maddesinde evrensel bir insanlık ailesine ulaşılması, aklın ve tecrübenin iyisine birlikte ulaşılmasının hedeflendiği belirtilmiştir. el-Maarri'nin, Bahailiğin, Akl-ı Selim'de

insanların inançlarına saldırdığı ithamına karşılık, kendi inandığı tanrıyı, "Bizim Allahımız sevgi ve merhamet ilahıdır. Cehennemlerin, zebanilerin, lanetli şeytanların, kinin, düşmanlığın, nifakın yaratıcısı olmaktan münezzehtir. O rahimdir fakat aziz ve intikam sahibi değildir"[22] şeklinde betimleyerek deizme yaklaşmış görünmektedir. Şu kadar var ki, getirilen bu eleştirilerin aklı ve akıl merkezli bir insan sevgisini öne çıkardığı açıktır.

(ii)- Doğu - Batı Sentezi (Klasikler ve Modern Düşünce)

Batı aydınlanma çizgisi nasıl ki, Grek düşüncesini yeniden yoruma tabi tutarak kendine bir yol açmışsa Cevdet de, Doğu (İslam) ve Batı klasik ve modern birikimi çevirileriyle gündeme taşımıştır. Bu konuda onun öncü bir isim olduğunu söylemek yerinde olur. Araştırmaya konu edindiği isimler ve konular, akıl ve insanı merkeze alan hümanist bakışının ürünüdür. Bu cümleden olarak Doğu'dan Ömer Hayyam, Urfî-i Şirazî, el-Maarri, Mevlana, Gazzâlî gibi isimlerin hümanist açıdan yorumlanan düşünceleri ile Batı'dan Vittorio Alfieri, Ludwig Büchner, Charles Darwin, Jean-Marie Guyau, Ernst Haeckel, Baron d'Holbach, Gustave Le Bon, R. Dozy gibi isimler önem arzeder. Böylece Cevdet, Doğu ve Batı'nın sentezini akılcılık ve hümanist insanî anlayış etrafında belli bir noktaya taşımak istemiştir.

İctihad dergisinde Zeki Megamez imzasıyla el-Maarrî'ye dair yazılar kaleme alınmıştır.[23] Bu yazılarda el-Maarrî'nin pesimist tavrı yanında vahiy temelli dinlere karşı getirdiği eleştirilere yer verilmiştir. el-Maarrî varlık ve ahlak noktasında aklı kendisine rehber edinmiş hür düşünür olarak resmedilir: "Aklımdan başka hiçbir rehber ve imam tanımayarak bu dünyadan göçüp gideceğim", "Aklımdan başka hiçbir mürşit tanımam." el-Maarri'ye göre insanlar kendi içinde, 'akıllı ama dinsiz; dindar ama akılsız' şeklinde ikiye ayrılır.[24] Onun dindarlıktan anladığı şey, "Dindar o adama derler ki, fenalıklara düşman kesilir. Çirkin şeyler ile kendisi arasında siperler koyar." Ona göre iyilik (hayır), oruçluların oruç tutması, namaz kılanların namazı değildir. Aksine iyilik, fenalık yapmayı bütünüyle terk etmek, yüreği kötülüklerden ve hasetten pak tutmaktır.[25] el-Maarri'nin hümanizmi andıran bu bakış açısını Cevdet'te de görmek mümkündür.

---

dile getirilen akıl ve sevgi merkezli dünya tasavvurunun hümanist yaklaşım ile aynı çizgide olduğu görülür. Bkz., Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 324.

22 *İctihad*, sayı 173 (1 Kanunusani 1925), 3488-3489.

23 Bkz. *İctihad*, sayılar: 239-262.

24 *İctihad*, sayı 241 (1 Kanunıevvel 1927), 4599; sayı. 248 (15 Mart 1928), 4729.

25 *İctihad*, sayı 245 (1 Şubat 1928), 4680; sayı 241 (1 Kanunıevvel 1927), 4598.

Doğulu bir matematikçi ve şair olan Ömer Hayyam'ın Cevdet tarafından incelemeye konu edinilmiş olması hümanizm açısından dikkate değerdir. İctihad dergisinde Hayyam'a dair yazıların tefrika edilmesi (ve sonra kitaplaşması) hususunda Cevdet'in önemli katkısı vardır. Ömer Hayyam'ı, el-Maarrî ile kıyaslayan Cevdet, el-Maarrî'yi, Ömer Hayyam'ın müjdecisi olarak görür.[26] Hayyam'ın, Hamlet'in kardeşi olarak görülmesi, Geothe, Guyau ile birlikte mukayese edilmesi, öyle anlaşılıyor ki meşhur şairin Batılı hümanist düşünürlerle aynı kulvarda görülmesi ile ilgilidir. Mevlana'nın da hümanist bakış açısıyla ele alınmış olması Cevdet'in konuya yaklaşımını tesbit etmemiz açısından önemlidir. Şöyle ki, Cevdet, Mevlana'yı, Geothe, Schiller, Firdevsî, Homeros ile birlikte zikreder.[27] Mevlana'nın Gönül Sarhoşluğu (Dilmestî-i Mevlana) isimli eserinde daha çok Mevlana'nın sevgi konulu şiirleri derlenmiştir. Eser, "Azgın ve ifrit bir körlük ve düşmanlığın hüküm sürdüğü karib Şark'ın [Yakın Doğu] kötü talihinde birkaç mustarip güzide ruha dinlendirici ve kendinden geçirici birkaç dakika yaşatma" için kaleme alınmıştır.[28] Cevdet, insanlığın faydasına olarak Mevlana'nın düşüncesinden Müslümanlık ve Türklük adına bir iftihar hissesi çıkarılabileceği düşüncesiyle Mevlana'yı el-Maarrî ile yanyana koymuştur.[29]

Cevdet'in Batı'dan yaptığı çevirilere bakılınca kendisinden çeviri yaptığı düşünürlerin aklı ve insanı ön plana çıkardığı görülür. Bu cümleden olarak Cevdet, Louis Büchner'in Madde ve Kuvvet (Kraft und stoff) isimli eserinin, bilincin sinirsel maddenin bir işlevi olduğunu öne süren biyo-materyalist düşünceyi içeren tefekkür, vicdan, dimağ ve ruh kısmını çevirmiştir.[30] Cevdet'in, Reinhart A. Dozy'nin Tarih-i İslamiyet isimli eserini çevirmesi bu noktada önemli bir başka çalışmadır. İfade-i mütercim kısmında Cevdet, tarih ilminin öneminden, İslam dünyasında hükümdarların baskısı sebebiyle objektif bir İslam tarihi yazılamadığından ve bu eserin Müslümanların bu ihtiyacına cevap vereceğinden söz eder.[31] Dozy'nin, Hz.

---

26 Ömer Hayyam, *Rubailer*, çev. Abdullah Cevdet, Hüseyin Dâniş, Hüseyin Rifat, yay. hzl. Mehmet Kanar (İstanbul: Deniz Kitabevi Yay., 2000), 7, 13, 15-16, 21.

27 Abdullah Cevdet, *Dilmesti-i Mevlana ve Gazali'de Marifetullah, Ruba'iyyât-ı Gazali, Orfi'de Şiir ve İrfan,* yay. hzl. Erdoğan Erbay, Nimet Yıldırım, Ali Utku (Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2014), 126.

28 Cevdet, *A.g.e.,* 133.

29 Cevdet, *A.g.e.,* 147.

30 Bkz. Yay. hzl., Kemal Kahramanoğlu, Ali Utku, "Madde ve Kuvvet: Osmanlı Popüler Materyalizminin Elkitabı", L. Büchner, *Madde ve Kuvvet* içinde (sunuş kısmı), (Konya: Çizgi Yay., 2012), 11-12. Bu eser daha sonra Baha Tevfik ve Ahmet Nebil tarafından tercüme edilecektir.

31 Reinhart A. Dozy, *Tarih-i İslamiyet* (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908), 3-7.

Muhammed'i histerik ve sara hastası, ahlaken düşük biri olarak göstermesi, gerçekte İslam'ı aklen kabule layık görmediği düşüncesi ile ilgilidir.[32]

Fransız sosyolog Gustav Le Bon'dan Amelî Rûhiyat (Uygulamalı Psikoloji), Dün ve Yarın, İlm-i Rûhu İctimai (Kitleler Psikolojisi), Rûhu'l-Akvam (Milletler Ruhu) gibi eserler Cevdet tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Voltaire'nin Rahip Meslier'in Vasiyetnamesi, Schiller'in Giyom Tell'i, Schakespeare'in Hamlet, Julius Caesar, Kral Lear'ı; Byron'un Chillon Mahbusu, Alfieri'nin Hükümdar ve Edebiyat'ı, Emile Boutmy'nin İngiliz Kavmi, J. M. Guyau'nun Terbiye ve Veraset'ini Türkçeye çeviren Cevdet bu çevirilerle Batı eğitim ve siyaset anlayışını Türk düşüncesine kazandırmaya çalışmış[33] ve böylece, Doğu ve Batı'dan yaptığı çevirilerle akıl ve insanı merkeze alan hümanist bir fikir ortamı yaratmak istemiştir. Darwin'in evrim düşüncesi, Dozy'nin İslam tarihine dair tezleri kendi döneminin güvenilir son ilmî tezleri olarak sunulmuştur. Nihai amaç ise hümanist felsefî bir din meydana getirmektir. Cevdet'in Fünûn ve Felsefe isimli eserine sunuş yazısında Şükrü Hanioğlu, Cevdet'in bu tutumunu, serbestçe yorumlanan dini verilerin yeni bir reforma tabi tutularak felsefi bir din haline getirilmesi olarak görür. Buna dair Hanioğlu, Cevdet'in; (i) Kur'an ve hadislerin liberal tarzda tercüme edilmesi, (ii) İslam düşünürlerinden edebi ve mistik metinler ile Batı'dan yapılan hümanist çeviriler, (iii) İslam büyüklerinin sözlerinin modern bilimsel tezlerin kabulünde birer meşrulaştırıcı unsur olarak kullanımı gibi üç temel yaklaşımına değinir. Öyle anlaşılıyor ki Cevdet, aklı merkeze alan, bilimsel çalışmaların geçerli olduğu, hümanist bir düşünce ortamı vücuda getirerek felsefe temelli İslamî bir rönesans gerçekleştirmeyi tasarlamıştır.[34]

(iii)- Siyaset ve Yeni Ahlak Meselesi

Hayat hikayesine bakılınca görülür ki Cevdet, pozitivist ve materyalist düşüncenin en yoğun olduğu Mekteb-i Tıbbiye ortamında yetişmiş, daha sonra dönemin yönetimine karşı İttihat ve Terakki'nin kurucuları arasında yer almış, sürgünde iken Avrupa'ya kaçmış ve yönetime karşı mücadeleye girişmiştir. Gerek aldığı eğitim ve gerek Avrupa'daki gözlem ve tecrübeleri

---

32 Dozy'i eleştiri açısından bkz. İsmail Fenni, *Kitab-ı İzâle-i Şukûk -Dozy'nin Tarih-i İslamiyeti Üzerine Reddiyedir-* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928).

33 Çeviri listesi için bkz. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 415-419.

34 Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet Bey ve *Fünûn ve Felsefe*", *Abdullah Cevdet, Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihaları* içinde, yay. hzl. Nevzat H. Yanık, Ali Utku (Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2009), 15-29.

onu Osmanlı düşünce dünyasında felsefî temelli bir rönesans meydana getirme teşebbüsüne sevketmiştir.

Bu açıdan Cevdet, dönemin hükümdarı II. Abdülhamid yönetimine karşı bayrak açmış ve bu uğurdaki mücadelesini fiilen ve fikren sürdürmüştür. Buna gerekçe olarak Müslüman unsurların, gayri Müslimler karşısında devamlı sûrette çöküş halinde olmasını gösterir. Cevdet'e göre Müslüman olmayan unsurları ayağa kaldıran hususlar, hümanizmin de öne çıkardığı hususlardır ki bunlar, vicdan hürriyeti, fedakârlık, ifade hürriyeti, saygı ve sevgi, gayret ve üretkenlik gibi hallerdir.[35] Batı'daki bu duruma karşılık Osmanlı idaresini baskıcı olarak gören Cevdet, bu durumun düzeltilmesi için Batılı tarzda eğitim görmüş bir Osmanlı elitini ön plana çıkarmayı teklif eder. Hümanistik eğitim ve ahlak tarzı noktasında kendisi J. M. Guyau ve Alfred Fouillee'den hareketle 'Gelecekte din yokluğu', 'Vecibesiz ve müeyyidesiz bir ahlak' tasarımlarını İctihad'a taşımıştır.[36] Cevdet böylece Avrupa bilim adamlarınca ortaya konulan bilimsel tezlere uygun görülen hümanist bir etik meydana getirmeyi amaçlamıştır. Bahailiğin sevgi merkezli yeni din olarak teklifi, Akl-ı Selim gibi eserlerin çevirisi, ilerlemeci ve aydınlanmacı bir ütopya bu noktada önem arzeder. Onun bu tasarımı Cumhuriyet dönemi hümanizmi açısından öncü fikirlerdir denilebilir.[37]

Ernest Renan, "Yürekten inanıyorum ki geleceğin dini katıksız bir hümanizm olacaktır, yani insanın bütününe saygı; hayat ahlaki bir değer taşıyacak, kutsileştirilecek, yüceltilecek. (…) Akıldan başka kılavuz tanımayan, gizli remizleri, tapınakları, rahipleri bulunmayan, kiliseler dışı dünyada gönlünce yaşayan geniş ve hür ilim.. İşte insanlığı kanatlandıracak biricik inanç!"[38] sözleriyle hümanizmi geleceğin dini olarak takdim eder. 1933'te kaleme alınan birinci hümanist manifestoya göre âlem, yaratılmamış olup insan bilinci doğanın bir parçası kabul edilmiş, din ise insanın sosyal ve çevresel etkileşiminin ürünü olarak görülmüştür. Manifestoda doğaüstü herhangi bir varlık alanı kabul edilmezken insan hayatının amacı evrensel ve iradî iyiye ulaşmak olarak belirlenmiştir. Ölüm ötesi kabul edilmediği için ahlakî müeyyide doğaüstü olmaktan çıkmıştır. Zihin, doğanın bir ürünü, tanrı ise insan zihninin bir idealizasyonu olarak resmedilmiştir. Böylece her şey burada ve şimdiye indirgenmiş, hümanist felsefî din tasarımına

35 Abdullah Cevdet, *Cihan-ı İslama Dair Bir Nazar-ı Tarihi ve Felsefi* (İstanbul: Necm-i İstiklal Matbaası, 1922), 5.

36 *İctihad*, sayılar 268-287, 311- 325.

37 Hanioğlu, *A.g.e.,* 341.

38 Ernest Renan, *L'avenir de la Science (İlmin Geleceği),* (Paris: Lévy Calmann, 1890), 101'den nakleden Cemil Meriç, *Kırk Ambar* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 85.

gidilmiştir.[39] Cevdet'in, 'İnsanlar hayvanlardan gelir ve kaderlerinde tanrı olmak vardır' diyen L. Jakoby'nin düşüncesine katılması ve herhangi bir tanrıya inanmadan da insanın ve toplumun erdemli olabileceğini îmâ etmesi onun hümanist çizgisi ile ilgilidir.[40]

İster vahiy temelli dinlerin eleştirisi, ister yeni bir siyaset ve ahlak anlayışıyla ortaya konulan düşünceler olsun, Cevdet'in nihai amacı felsefi bir dindarlık inşa etmek ve böylece yıkılma tehlikesi içindeki toplumu kurtuluşa erdirmektir. Doğu ve Batı'dan yaptığı çevirileri ve konuya dair yorumlarını bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Radikal Batıcılık olarak ifade edilen onun bu tavrı, kendi içinde çelişkili ve eleştiriye açık unsurlar barındırsa da, nihai planda Türk toplumunun Ortaçağ sonrası Batılı aklın takip ettiği yoldan yürüyerek kurtarılmasını amaçlar. Kendisinin, 'Bizim için dindar, yalnız o adamdır ki, hakikati arar, hakikati düşünür, hakikati sever. Dindarlığın bu felsefî manasıyla herkesin dindar olduğu gün, din lahuti ve nasuti/(manevi) müesseselerin en yükseği, en derini, en güzeli olur'[41] ifadeleri onun akıl ve hümanizm temelli Batılılaşma çabasına ışık tutar niteliktedir.

Netice

Abdullah Cevdet gençliğinde dindar bir sofu iken ne olmuştur da Batılı manada hümanizmi merkeze alan bir tavır içine girmiştir? Bu sorunun cevabı bir ölçüde dönemin mecburiyetlerinde aranmalıdır kanaatindeyim. Cevdet'in, (sadeleşmiş haliyle): 'Bugünkü medeniyet, önüne geleni silip süpüren bir sele benzer ki, kaynağını Avrupa kıtasında açmıştır. Bu sel önüne geleni yıkar. Müslümanlar milli hayatlarını bu akıntıya uyarak koruyabilir', 'Bugünkü medeniyetin medeni olmayanlara merhameti yoktur. Evrim kanunu, merhametsiz ve insafsızdır. Zayıfları, cahilleri, ehliyetsizleri yokluğa mahkum eder!' [*İctihad*, 4: 6-11 ve 5: 71-72] ifadeleri, onun Batı medeniyetine ve kurtuluşu nerede aradığına işaret eder.

---

39 Marten ten Hoor, "Humanism As A Religion", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 15, no. 1 (İnternational Phenomenological Society, 1954), 83-87, 92-93.

40 *İctihad*, sayı 342 (1 Nisan 1932), 5690-5691.

41 *İctihad*, sayı 338 (1 Şubat 1932), 5651. Şu şiirleri de Cevdet'in hümanist bakış açısını yansıtır: "Hergün daha geniş sevmek, daha derin acımak / Budur bence din, en güzel en yüksek ve en gerçek // Yirminci asır üzerinden gözlerimin şefkati / Yağmurunu ağlamış bulut gibi geçecek!" Bkz. *İctihad*, sayı 161 (1 Kanunısani 1924), 3289); "Hall olundu saye-i fende ukûd-i kâinat / Sırrı tekvin ü hayatın âşikârdır bana // Mekteb-i tıb'ım tabiat mekteb-i feyyazıdır / Cümle mâ-fevkat-tabiat hulyâdır bana." Bkz. Abdullah Cevdet, *Kahriyat*, (1908, Kütübhane-i İctihad) 52, 54'ten naklen Şükrü Hanioğlu. *Fünûn ve Felsefe* içinde, 14.

Bu bakış açısıdır ki, Cevdet'i yeni bir arayışın içine sevketmiştir. İctihad'ın son sayısında (*İctihad*, 358: 5895-5897) Hüseyinzade Ali'nin, Cevdet'i, materyalist Lucrece'ye, medrese karşıtı olarak sunulan Ömer Hayyam'a, dinlerin tahakkümüne karşı koyan Voltaire'ye benzetmesi dikkate değerdir. Aynı şekilde, "Türkiye'deki inkılapların hepsinde fikri hazırlıklar vardır. (…) Bugüne kadar Türk camiasının geçirdiği hayırlı inkılapların hepsinde de Abdullah Cevdet'in tesiri barizdir. (…) Bugünkü inkılapların temellerini yirmi iki sene evvel henüz kimsenin bahsetmediği bir sırada ictihad etmişti" (*İctihad*, 358: 5898-5899) ifadeleri ile yazarı belli olmayan düşünceye de bu noktada hak vermek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, Abdullah Cevdet, çalışmalarında her ne kadar bilimsel dikkati haiz biri olmaktan ziyade vulgarizasyon seviyesinde düşünceler ortaya koymuş bir fikir işçisi olsa da ortaya koyduğu Batılılaşma programı ile Cumhuriyet dönemi hümanizm hareketinin öncüsü olmuştur. Onun için Cumhuriyet dönemindeki aydınlanma ve hümanist hareket, Cevdet'in düşüncesi ve eserleriyle birlikte değerlendirildiğinde mesele bir bütünlük kazanır ve daha sağlıklı anlaşılabilir düşüncesindeyiz.

Kaynakça

Abdullah Cevdet. *Dilmesti-i Mevlana ve Gazali'de Marifetullah, Ruba'iyyât-ı Gazali, Orfi'de Şiir ve İrfan*. Yayına Hazırlayanlar Erdoğan Erbay, Nimet Yıldırım, Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2014.

Abdullah Cevdet. *İctihad* dergisi. Sayı 1 (Eylül 1904).

-. *Cihan-ı İslama Dair Bir Nazar-ı Tarihi ve Felsefi*. İstanbul: Necm-i İstiklal Matbaası, 1922.

İctihad, Kanunusani 1905, sayı 2.
İctihad, Mart 1905, sayı 4.
İctihad, 14 Şubat 1328, sayı 54.
İctihad, 14 Mart 1329, sayı 58.
İctihad, 16 Kanunısani 1329, sayı 89.
İctihad, 1 Kanunusani 1925, sayı 173.
İctihad, 18 Şubat 1922, sayı 226.
İctihad, 1 Şubat 1928, sayı 245.
İctihad, 1 Şubat 1932, sayı 338.
İctihad, 1 Nisan 1932, sayı 342.

Akkaya, Bülent. "İnönü Dönemi Kültür Politikalarında Hümanizm". *History Studies*. Vol. 4/1 (2012).

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 1999.

Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı-II*. İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası, 1955.

Dozy, Reinhart A. *Tarih-i İslamiyet*. Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe*. Hazırlayan Recep Alpyağıl. Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2015.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Kitab-ı İzâle-i Şukûk -Dozy'nin Tarih-i İslamiyeti Üzerine Reddiyedir-*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.

Gass, Henry Markley. "The Greeks as Humanists". *The Sewanee Review*. Volume 37. No 2. The Johns Hopkins Un. Press., 1929.

Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: İş Bankası Yay., 2016.

Kahramanoğlu, Kemal & Utku, Ali (Yayına Hazırlayanlar.). "Madde ve Kuvvet: Osmanlı Popüler Materyalizminin Elkitabı", L. Büchner. *Madde ve Kuvvet* içinde (Sunuş Kısmı). Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2012.

Kaya, M. Cüneyt (Editör). *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*. İhsan Fazlıoğlu bölümü. İstanbul: Küre Yay., 2009.

Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. 8. Basım. New York: Humanist Press, 1997.

Maraş, İbrahim. "Yunus Emre'nin Hümanist Yorumcuları". *Dini Araştırmalar*. Cilt 8. Sayı 23.

Marten ten Hoor. "Humanism As A Religion". *Philosophy and Phenomenological Research*. İnternational Phenomenological Society. Volume 15 (1954/1).

Meriç, Cemil. *Kırk Ambar*. İstanbul: İletişim Yay., 1998.

Meslier, Jean. *Akl-ı Selim*. Çeviren Abdullah Cevdet. İstanbul: Devlet Matbaası, 1929.

Ömer Hayyam. *Rubailer*. Çevirenler Abdullah Cevdet, Hüseyin Dâniş, Hüseyin Rifat. Yayına hazırlayan Mehmet Kanar. İstanbul: Deniz Kitabevi Yay., 2000.

Sezen, Yümni. *Hümanizm ve Türkiye*. İstanbul: İz Yay., 2005.

Sinanoğlu, Suat. *Türk Humanizmi*, 2. Cilt.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yay., 1998.

Zekiyan, Boğos. *Hümanizm (insancılık) -Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler-*. İstanbul: İnkilap Yay., 2005.

İNSAN VE SONRASI

Ezgi Ece ÇELİK*

HUMAN AND (ITS) POSTERIOR

Öz

İnsan her şeyin ölçüsüdür kabulünden hareketle Avrupa'da temelleri atılarak yaygınlaşan hümanizm doğrultusunda insanın aklı ve vicdanı yaşamdaki yol gösterici olarak önem kazanmıştır. Düşünce ve inanç özgürlüğünün olduğu bir toplumda insanın, kendini, sınırlarını tanıması, aynı zamanda evreni, doğayı tanımasıyla bağlantılıdır. Bu doğrultuda, aklın hakikat yolculuğu, bilim etkinliği üzerine kurulu Batı medeniyeti tarihini oluşturmuştur. Batı tarihinde aklın yüceltmesi, bilimin ve teknolojinin gelişmesinde her zaman itici güç olmuştur. Bu bağlantıyı göz önünde bulundurarak, insanın doğayı keşfinden fethine uzanan süreçte, çağımızın *insan* tasarımları üzerinde durmak, gerek bilimsel ve toplumsal gelişmeleri gerekse insan-doğa ilişkisini değerlendirmek bakımından önemlidir. Bu çalışmada da, çağımızın "insan" tasarımlarının, hümanizm ile bağlantısı gösterilerek değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, özellikle Rosi Braidotti'nin post-human düşüncesine odaklanılarak, insan ve doğa ilişkisi üzerinde durulacaktır. Ayrıca, bilimsel ve teknolojik gelişmeler doğrultusunda Ray Kurzweil'in öncülüğünde ortaya çıkan trans-hümanizm akımına değinilerek, çağımızda *insan* ve *hümanizm* teknolojik gelişmeler ve insanın doğayla bağlantısallığı göz önünde bulundurularak tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, post-human, trans-human, teknoloji, doğa.

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., ezgiecelik@gmail.com.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 31-45.
(Makale Gönderim: 30.06.2017 / Makale Kabul: 19.10.2017)

Abstract

Mind and conscience has become priority according to humanism which is based on the assumption that *man is the measure of all things* has found and become widespread in Europe. In a society where freedom of thoughts and beliefs exists, pursuit of truth about human and its limits, is related with the pursuit of truth on nature and universe. Therefore, the pursuit of truth as the history of Western civilisation is based on scientific and industrial developments. In Western history, sublimation of mind by humanism, has always been a driving force on developments of science and technology. According to this connection, to evaluate the relation of human and nature, it is important to emphasize the modern idea of "human" by regarding the process from exploration to conquest of nature. Taking this connection into consideration, the purpose of this study is to evaluate modern idea of "human" in relation with the concept of *posthuman* and the concept of *transhuman*. According to this purpose, approaches on *posthuman* supported by Rosi Braidotti, and *transhuman* that is influenced by previsions of Ray Kurzweil, will be argued. Also in the light of these concepts, human-nature connectedness will be discussed in connection with scientific and technological progress through humanism.

Keywords: Human, post-human, trans-human, technology, nature

****

Rosi Braidotti *post-human* (insan sonrası) kuramıyla günümüzde insanı anlamaya yönelik çabada dikkat çeken bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ray Kurzweil'in geleceğe ilişkin öngörülerinden hareketle ortaya konan *trans-human* (geçiş insanı) kavramı ise Braidotti'nin yaklaşımına bir karşı hat oluşturarak, çağımızda *insan*ın ne şekilde tanımlanabileceği tartışmasına katkı sunmaktadır. İki görüş de insanı ve *hümanitas*ı bilim ve teknoloji ile ilişkisinde ele almakta; bu da elbette insanlığın ilerlemesi iddiasında insanın doğayla kurduğu ilişki biçimlerine dikkati çekmektedir. Fakat Braidotti ve Kurzweil'in görüşlerine geçmeden önce, her iki görüşte de referans verilen hümanizmin ortaya çıkışında belirleyici olan başlıca savlara değinmek yararlı olacaktır.

İnsanı odağa alan hümanizm en genel ifadeyle, insanın, aklına ve vicdanına hükmeden otoriteleri ve bunun yol açtığı bağnazlığı reddederek adalet çağrısıyla düşünce ve inanç özgürlüğünü vurgulayan görüşlerin oluşturduğu bir akım olarak değerlendirilebilir. Hümanizmin bir akım olarak doğuşu,

Hristiyanlığın insanın düşkün, günahkar doğduğu kabulünün, yine Hristiyanlığın içinde beliren reddine/eleştirisine dayanmaktadır. Hristiyanlığın hümanizminde Tanrı sevgisine (*agape*), Antik Yunan'dan aşina olunan insan sevgisi de (*philiantropia*) eşlik etmeye başlamıştır. Yeniden doğuş çağı ise doğa felsefesindeki gelişmeler ışığında bu dünyayı anlamada insan aklının başlıca ölçüt olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin iddiayla, hümanizmi adalet ve özgürlük talebiyle bağlantılı olarak geliştirmiştir.

Hümanizmin öncülerinden olan Pico della Mirandola on beşinci yüzyılda yazdığı *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* başlıklı çalışmasında insandan, dünyanın tam ortasına yerleştirilmiş, ne yersel ne göksel bir yaratık olarak, hem aşağı yaşamın kaba biçimlerine inebilecek hem de tanrısal yaşam sürenlerin mertebesine çıkabilecek özgürlükte bir varlık olarak söz eder. İnsan, *kendi seçimleriyle yazgısını biçimlendiren*dir ve bu özelliğiyle, Tanrının temsilcisi ve en büyük mucizedir. Hayvanlar, taşıdıkları özellikleri bir yazgı gibi doğuştan getirirler. Oysa insana yaradılış anında bütün olanaklara gebe tohumlar bağışlanmıştır. Doğuştan getirdiği olanakları gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceği ya da nasıl gerçekleştireceği insanın seçimine bırakılmıştır. İnsan, duyusal dünyaya ilişkin olanaklarını gerçekleştirmeye yönelirse daha hayvansı, ussal olanaklarını geliştirirse daha tanrısal bir canlı olacaktır. İnsanın, farklı olanaklarını gerçekleştirip evreni tanıyarak Tanrıya yaklaşmasında doğa felsefesi yol göstericidir. Mirandola'ya göre, doğa felsefesi Herakleitosçu anlamda doğadaki çatışmayı gösterir, doğadaki karşıtları ve mücadeleyi anlamayı sağlar. Fakat uyumu, bu karşıtların yüce birliğini fark etmeyi sağlayan, doğa felsefesi değil teolojidir. Doğa felsefesi, ancak teoloji aracılığıyla kavrayacaklarımız için bize bir yol hazırlar; bu yol evreni anlama yoludur.[1] Bu yolun bilgisiyle Tanrı'ya yaklaşılabileceğini belirten Mirandola'ya göre, us her şeyi sınayan, ölçen yetidir. İnsan usu her şeyin ölçüsüdür. Ve her insan Tanrıya yaklaşmak için doğayı anlama çabasında, başkalarının usunu ve düşüncelerini tekrar etmek yerine kendi usunu kullanabilmelidir.[2]

---

1 Pico della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, çev. Levent Özşar (Biblos Yayınevi, 2006), 35.

2 Elbette Mirandola, doğa felsefesinden söz ederken pozitivist bilim tasarımından farklı biçimde, büyü ile bilim ilişkisi üzerinde durur. Ona göre, doğa felsefesi ile mageia adı verilen yoruma dayalı büyü, aynı etkinliğe ilişkindir. Mirandola iki farklı büyü olduğuna, birinin kötü amaçlı kullanılan büyü, diğerininse –günümüzün bilim çalışmalarıyla benzer biçimde- doğanın keşfi için yapılan deneylere dayanan büyü olduğunu belirtir. Mirandola'ya göre Pythagoras, Emprdokles, Demokritos, Platon gibi düşünürler bu tür *mageia* bilgeliği ile doğayı kavramak için önemli yollar katetmiştir. Doğanın bilgisine dair yararlı türden büyüye dayanan bilgelik sayesinde insan, kendisini ele geçirmeye çalışan kötü güçlere hakim olur; ya kötü güçler insana hakim olur ya da insan kötü güçlere

Pico della Mirandola'nın çağdaşı olan ve insana ilişkin değerleri toplumsal konularla bağlantılı ele alan bir başka öncü düşünür Desiderius Erasmus'tur. Erasmus da insan aklını başlıca ölçüt kabul ederek insanın özgür iradesini vurgulamıştır. İnsanın doğuştan kötü olduğu, düşmüş olduğu inancına karşı, insanın sahip olduğu farklı olanakları ussallıkla gerçekleştirebilmesine dikkat çeken; ve bu doğrultuda özgür iradenin önemini vurgulayan Erasmus, insandaki olanakların ancak iyi eğitim ve kültürle geliştirilebileceğinin altını çizer. Erasmus kendi çağı ve sonrası için her türlü gericiliğe ve barışçıl olmayan gelenekçiliğe savaş açmış biri olarak, insanca bir yaşamın ve özgürlüğün savunucusu olarak, gelecekteki bir dünya vatandaşlığı için yol gösterici olmuştur.[3] Bütün dünyayı ortak bir vatan olarak gören Erasmus'a göre, her sınıftan insan, erkek ya da kadın, şövalye ya da rahip bu topluluğa katılabilir. Erasmus her türlü savaşa karşı adalet fikrini savunarak, her savaşın yıkım getirdiğine; ve savaşın yükünün, savaş kararını vermeyen kişilerin omuzlarına çöktüğüne dikkat çeker. Ona göre, inanç ve düşünce özgürlüğünü kısıtlayarak, engizisyonu ve sansürü, insanların yakıldığı odun yığınlarını ve idam sehpalarını insanlığın başına saran, bağnazlıktır. İnsanlığın ortak yüce değerler ve adalet fikrinin peşinden gitmesine engel olan, kendinden farklı olana, farklı düşünene yaşam alanı bırakmayan, gözü kör bağnazlıktır. Bu da eğitimsiz kişilerin tavrıdır. Tek kişiye, tek otoriteye ve ideolojiye bağlı yaşayan ve buna göre kanun koyarak insanları sınırlandıranlar, düşünce ve inanç özgürlüğünün önündeki en büyük engellerdir. Bu adaletsizlik ancak eğitim ve kültürün yüceltilmesiyle aşılabilir. Bir toplumda birlikte yaşayan insanların ortak yararını gözetecek biçimde erdemli davranmayı sağlayacak bir eğitim sistemi kurgulanmalıdır.

Erasmus ve Mirandola'nın yanı sıra, Petrarca, Boccacio, Montaigne gibi düşünürlerin görüşleriyle öncelikle Avrupa'da temelleri atılarak yaygınlaşan hümanizmde –Antik felsefe geleneğine dayanarak– *insanın kendini tanıması* öncelik kazanmıştır. Düşünce ve inanç özgürlüğünün olduğu bir toplumda insanın, kendini, sınırlarını tanıması, aynı zamanda evreni, doğayı tanımasıyla bağlantılıdır. Bu doğrultuda, aklın hakikat yolculuğu, bilim etkinliği üzerine kurulu Batı medeniyeti tarihini oluşturmuştur. Batı medeniyeti tarihinde hümanizmin insan aklını yüceltmesi, bilimin ve teknolojinin gelişmesinde her zaman itici güç olmuştur. Bu bağlantıyı göz önünde bulundurarak, insanın doğayı keşfinden fethine uzanan süreçte, çağımızın *insan* tasarımları üzerinde durmak, gerek bilimsel ve toplumsal gelişmeleri gerekse insan-doğa ilişkisini değerlendirmek bakımından verimli olacaktır.

---

hakim olur. Kendi aklını ölçüt alarak doğanın bilgisine ulaşmaya çalışan insan, kendini kötü güçlerin –bir ölçüde de *hayvani* yaşamın- üstüne taşır.

3 Stefan Zweig, *Rotterdamlı Erasmus*, çev. Ahmet Cemal (Can Yayınları, 2015), 95.

Braidotti'nin *İnsan Sonrası* Kuramı

> "Posthuman kuramı, 'insanın sahnesi' olarak bilinen biyogenetik çağda, İnsanın evrende bütün yaşamı etkileme gücüne sahip bir kuvvet haline geldiği bu tarihi anda, *insan* için temel ortak referansın ne olduğunu düşünmemize yardımcı olacaktır. …hem hümanizmin hem de hümanizm karşıtlığının sınırları, posthuman (insan sonrası durum) üzerine yürütülen tartışmaların kalbinde yer almaktadır."[4]

Kendini hümanizm-karşıtı bir düşünür olarak konumlandıran Rosi Braidotti, insanın evrende bütün yaşamı etkileme gücüne sahip kuvvet haline gelmesini odağa alır. Post-human ifadesiyle aşılmaya çalışılan hümanizmin *insan*ı, özellikle Da Vinci'nin Vitrivius adamında karşılık bulmaktadır. Braidotti, erkek-insanı temele alan hümanizme karşı, yerkürenin insana –özellikle de erk(eklik) üzerinden kendini kuran insana– boğulmuş olmasına yönelik eleştirilerini ortaya koyar. İnsan tarihsel bir inşadır; oysa bir akım olarak hümanizm, belli bir insan oluş kipini, (ussal oluş, bilimsel oluş, beyaz oluş, erkek oluş gibi) insana dair genel ölçütler olarak dayatmaktadır. Kadın-insan, siyah-insan gibi farklı insan olma biçimleri uzun süre aşağılanmış, yok sayılmış ve *gelişmiş beyaz erkek insan*ın gölgesinde yaşamını sürdürmüştür. İnsan olmayan canlılar ise hümanizmin *insan* vurgusu bakımdan zaten odağa alınmamıştır. Hayvanlar bilimsel deneyler için nefes alan maddeler olarak kullanılmış, insan-olmayan canlılara eziyet edilmiş ve tüm canlıların kullanımına ait doğal kaynaklar bilinçsizce tüketilmiştir. Bu da insan-doğa, insan-hayvan etkileşiminin radikal bir biçimde bozulmasına yol açmıştır.

Bu nedenle Braidotti'ye göre, insan odaklı hümanizm, çağın sorunlarının çözümünde yeterli değildir; *insan* artık Rönesans insanı ya da Vitrivius adamı ölçütleriyle değerlendirilmemelidir. Hümanizmin, ussal-bilimsel beyaz erkek insanı ölçüt alarak kendine benzemeyen, farklı olan her şeyi dışlama politikasına dönüşmesini eleştiren Braidotti'ye göre, gücü elinde tutan insan kendisinden başka insanların ve insan-olmayan canlıların yaşamlarına ilişkin karar vermekte ve bu kararlarla büyük ölçüde, yaşatmak yerine yok etmektedir. Bu bakımdan tarihi, *bilim*, *ilerleme*, *medeniyet*, *hümanizm* gibi kavramlarla örülü Avrupa geleneğinin ölüm saçan bir güç zemini oluşturmuş

[4] Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş (Kolektif Yayıncılık, 2014), 15-17.

olması dikkat çekicidir. İnsan niçin ve nasıl özgürlük ve adalet talepleri doğrultusunda medeniyeti ilerleterek ve bilimi geliştirerek artırdığı gücünü, dışlama, tüketme ve yok etme yönünde kullanır hale gelmiştir?

Batı medeniyetinin yükselişiyle doğanın küresel düzeyde tüketilişinin doğru orantılı bir gelişim izlemesi göz önünde bulundurulduğunda, Braidotti, bilim ve teknolojiyle örülen Avrupa-merkezci medeniyette, –geliştirilen teknolojik ürünlerin de etkisiyle– *insan*ın ne şekilde tanımlandığına dikkat çeker ve güncel bir insan –sonrası– tasarımı ortaya koyar. Bu kuram, insan olmaya ilişkin standartlara karşı verilen cinsiyetçilik ve ırkçılık karşıtı mücadelelere, artık insan-olmayanlara ilişkin politikaların da ivedilikle eklenmesi gerektiğini öne sürer.

Geliştirilen teknolojik ürünler ve bu ürünlerin toplumda kullanımının yaygınlaştırılmasına yönelik girişimlerle insan, artık doğayla bağını görmezden gelmekte ve/veya doğaya bağımlılığını aşmaya çalışmaktadır. İnsanın doğaya bağımlılığını aşma çabası aynı zamanda Batı düşünce tarihinde aşağı görülen doğaya ait bedeni aşma çabasıdır. Bu aşma girişimi, semavi dinlerde bedenin utanç veren eğilimlerini, işlevlerini; bilim ve teknoloji tarihinde ise bedenin evreni keşif sürecindeki sınırlılığını ve nihayetinde ölüm adı verilen sonluluğunu aşma çabası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Braidotti'ye göre, sonluluğu aşma takıntısı insanın, ölümü, nihai bitim olarak değerlendirmesine dayanmaktadır. Oysa Braidotti, ölümün bir bitim olmadığa dikkat çeker ve ölümü, üretken bir sürecin başka bir evresi olarak yeniden düşünmeye davet eder. Sürekli ölümü düşünmek, ölüme odaklanmak yaşamı askıya alır. Bunun yerine yaşam-ölüm sürekliliğinin üretkenliğine odaklanılmalıdır. Braidotti'ye göre aslında ölüm zaten bilinç düzeyinde çoktan olmuş olandır. Bireysel olarak her birimiz için fiziksel yok oluş olarak gelecektir fakat farkındalık anlamında ölüm çoktan olmuş olandır.[5] Yaşamdaki tanıklık bize bunu gösterir: Ölüm vardır, henüz gerçekleşmemiş olsa da bilinç düzeyinde vardır. Bu bakımdan ölümü takıntı haline getirip yaşamı yok saymak yerine, yaşamın üretkenliğine odaklanmak daha iyi bir alternatif sunabilir.[6]

---

5 *A.g.e.,* 148.

6 Konuyla ilgili benzer bir yaklaşım için bkz. V. Plumwood, "Place, Politics, and Spirituality: An Interview" (by Thom van Dooren), *Pagan Visions for a Sustainable Future, (*Llewellyn Publications, 2005), 221-253. Bkz. V. Plumwood, "Shadow Places and the Politics of Dwelling". *Australian Humanities Review*. Sayı 44 (2008): 139-150.

"Yaşam akıp gidiyor ve bizler ona sahip değiliz; sadece onu işgal ediyoruz, tıpkı zamanda paylaşılan bir mevki gibi."[7] Ve bu işgal sürecinde ilişki kurma biçimlerimizle yaşamın üretkenliğine katılıyoruz. Braidotti tam da bu ilişkisellikten hareketle, insan-merkezci düşünme biçimini yaygınlaştıran hümanizme karşı *zoe*yi temel alan bir yaklaşım önerir: *Eleştirel hümanizm sonrası* kuram ya da bir başka ifadeyle, insan-merkezciliğin ötesine geçme hamlesi, yaşam mefhumunu insan-olmayana ve *zoe*ye doğru genişleterek gerçekleştirilir.[8]

İnsan-doğa ilişkisinin radikal ölçüde bozulmuş olduğu çağımızda doğanın tükenişini engellemek için insanı merkez olarak konumlandıran düşünme biçimlerini geride bırakarak, *zoe*yi, yaşamsal ilişkilenme biçimlerini odağa alan düşünme alışkanlığının geliştirilip yaygınlaştırılması gerekmektedir. Doğanın ve insan-olmayan canlıların bilinçsizce tüketilmesinin önüne geçmek için Braidotti'nin önerdiği –insan-merkezci olmayan− karşı-hümanist tavırla geliştirilen *insan sonrası* kuramda *özne*, insan olmayan (hayvan, bitki, virüs) ağa tamamen karışmış transversal bir oluşumdur.[9]

İnsan sonrası durum, başkalarıyla bağlantısallığımıza ilişkin farkındalığımızın artması durumudur. Braidotti'ye göre, ontolojik ilişkisellik doğrultusunda *zoe* kavramı, türler arası üretken güçtür. Öyle ki, *zoe*, kategorik olarak ayrı tutulan *antropos* ve *bios* mefhumuna darbe vurur. *Antropos/bios* ayrımının yerini alan *zoe*, doğa-kültür sürekliliğini görünür kılar. Antroposun krizi, Batı medeniyetinde doğaya ait ötekilerin şeytani gücünü serbest bırakır; hayvanlar, böcekler, bitkiler, tüm evren ve kozmos işin içine girer.[10]

İçinde bulunduğumuz jeopolitik çağın *insan sahnesi* olarak bilinmesi, hem *antropos*un üstlendiği teknoloji dolayımındaki güce, hem de bunun geri kalan herkes açısından potansiyel ölümcül sonuçlarına dikkat çekmektedir.[11] Kendi ürettiği teknikler/teknolojik ürünlerle evrim sürecinde kendi dönüşümünü gerçekleştiren insan, *zoe* bağlamında ilişkisel olan tüm canlılar için giderek daha tehlikeli bir dünya yaratmaktadır. Bu noktada, yaşama ilişkin sorumluluk almak önemlidir. Fakat insanın sebep olduğu yıkıma engel olmak bakımından bilimsel ve teknolojik gelişmeyi askıya almak da pek gerçekçi bir çözüm sunmamaktadır.

7 Braidotti, *İnsan Sonrası*, 149.
8 *A.g.e.,* 61.
9 *A.g.e.,* 210.
10 *A.g.e.,* 77.
11 *A.g.e.,* 78.

Teknolojiyi günümüzde pek çok insanın yaşam koşullarını oluşturan, reddi pek mümkün olmayan bir gerçeklik olarak değerlendiren Braidotti konuyla ilgili şu noktaya dikkat çeker: "Teknolojik başarılar ve bunların sağladığı zenginlik karşısında duyulan gurur, teknolojilerimizin yarattığı muazzam çelişkiler ve toplumsal eşitsizliklerimizi, ahlaki bozulmuşluğumuzu görmemize engel olmamalıdır."[12] Teknolojinin kendi başına iyi ya da kötü olması söz konusu değildir; mesele, üretilen yeni tekniklerin kimler tarafından, hangi amaçla kullanıma sokulacağı ve yaygınlaştırılacağıdır. İnsanın bilimsel keşif sürecine eşlik eden ve bilim tarihinde yeni keşifler için itici güç oluşturan teknolojik yenilikler kendi başlarına kötü değildirler. Bu ayrım göz önünde bulundurulmadığı takdirde, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan aşırı-tüketime yönelik tepki, bilim ve teknoloji karşıtlığı olarak da algılanabilmektedir. Oysa Braidotti'ye göre teknofobia, içinde bulunduğumuz şartlar düşünüldüğünde bir çıkış yolu sunmamaktadır. Teknoloji karşıtlığıyla sunulan *cennetvari bir doğaya dönüş* çağrısı çağımız bakımından pek gerçekçi bir çağrı olarak işitilememektedir.

Örneğin, teknofobia düzeyinde teknoloji karşıtlığıyla ilgili olarak Theodore Kaczynski vakası dikkat çekicidir. 1978 yılından 1995'e kadar yaklaşık on beş bombalama eylemiyle pek çok insanın yaralanmasına, üç kişinin de ölümüne sebep olan teknoloji karşıtı Kaczynski, Harvard ve Berkeley üniversitelerinde öğrenim görmüş ve eğitim vermiş bir matematik profesörüdür. Çalıştığı kurumlarda yapılan bilimsel ve teknolojik araştırmalara ve piyasaya sürülen yeni ürünlere yönelik tepkisini, ev yapımı bombaları çeşitli araştırma laboratuvarlarına, petrol ve kereste tesislerine göndererek gerçekleştirdiği eylemlerle ortaya koymuştur. Uzunca süre kimliği ve yeri tespit edilememiş, ancak 1996'da kardeşinin ihbarı üzerine yakalanmıştır. Teknolojik gelişmelerin yol açtığı tahribata tepki olarak, teknolojik gelişmenin derhal durdurulmasına ilişkin bir manifestosu da bulunan Kaczynski'ye göre, teknolojinin kötü yanlarını bir kenara bırakıp sadece iyi yanlarından yararlanmak mümkün değildir. Sistemin tamamı olmadan teknoloji alanında ilerleme kaydedilemez. Dolayısıyla, teknolojiyle ilerleme isteniyorsa bu, teknolojik gelişmelerde iyi ve kötü olarak değerlendirilen özellikleri bir arada yaşama dahil etmeyi gerektirmektedir ve bu gereklilik Kaczynski'ye göre, işkence ve ölüme sebep olmaktadır.

Teknolojinin, yararlı ve zararlı öğeleri ayrıştırılarak yaşama dahil edilemeyeceğini düşünen bir başka düşünür Ray Kurzweil'dir. Fakat Kurzweil teknofobik tavrın aksi yönünde bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

[12] *A.g.e.,* 52.

Kurzweil'e göre, teknolojinin yararları ve riskleri derin olarak iç içe geçmiştir; örneğin, hayvanlar üzerinde deneyler yapılmadan tıp ya da genetik bilimlerinin gelişmesi beklenemez. Teknolojinin uzun vadeli yararlarını düşünmek gerektiğini belirten Kurzweil'e göre, kötü unsurları geride bırakmak ve iyi gelişmelerle insanlığı ilerletebilmek için bu tür olumsuz eleştirilerin göğüslenmesi gerekmektedir. Kurzweil'in görüşünden etkilenen ve hedefleri bakımından popüler kültürle giderek yaygınlaşmaya başlayan transhümanizm de insanlığın yükselmesini ve medeniyetin ilerlemesini teknolojik gelişmelere dayandırmaktadır.

Transhümanizm ve Kurzweil'in İlerletilmiş İnsanlık Projesi

Savunucularının tanımıyla transhümanizm, insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerinin arttırılması ve yaşlanma, hastalanma gibi arzu edilmeyen kusurlarının ortadan kaldırılması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren uluslararası bir entelektüel ve kültürel harekettir. Üç ana amaç üzerine kuruludur: Süper uzun ömürlülük, süper zeka ve süper refah seviyesi. Bu amaçlara ulaşmak için geleceğin teknolojileri, insana faydaları göz önünde bulundurularak kurgulanmalı ve bu üç hedefi gözetecek biçimde değişim sağlanmalıdır. Transhümanistler, insanın bugünkü bilgisel ve teknik donanımının önemli bir geçiş evresi olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda *transhuman* da *geçiş insanı* olarak değerlendirilebilir. Akımın takipçilerine göre bu geçiş, kusursuzluğa ve hatta –zamanla- ölümsüzlüğe geçiş olacaktır.

Ray Kurzweil'in çalışmalarından hareketle geliştirilen transhümanizmde söz edilen *transhuman* ya da *geçiş insanı*, Kurzweil'in biyolojik ve teknolojik evrimle insanın ulaşacağı *tekillik* aşamasına geçiş sürecine karşılık gelir. Tekillik, teknolojik değişim hızının, insan yaşamını geri dönülmez biçimde dönüştürecek kadar yüksek olacağı, değişimin etkilerinin de bir o kadar derinleşeceği, geleceğe ait bir dönemdir.[13] Transhümanizm de bu geçiş sürecine işaret eden bir akım olarak ortaya çıkmıştır.

Kurzweil'e göre, insanı tekillik aşamasına yükselten evrim süreci biyolojik ve teknolojik bakımdan altı evreden oluşmaktadır: Birinci evre, fizik ve kimya yapısında evrimleşme; ikincisi, biyolojik DNA evrimi; üçüncü evre, sinir sisteminde ve beyin yapısında evrimleşme; dördüncüsü, teknolojik donanımlarda evrim; beşinci evre, teknoloji ve insan zekasının birleşmesine

[13] Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel (Alfa Yayıncılık, 2016), 22.

dayanan evrim aşaması; ve altıncısı, evrenin uyanışı, madde ve enerji örüntülerinin birlikteliğine ilişkin bilgisel düzeyin artışı.

Kurzweil'in, donuk makinelerden, insanî özelliklerin sıcaklığına sahip ve insandan ayırt edilemeyecek daha kusursuz makinelere geçiş dönemi olarak ortaya koyduğu tekillik, beşinci evrede başlayacaktır. Şu an bu geçişin ilk aşamalarındayız. Kurzweil, insanın yeteneklerinde temel ve şiddetli bir dönüşümü temsil edecek olan tekillik aşamasını yaklaşık 2045 yılına tarihler. Bu tarihte yaratılacak olan biyolojik olmayan zeka, günümüz insan zekasından bir milyar kat daha güçlü olacaktır.[14]

> Tekillik, biyolojik bedenlerimiz ve beynimizin kısıtlamalarını aşmamızı sağlayacak. Yazgımıza karşı güç kazanacağız. Ölümlüğümüz kendi elimizde olacak.[15]

Teknolojiyle evrimin üst basamaklarına tırmanma konusunda büyük heyecan duyan Kurzweil, bu noktada insan ve hayvan arasındaki ayrıma değinir: Hayvanlar sorunlara uyum gösterebilir, icat yapabilir; ama bunlar çoğu zaman doğal seçilimin işleyişinden hızlı olmamaktadır. Oysa Kurzweil'e göre, biz insanlar dünyayı içselleştirip 'eğer…varsayarsak' gibi önermelerle dünyayı son derece hızlı dönüştürüyor ve kendi evrimimizin de hızını etkiliyoruz. Bu bakımdan insan dünyasının kusursuzlaşması için insanın yapması gereken son icat, yapacağı ilk üstün zekalı makinedir. Daha sonra her şeyi o üstün zekalı makine yapabilecektir; bu üstün zeka, yeni kusursuz makineler üreterek insan dünyasını kusursuzlaştırabilecektir.[16] Hastalığı ve ölümü hangi yaşta olursa olsun felaket sayan ve kusursuzlaşmanın önündeki engeller addeden Kurzweil'e göre, insan bedeninin ve beyninin çalışma ilkeleri keşfedildikçe hastalık, yaşlanma gibi arıza sayılabilecek kırılganlıklar olmadan daha yüksek performans elde edebilecek ve daha üstün sistemler geliştirilebilecektir. Transhümanistlere göre bu kusursuzlaşma sayesinde insan, ilkel beynimizin hayvanlarla ortak saldırganlığı ve öfkesi olmadan yaşayabilecektir.

Kusursuzlaşma çabasında diğer önemli unsur, hızlanmadır. Kurzweil, üstün bir yapay zeka üretilebildiği takdirde, insandan bir milyon kat daha hızlı düşünebilen sistemler yapılabileceğine dikkat çeker. Bu da dünyadaki değişimin de o ölçüde hızlı olabileceği anlamına gelmektedir. Dünya çok kısa sürede bildiğimiz dünya olmaktan çıkabilir. Özellikle yirmibirinci yüzyılın,

14 *A.g.e.,* 197.
15 *A.g.e.,* 22.
16 *A.g.e.,* 40-45.

birbirini tamamlayan üç devrimle −genetik devrim, nano-teknolojik devrim ve robotik devrim− anılacağını belirten Kurzweil, teknolojik gelişmelerle, insanın gerek bedensel gerek bilişsel bakımdan kusursuzlaşmasından dolayı insana özgü özelliklerin kaybolacağı endişesini taşıyanlara karşı şu yanıtı vermektedir: Bugüne kadar karşılaştığımız makineler insanın inceliğinden yoksundu, oysa bundan sonrakiler, en iyi ve mükemmel olarak adlandırılan −empati kurma yeteneği, adil davranma becerisi gibi− insani özellikleri karşılayabilir hale gelecek ve hatta çok ötesine geçecektir.[17]

Bu noktada Kurzweil hukuk sisteminin bu konudaki eksikliğine dair ilginç bir saptamada bulunur. Bu saptamaya göre, hukuk sistemi büyük ölçüde "bilinç" kavramı üzerine kurulmuştur. Hukuk sisteminde özellikle bir insanın canını yakan ya da yaşam deneyimini sona erdiren edimlerin üzerinde daha hassasiyetle durulmaktadır. Bununla birlikte, insanların, hayvanların acı çektiği durumlara ilişkin kararsızlığı hukuk sistemine de yansımıştır. Hayvanlara işkenceye karşı, zeka kapasitesi yüksek primat gibi canlılara yönelik daha hassas hukuki kararlar alınabilmektedir. O halde bilinç sahibi olmanın önemi bakımından, biyolojik olmayan zeka sahibi bir makinenin de empati kurma gibi duygusal zekaya sahip olduğu bir çağın yaklaştığı düşünülürse, hukuk sisteminde yasalar artık sadece insan ve insan-olmayan canlıları değil, insan-görünümlü zeka sahibi makineleri de kapsar hale gelebilecektir.[18] Hatta ilk örnek kabul edilebilecek hukuki talep 2003 yılında, bilinç sahibi olduğu iddia edilen bir bilgisayarın fişinin çekilmesini engellemek için talepte bulunulmasıyla sanal bir davada tartışmaya açılmıştır. Onaltıncı yüzyılda Saint-Julien köyündeki bahçeleri istila eden yaprak bitine karşı açılan dava örneğinden, günümüzde bilinçli olduğu düşünülen makinelere dair davalara uzanan medeniyet tarihi kesiti, medeni insanın serüvenini ve hümanizmin tarihini anlamak bakımından önemlidir.

Günümüzde bu dönüşümle ilgili olarak sadece hukuki davalar değil, sanat çalışmaları da dikkat çekmeye başlamıştır. Örneğin sanat alanında ilk kusursuz sistem tasarımı olan Primo Posthuman (İlk İnsan-sonrası), Natasha Vita-More tarafından üretilmiştir. Elbette Primo Posthuman derken burada söz edilen tasarım, Braidotti'nin söz ettiği *posthuman*dan epey farklıdır. Kurzweil ve adeta tarikatvari bir akım izlenimi veren transhümanizmin savunucuları, teknolojik yenilikler doğrultusunda salt insanı odağa alarak insanlığın ve medeniyetin ilerletilmesinin heyecanını duyarken; Braidotti, insanın, yaşam sahibi tek canlıymışçasına kendini

17 *A.g.e.,* 23.
18 *A.g.e.,* 556.

merkezde konumlandırarak yol açtığı yıkıma karşı çıkar ve insan-merkezci olmayan, *zoe* temelli bir yaklaşımla, insanın ortak yaşam ağına ilişkin farkındalığını artırdığı ve diğer canlılara yönelik sorumluluk aldığı *insan sonrası* kuramını ortaya koyar. Burada *sonrası* vurgulanan *insan*, insanın bencilliğini ve tek başınalığını aşmış bir insanlık aşaması olarak yorumlanabilir. Bu yaklaşımda insan tek başına odağa alınmaz; yaşam *zoe*yi göz önünde bulundurarak düzenlenir; endüstriyel gelişmeler ve etik/politik temeller *zoe* üzerinden kurulur.

Rodney Brooks'un "makinelerimiz bize çok daha fazla benzeyecek, biz de çok daha fazla makinelerimize benzeyeceğiz"[19] öngörüsünü heyecanla destekleyen Kurzweil'e karşı Braidotti, teknolojikleşen dünyamızda insanın insan-olmayanlarla kurduğu ilişki üzerine etik ve politik temeller bakımından düşünmenin aciliyetini vurgulamaktadır. Giderek yapay zeka denen çok daha hızlı ve kusursuz işlem yapan bir bilgisayarvari zeka, silikon bir beyinle insan görünümlü bedenlere girip *Ex-machina* gibi film senaryolarını gerçek kılabilirken; insanın, gerek bu üstün zekalı insan görünümlü makinelerle gerekse insan-olmayan canlılarla ilişkisi ve doğal kaynakların tükenişi gibi konulara ilişkin etik/politik zemine dair kaygısızlığı dikkat çekicidir.

Aslında teknolojiyi kayıtsız şartsız destekleyen görüşlerin, insan-olmayan canlılara yönelik zulmü ortadan kaldırmaya yardımcı olabileceği iddia edilebilir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle insanı kusursuzlaştıran ve bu gelişme sürecinde çoğunlukla yaptığı deneylerle hayvanlara acı çektiren insanlar, benzer teknolojilerle bu zulme son verebilir de. Mesela doku üretimiyle, hayvanların önümüzdeki yıllarda farmasötik alanında denek olarak kullanılmaması mümkün; ya da yemek için yüksek proteinli etler üretmek ve bu şekilde hayvan endüstrisinde hayvanların kapatılmasına ve çektikleri acıya son vermek mümkün. Doku mühendisliği sayesinde hayvansız etin ortaya çıkması, sinir sistemi olmayan et endüstrisinin yaygınlaşması mümkün. Fakat tüm bu gelişmeler insanın, insan-olmayan canlılarla bağlantısallığını fark etmesini sağlamamaktadır. Sadece insan-olmayan canlıların araç olarak kullanılmasının önüne geçilebilmektedir.

Teknolojik gelişmeler aracılığıyla insanı kusursuzlaştırma ve insanlığı ilerletme peşindeki transhümanizm gibi yaklaşımlar, insan-olmayan canlıları araç olmaktan çıkarabilir. Fakat insan için işlevini yitiren canlıların acı çekmesini engellemez ya da yok olmasını önlemez. Çünkü bu yaklaşımlarda insanın, belirli bir süre için işgal ettiği yaşam sürecinde, yaşam ağını diğer

[19] *A.g.e.,* 449.

canlılarla paylaştığı vurgulanmaz; canlılar ya da bireyler arasındaki bağlantısallık önemsenmez.

Oysa Braidotti tahribata, ölüme, tükenişe yol açan nekro-teknoloji ile yaratıcı ve sorumlu teknoloji arasında ayrım yapmanın önemine dikkat çeker. Bu ayrım doğrultusunda yapılacak politik düzenlemelerin önemini vurgular. Braidotti'ye göre, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle başımıza ne geldiğini, etrafımızda ne olup bittiğini açıklamaya muktedir olmadığımız bu çağda tehlikeli olan, teknolojik gelişmelerin olması değil, bizim bu gelişmelere karşı etik ve politik bakımdan hazırlıksız oluşumuzdur.

Sonuç Yerine: İnsan ve Sonrası

Avrupa kökenli medeni toplumların ve hümanizmin tarihine bakıldığında −Adorno'nun belirttiği gibi− vahşetten insanca yaşama gidişin olduğu tartışmaya açıktır ama sapandan bombaya giden bir sürecin yaşandığı kesin olarak söylenebilir. Bilimsel ve teknolojik bakımdan ilerlemenin olduğu açıktır ama bu ilerleme, başkalarının yaşamlarından çalarak, acı çektirerek, yaşam alanlarını tahrip ederek gerçekleşiyorsa etik ve politik bakımdan ilerlemeden söz edilemez. Başlangıçta belirtildiği gibi Erasmus, *savaşın yükü, savaş kararını vermeyen kişilerin omuzlarına çöküyorsa orada insani değerlerin ön planda tutulduğu bir dünyadan söz edilemez* diyordu. Günümüz için de, teknolojik ve endüstriyel gelişmelerin zararları, karar alıcı gelişmiş dünya ülkeleri ya da sermaye sahiplerinden ziyade, gelişmekte olan ülkelerin halklarına ya da insan-olmayan canlılara yükleniyorsa, orada hümanizmin savunduğu değerler, adalet talebi ve toplumsal gelişme üzerine düşünmek gerekmektedir.

Hümanizmin doğuşunda belirleyici olan "insan kendi seçimleriyle, aklı ve vicdanıyla yazgısını biçimlendirendir" ifadesi hümanizmde insana ilişkin temel kabulü ortaya koymaktadır. O halde yazgısını biçimlendirebilen insan, yarattığı dönüşümle, geliştirdiği medeniyet ve ortaya koyduğu yeniliklerle, ardılını nasıl kuracaktır? Bu soruya Braidotti'nin verdiği yanıtta *insan sonrası* olmak, insanlara karşı kayıtsız olmak ya da insanlıktan çıkmak değildir. Aksine, yeni bir yol demektir. İnsan sonrası etik, benmerkezci bireycilik engelini kaldırarak, ben ile başkaları arasında –ki bu *başkaları*na insan-olmayan, yeryüzüne ait ötekiler dahildir– geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık önerir.

Teknoloji karşıtlığı yerine yeni bir politik zemin üzerine düşünmek ve üniter olmayan karşılıklı yaşam bağlantılarını göz önüne alarak, hümanizm sonrası

eleştirel bir etik üretmek gerekmektedir. İnsan odaklı olmayan etik/politik bir aşamaya geçiş için yaşam mefhumunu insandan –antropos/bios karşıtlığından– *zoe*ye doğru genişletmek gerekmektedir. Braidotti'ye göre[20], sürdürülebilirlik ve toplumsal adalet bakımından başarısız olan küresel kapitalizme ve sadece kendi çıkarları uğruna tüketen ve tükenişi görmezden gelen insan topluluklarına karşı *insan sonrası* kuram, *zoe*yi odağa alır. Tahribatı engellemek için de bundan sonra her sorgulama, *zoe*yi temele alan bir ekofelsefe şeklinde yapılmalıdır. Günümüzde ekolojik problemlerle ilgili sıkça vurgu yapılan *sürdürülebilirlik* kavramı, –transhümanizmin savunduğu insanın uzun ömürlülüğünden (*longevity*) farklı olarak– yaşamsal çeşitliliğin, türler arası ve bireyler arası ilişkilerin hayatta kalmasına ilişkin önemli bir kavramdır. Sürdürülebilirlik, geleceğe inancı güçlendirerek, gelecek nesillere, yaşanabilir ve yaşamaya değer bir dünya bırakma sorumluluğudur.

Hümanizmin doğuş sürecinde duyulan *bütün dünya ortak bir vatandır* çağrısı gibi, *bütün yaşam ortak bir ağdır; bağlantısallığın deneyimlenmesidir* diyebildiğimizde, kendimizden başka canlılara ve geleceğe karşı sorumluluk daha güçlü hissedilebilecektir. Yakın gelecekte insanın yeni gezegenlerde kendine yeni dünyalar yaratması söz konusu iken, mevcut dünyamızdaki yaşam ağı makine-organizma bireylere dek uzanacak gibi görünmektedir. Doğa-kültür sürekliliğini göz önünde bulundurarak, mavi-yeşil doğa ile bağımızı koruma çabasıyla, insan yapımı teknolojik dünyada yarının nasıl olacağı ve insanın ne kadar insan kalacağı yanıtlanmayı bekleyen sorulardır. Çağımızda yaşanan gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda hümanizmin değerleri bakımından adalet ve özgürlük talepleri üzerine yaşamı kurabilmek, hümanizmin aşılmasını ve düşünme biçimlerimizin insan yerine yaşam ağını odağa alacak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir. Fakat elbette bu dönüşümün gerçekleşmesi de yine insana bağlıdır. Horkheimer'in belirttiği gibi, insanlığı sakatlayan ve özgürce gelişmesini önleyen her şeyin reddedilmesi –ki hümanist çaba da bu yöndedir– insana inanmaya bağlıdır.[21] Ütopyaya giden yolun açılması, tüketen-yokeden düşünme biçimlerini reddederek, yaşam ağında adaleti odağa alan bir *insan* tasarımının yaygınlaştırılmasıyla mümkündür. Bu bakımdan insanın gerek kavramsal gerek fiziksel düzlemde dönüştürme kapasitesi, umudun sürdürülmesini sağlamaktadır.

---

[20] Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. R. Braidotti, "Posthuman, All Too Human". *Theory, Culture & Society*. Sayı 23 (2006): 197-208. R. Braidotti, "Embodiment, Sexual Difference, And The Nomadic Subject". *Hypatia*. Sayı 8 (1993):1-13.

[21] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (Metis Yayınları, 2002), 187.

Kaynakça

Braidotti, Rosi. "Embodiment, Sexual Difference, And The Nomadic Subject". *Hypatia*. Sayı 8 (1993):1-13.

-. "Posthuman, All Too Human". *Theory, Culture & Society*. Sayı 23 (2006): 197-208.

-. *İnsan Sonrası*. Çeviren Öznur Karakaş. Kolektif Yayıncılık, 2014.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. Çeviren Orhan Koçak. Metis Yayınları, 2002.

Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0*. Çeviren Mine Şengel. Alfa Yayıncılık, 2016.

Mirandola, Pico. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. Çeviren Levent Özşar. Biblos Yayınevi, 2006.

Plumwood, Val. "Place, Politics, and Spirituality: An Interview" (by Thom van Dooren). *Pagan Visions for a Sustainable Future içinde,* 221-253. Llewellyn Publications, 2005.

- "Shadow Places and the Politics of Dwelling". *Australian Humanities Review*. Sayı 44, 139-150, 2008.

Zweig, Stefan. *Rotterdamlı Erasmus*. Çeviren Ahmet Cemal. Can Yayınları, 2015.

HÜMANİZMİN RADİKALLEŞMESİ OLARAK TRANSHÜMANİZM

Ahmet DAĞ*

TRANSHUMANISM AS A RADICALIZATION OF HUMANISM

Öz

İçinde bulunduğu hal, mekân ve zihni süreçten memnuniyetsiz olan insan, başlangıcı ya da yaratılışından beri kendini hep bir arayış ve serüven içinde bulmuştur. Nitekim Ademle başlatılan hikayesinde, inşa ettiği mitolojisinde, geliştirdiği felsefe-biliminde, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerindeki yaklaşımında, ticari kapitalizm, sanayileşme ve son olarak teknolojikleşmesi sürecinde bu arayış ve serüveni görürüz. Yiyeceği bir meyveyle, çalacağı bir ateşle ve Tanrı'yı konumlandırmasıyla yani mitolojik tahayyülüyle ve teolojik yaklaşımlarıyla, fikre ve olguya yönelik zihni tasavvuruyla (felsefe-bilim), aletleri ve makinaları kullanımıyla (teknik-sanayi) içinde bulunduğu hali değiştirme teşebbüsü içerisinde bulunmuştur. Ortaçağ Hıristiyanlığında insan-tanrı birleşimi, Rönesans ve Aydınlanma dönemindeki seküler-maddi yaklaşım, pozitivizmin tetiklediği sanayileşme ve kapitalizm süreçleri metafizikten kopuk maddileşmiş insanı doğurmuştur. Hümanizm süreci, -tanrının yerinden edilerek insanı merkez eden bir teşebbüs- insanı teskin etmemiştir. 1970'lerdeki yüksek teknoloji (high tech) süreci hümanizmi de aşan transhümanizm sürecini doğurmuştur. İnsan, tanrıyı konumundan elde etmekle yetinmemiş yaşlanmaya, hastalığa, biyolojik kusura, acıya veya ağrıya, aptallığa, hatta ölüme üstün gelme mücadelesi içine girmiştir. Mutlu kılmak istediği kendi nesli için yalıtılmış ve acısız bir dünyada yaşamak isteyen insan yani transhuman inşa etme amacı içindedir. İnsana ait biyolojik ve fiziksel sınırları aşmaya çalışarak insanı hem cyborg hem tanrılaştırma sürecine sokmuştur. İnsan, hümanizm süreciyle yetinmemiş transhümanizm sürecine girme gereği duymuştur.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, transhümanizm, teknoloji, cyborg, biyonik insan.

* Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., ahmetdag@klu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 46-68.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 24.10.2017)

Abstract

Human being as an ill-pleased with the condition, the space and the mental process has always found itself in a quest and adventure since his beginning or creation. As a matter of fact, we track human's quest and adventure in the story beginning with Adam, in the mythology he has built, in the philosophy-science he has developed, within its approach in Renaissance and Enlightenment periods, on commercial capitalism, at industrialization and finally in the time of technology. Human has dared to alter the conditions with a fruit consumed, with a fire lightened and the re-positioning of God in his mind, that is to say, with mythological imagination and theological approaches, with the imagination of mind and philosophy (philosophy-science) on the thought and the phenomenon and with the use of tools and machines (technical-industry). The human-god unity in medieval Christianity, the secular-materialistic approach during the Renaissance and the Enlightenment, the courses of industrialization and capitalism triggered by positivism, gave birth to a materialized person who is deprived of metaphysics. The humanism process –an attempt displacing god with the human- has not relieved the human being. The high tech process in 1970s created transhumanism that transcended humanism. Not to be satisfied enough by replacing himself with the god, human has started a struggle to overcome aging, disease, biological defects, pain or ache, foolishness, even death. Now, in a cause of constructing the trans-human, the human being seeks welfare for his own generation, to make them live in a world that is painless and discrete. By trying to transcend biological and physical boundaries of himself, the human being has put himself into both cyborg and deification processes. He has not contended with humanism but rushed to enter in the course of transhumanism.

Keywords: Humanism, transhumanism, technology, cyborg, bionic man.

****

a. Prometeci Bir İnsan/Âdem Eylemi olarak Erasmus ve Luther Hümanizmi

Güçlü ve ölümsüz olma duygusu içinde olan insan; gerek semavi dinlerin tecrübi bir kabulü olan "yasak ağaç/elma" semavi anlatımında, gerekse Grek mitolojisindeki insanlardan yana olan yarı-tanrı Prometheus'un, Zeus'tan ateşi çalarak insanlara ateşi verme anlatısında düzen bozucu ve meydan okuyucu bir "cahil cesareti" içerisindedir. İnsan; kurulu nizamın ve kanunun dışına çıkma -bazen- istem ve davranışını sergileyen varlıktır. İnsanın bu

başkaldırmaları veya meydan okuyuşları -daha sonraları tekniğin de eklemlenmesiyle- Batı düşünce tarihinde daha sert ve yıkıcı olmuştur. Nitekim Batı mitolojisi ve dini inanç literatüründeki anlatımlar bir isyan veya meydan okuma içeriği taşır. Gerek mitolojik anlatım olan "ateşi çalma" eyleminde, gerekse dini anlatım olan hayat ağacından (iyiyi ve kötüyü bilme ağacı) "izinsiz yeme" eyleminde söz dinlememe, meydan okuma, isyan ve mücadele söz konusudur. Nitekim dini anlatımda (Eski ve Yeni Ahitte) insan; salt aldanan bir varlık değil, tanrı karşısında kendinde ona karşın zıtlık bulunduran bir varlıktır. Tanrı, insanı kendisine tehdit olarak gören bir karakter şeklinde tasvir edilir. İnsan-tanrı arasındaki zıtlık "toprak senin yüzünden lanetli oldu (Tekvin, 3: 17)" cümlesinde olduğu gibi insan-dünya arasındaki zıtlığı da oluşturmuştur.[1]

Mitolojideki ve Tevrat'taki bu zıtlık ve düşmanlık İsa-Mesih aracılığıyla aşılmaya çalışılmıştır. Tanrı, İsa-Mesih'e dönüştürülerek insan-tanrı olmuş ve yeni bir insanlık/*humanity* süreci oluşmuştur. Tüm varlığımızın bedene yani ruhun İsa-Mesih'e dönüştürülmesi Patristik Hümanizm'in genel yörüngesidir. Bu dönüştürücü antropoloji, genellikle tanrılaşma veya yücelme olarak bilinir. İlahi kabul boyunca tanrıyla birleşme tarafından nitelendirilmiş olan bu yeni insanlık, hakiki insanlığa erişebilir. Öyle ki tanrının varoluşu kendi insanîliğinin yansıması olarak artar. O, ilahi hayırseverlik olarak İsa'da cisimleşmiştir. Kilise babaları için kurtuluşun sonu, hayat veya yeni yaratımdır. Kurtuluşun İsa'daki tanrı tarafından gerçekleşmesiyle ve yeni insanlığın yaşam gerçekliğine katılımıyla, Hıristiyan hayatı kutsal eğitim veya paideia olur. Bu kutsal eğitimin amacı İsa-Mesih'e hazırlanmak için İsa'nın ahlaki karakteriyle akıl, bilgi ve toplumsalın doğal yeteneklerini birleştiren Tanrı imgesini doğurmak için tamamlanmıştır.

Hıristiyanlığın öğretisi çerçevesinde oluşturulan yeni sosyal düzenle alakasız olan zenginler, Tanrının gerçek görüntüsünü taşıyan fakirliği görmezden gelirler. Tanrı'nın İsa bedeninde cisimleşmesiyle, Hristiyanlığın doğru imgesi olarak görülen fakirlik Mesih'te dolaysıyla Tanrı'da olmuştur ve her insan onun lütfunun zenginliklerinden faydalanabilir. Böylece insan-tanrı arasındaki zıtlık yalnızca ontolojik olarak aşılmamış aynı zamanda tanrının İsa bedeninde yeryüzünün fakirliğine şahit olmasıyla iktisadi olarak da aşılmıştır.

Doğru Tanrı imgesi; Mesih-İsa'da katılımıyla insanlığımızın ikmali ve kutsal hayata uyumumuz için iyi haberdir. Hıristiyan hayatı, Mesih'in insan oluş gücünde varlık anlamına gelir. Yeniden dirilme gücünde yeni bir hayatı

[1] Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş", İslam Araştırmaları Dergisi, sayı 9 (2003): 8.

yaşayan, haccın gücüyle bağışlanma ve yargılanmayı yaşayan beşeri nizamda kilise, İsa'nın şahsında yeni hayatı getiren, yargılayan ve cisimleşen yeni insandır. İsa; incilin, kilisenin, teolojinin gücü ve merkezidir. Fakat bununla birlikte insanlık; akıl, adalet ve kültürdür. Patristik Teoloji, Hristiyanlığın hümanizm zeminine yani Tanrı'dan İsa'ya/insana kayışı doğurmuştur.[2] Roma/Helen kültürüne göre zayıf kültür olan İsa'nın ve havarilerinin çevresinde gelişen Hıristiyanlık kültürü, Helen kültürünün kendisine nüfuz etmesine engel olamamıştır. Nitekim Alfred Benn, Hıristiyanlığın, Yeni-Platonculuğun en temel unsurlarını Platon'un kendi özgün sisteminden derinlemesine kazandığını iddia eder.[3]

Hıristiyanlığın Patristik dönemde İsa-Mesih/oğul üzerinden Romalılaştırılması veya beşerileştirilmesi yani hümanist bir karaktere bürünmesi yeterli görülmemiştir. Erasmus ve Luther, bu hümanistleşme sürecini daha da derinleştirmişlerdir. Bu bağlamda çağdaş olan Erasmus ve Luther için çağdaşları, Erasmus'un dini reformun yumurtasını kuluçkaya yatırdığını Luther'in ise onu çatlattığını ifade etmişlerdir.[4] Döneminde Hıristiyanlığın krizini gören Erasmus Hümanizmi, Hıristiyan uygarlığını korumak iddiasında olmuştur. Hayatı boyunca kendine amaç olarak hümanist yazını ve kutsalı bir araya getirmeyi veya uzlaştırmayı seçmiş olan Erasmus'a göre beşeri toplumun amacı, kutsal için dünyayı asimile etmektir. Bunu yapabilmesi için insana fani güçler verilmiştir. Bu şekilde Erasmus, Hıristiyanlaştırılmış klasik erdemliliği ve aynı zamanda Hıristiyan eğitimini beşerileştirmiştir. Hıristiyan aşağılamaları, Hıristiyanlığı beşeriliğine/*humanity* dönüştürmeye çalışmıştır. Paganizme yakın olan Erasmus, Promete ve İsa örneğini sentezlemeye çalışır. Tanrıya yaklaşmada ve insanlığın sınırlarına ulaşma çabalarımızda, insanın hırs ve gururunun en büyük simgesi asi Prometheus'u taklit etmemizi salık verirken, genellikle daha muhafazakâr düşünce olarak İsa'yı insanlığın baş örneği görür.

Her insanın İncil'in basit Hıristiyan hakikatlerini anlayabileceğini ve tevazu emrini izlemesi gerektiğini vaaz eden[5] Luther, akademik bir kurumda yetişmiş ve akademik maksatla oluşturduğu reform programıyla kilise ve toplumsal yapının dönüşmesine yol açmıştır. Onun bu reformist tutumu dinî, sosyal ve siyasal reformcu hareketin lideri olarak etkisini Luthercilik

2 Jens Zimmermann. "Bonhoeffer's Christian Humanism in "A World Come of Age". *Christian Humanism and Moral Formation in "A World Come of Age* içinde, haz. J. Zimmermann ve Natalie Bold (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2016), 14-20.

3 Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012), 52.

4 Daniel Preus, "Luther and Erasmus: Scholastic Humanism and the Reformation", *Concordia Theological Quarterly*, sayı 46 (1982): 219.

5 Fritz Caspari, "Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism" *Journal of the History of Ideas*, sayı 8 (1947): 86.

olarak göstermiştir. Formel veya profesyonel felsefe veya metafizik geliştirmeyen, felsefenin metotlarını, teolojiye veya imanın meselelerine uygulamayı düşünmeyen bir teolog ve papaz olan Luther'in çağrısı ve vazifesi felsefe yapmak değildi. Daha çok Hıristiyanların gerçeği nasıl öğreneceğine büyük özen gösterdi. Neo-Platonistlerin aksine Luther tanrının iki krallığını; tanrının onları yönettiği iki ayrı müttefik birliktelik olarak anladı. Onun iki krallık anlayışı, temel olarak ortaçağdaki mevcut yeryüzü ve tanrı krallığı anlayışını veya Katolik görüşü değiştirdi. Wright'ın iddiasına göre temelde Luther için Tanrı'nın iki krallığının varlığı bir Hıristiyan gerçeği idi. Bu anlayış Luther'in Reformasyon dünya görüşünü/*Weltanschauung* temsil etti.[6]

Luther'in iki krallık anlayışı, Tanrının idaresi ve yasasından (*Eigengesetzlichkeit*) -Makyavelci dünyevi özerklikte olduğu gibi- dünyadan çekilen manastır aşırılığından kaçınmanın bir tarzını temsil eder. Bu bağlamda Tanrı ve dünya krallığına vurguda bulunan Luther için Hitler'in varoluş zeminini oluşturduğu iddiasında bulunulur.

Kurumsal hayatın ahlaki özerkliği/*Eigengesetzlichkeit;* Jean Bodin, René Descartes, Immanuel Kant, Adam Smith, Karl Marx, Toplumcu Darwinciler ve Klasik Liberallerin çoğunun çalışmalarında vurgulanmıştır. Kutsal kontrolden bağımsız doğadaki yasaları belirleme fikri Darwinizm'in ve genel olarak fizik bilimlerin önemli birleşenidir. Weber'in modernleşme yorumunda Luther, modern rasyonelliğin ilk öncüsü olarak sayılmıştır. Luther'in iki krallık kavramını benimseyen Weber, dahili ve harici insan arasındaki ayrımları, dini hayata karşı kamu siyasal hayatın modern ideasını ayırt etmiştir. Luther'in iki krallık doktrinini "ahlaki özerklik" kavramıyla sahte iki krallık doktrinine dönüştürmüş ve bu kavramı Batı'nın rasyonelleşme süreci fikrini tanımlamak için kullanmıştır. Bu kavramla modern kapitalist rasyonelliği nitelendiren Weber'in tanınmış tezi, Protestan ahlakın dünyevi asketik ve rasyonel kapitalist ruh, ekonomik çevre için miras alınmış kişisel çıkar üzerine temellenmiş bağımsız etik kavramının uygulanmasını temsil eder.[7] Bu bağlamda Luther, yalnızca Hitler'in varoluş zeminini doğurmamış Yeniçağ Avrupa medeniyetinin dünya görüşünün oluşmasında -Duralı'nın ifadesiyle- "Maddeci-Mekanikçi-Hürriyetçi-Positivci- dindışı dünya tasavvuru çerçevesinde hür sermayecilik ideolojisinin"[8] gelişmesinin zeminini oluşturmuştur.

---

6 William J. Wright ve Richard Muller , *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms A Response to the Challenge of Skepticism* (U.S. : Baker Academic, 2010), 14-15.

7 *A.g.e.*, 27-31.

8 Ahmet Dağ, "Ş. Teoman Duralı Düşüncesinde Metafizikten Makinaya Batı Medeniyeti", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı 22 (2016): 259.

b. Gnostik-Dini-Bilimsel Bir Hareket Olarak Transhümanizm

Bacon, Descartes, Kepler, Newton, Galileo gibi 17. yüzyıl filozof-bilim adamları, teosantrizmin geriletilip antroposantrizmin/hümanizmin önünü açıldığı bir dönemde maddeci-akılcı bir dünyanın oluşumunu sağlamışlardır. Bu düzlemde insan, hümanizmin varlığıyla yetinmemiş hümanizmi daha da radikalleştirme sürecini yani transhümanizm sürecini yaşamakta ve yaşatmaktadır. Aşırı ilerleme ideolojisi olarak anlaşılan transhümanizm, gelecek-uyumlu bir harekettir. Transhümanizmin öncü teorisyenlerinden olan Nick Bostrom, derin tarihsel köklere sahip olduğunu iddia ettiği transhümanist fikirlerin tarihsel köklerini antik Sümer'deki Gılgamış Destanı'na kadar götürür. Fakat gerçek olan şu ki 16. yüzyılın Rönesans'ı, 17. yüzyılın bilimci devrimi ve 18. yüzyılın Aydınlanması, transhümanizmin tarihsel kökleri olan işlevlerindendir. Bostrom ve diğer transhümanistler, Aydınlanma projesinin ve onun ideal ilerlemesinin uzantısı olan transhümanizm görüşünü doğrular. Nitekim Bostrom'a göre insan akılcılığının ve bilimin gücüne inancı içeren Aydınlanma mirası hala modern kültürün önemli şekillendiricisidir.[9] Ona göre Rönesans hümanizmi bilimsel, ahlaki, kültürel ve manevi olarak yüksek derecede gelişmiş çok yönlü insan yaratmıştır. Bu bağlamda Mirandola'nın "İnsan Onuru Üzerine Nutuk" eseri bu hümanizmin örneğiyken F. Bacon'un "Novum Organon" eseri ise Aydınlanma çağının başlatıcısı olarak görülür. Newton, Hobbes, Locke, Kant ve Condorcet gibi filozofların fikirleri Rönesans'la birleşerek vahiy ve dini otoriteden daha çok deneysel bilimi ve eleştirel aklı vurgulayan rasyonel hümanizmin temelini oluşturmuştur. Gerek bu iki metin ve gerekse bu tür düşünürler transhümanizmin rasyonel hümanizmde kök bulmasına yol açmıştır.[10]

Nitekim ilginç tarihsel çalışmaların birçoğu, F. Bacon, J. Kepler ve İ. Newton gibi öncü figürler üzerinde odaklanmasıyla Avrupa düşüncesinin modern dünyaya geçişini izlemiştir. N. Bostrom'un "Transhümanist Düşüncenin Tarihi" adlı eseri transhümanizmi, 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanmacı fikirlerin devamı olarak görür.[11] Bilim ve teknolojinin devam etmesi ve hızlanması inancını paylaşan transhümanistlerin ilerlemecilik

9 Hava Tirosh-Samuelson, "Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, haz. H. Tirosh-Samuelson ve K. L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2005). 55.

10 Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology,* sayı 14 (2005): 2-3.

11 Farzad Mahootian, "Ideals of Human Perfection: A Comparison of Sufism and Transhumanism", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, haz. H. Tirosh-Samuelson ve K. L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2005). 148.

anlayışı onların Aydınlanma köklerini gösterir.[12]

Transhümanizmin peygamberleri olan J. Huxley, J. B. S. Haldane ve J. D. Bernal, ilkelerini açıkça konuşan ve irdeleyen bilim adamları ve kamu entelektüelleridir. Transhümanizm, terimi New Bottles for New Wine-1957 eserinde J. Huxley tarafından icat edilmeden öncesine kadar Haldane'nin "Deadalus-1924", yine Huxley'in "Religion without Revelation-1927", Bernal'ın "The World, The Flesh and the Devil-1929" eserlerinde mana olarak ifade edilmiştir.[13] Transhümanizm; modern bilim ve teknolojinin güç ve imkanıyla ölümsüzlük veya hayatın uzaması ayartıcı vaadini aşkın kutsal bir varlıktan daha çok beşerî çabalarla başarmayı özetler. Bilim ve teknolojinin yüceleştirme ve aşkın tanrının yersiz olma temsilinde transhümanizm, kendini seküler bir proje olarak dinin yerine konumlandırır. Hem Bostrom hem de Bainbridge'e göre dine seküler bir alternatif olan transhümanizm, dinin eskatalojik fantezileri üzerinde gerçekleşebilir. Din ve laiklik arasında parlak bir çizgiyi yaratmak için zıtlık/*contrast* dizisini hatırlatır ve pre-modern bir geçmişi çağrıştırır. Akıl hurafenin, bilim büyünün ve gerçeklik ise illüzyonun yerini alır. Bilim ve teknoloji vasıtasıyla yeryüzünde cenneti gerçekleştirmek için insan, tanrının yerini alır. Dini-seküler ikili sistemin kültürel çatışması modern, rasyonel ve ilerlemeci örtüsü dinin eskimiş, hurafi ve gerici tarafıyla yer değiştir. Transhümanizm etrafında dönen tartışmalar; din ve bilim arasındaki sınırların dolaşıklığında ve sınırlandırılmışlığındadır.[14]

Transhümanizm, yeryüzünde cenneti yaratabilecek unsur olarak destekleniyor. Fakat Hristiyan ve diğer batılı geleneklerin çarpıcı yokluğunda kurtuluştan ayrılmayıp ahlaki kurtuluş gerginliği olarak resmedilmiştir. Transhümanizm özünde seküler olmasından daha çok temel olarak dini veya Hristiyan değildir. Farklı zaman ve mekânlarda yeniden şekillenmiş, tartışılmış ve yeniden yapılandırılmış olarak bu biçimlerin sınırları geçilmiştir. Bu yorum ve normatif meydan okumalar, onu din ve seküler arasında konumlandırmaz. Garret Keizer'a göre çağımızın merkezi, transhümanist proje tarafından konumlanan sorusu "Biz melek mi olmak veya yoksa insanoğlu mu olmak isteriz?" sorusudur.[15]

---

12 Robert Ranisch, "Morality", *Post-and Transhumanism: An Introduction* içinde, haz. R. Ranisch ve S. L. Sorgner (Frankfurt: Peter Lang). 10.

13 Mahootian, *Ideals of Human Perfection,* 144.

14 Linell E. Cady, "Religion and the Technowonderland of Transhumanism", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, haz. H. Tirosh-Samuelson ve K. L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2005). 83-88.

15 *A.g.e.*, 97.

Transhümanizmi "gnostik açıklamaları teşvik ediyor" diye suçlayan C. Christopher Hoo'ya göre bedeni basit bir protez olarak gören transhümanizm, bir anlamda gnostisizmin yeniden dirilişidir. İnsan bedenin kötü olduğu gnostik açıklamasını reddeden Hıristiyanlar için; yeniden dirilme ve efendinin bedensel dirilişiyle kutsallaştırılmış cisimleşme tanrı tarafından tasarlanmış kimlikleri için temeldir. Bedeni, manipüle edilen protez olarak gören transhümanistler, gnostiklerden farklı olarak ruh kavramını reddederler.[16]

Transhümanizmi dini veya gnostik bir menşei dayandıran yaklaşımların yanında onu Nietzsche'ye dayandıran yaklaşımlar da mevcuttur. Sorgner, transhümanizm ve Nietzsche felsefesi hususiyetle *posthuman* ve Nietzsche'nin "üst insan/*over human*" kavramı arasında temel benzerliklerin olduğunu düşünür. M. More, yalnızca benzerlik olmadığını transhümanist fikirlerin doğrudan Nietzsche'den etkilendiğini iddia eder. Nietzscheci "yabancı" fikrinin örneği transhümanizm, onun ebedi döngü için en belirgin örnektir. Nietzsche bu fikrin "üst insan"dan ayrılmaz olduğunu düşünmüştür.[17]

Akılcılık, ilerleme ve iyimserlik gibi kavramlara sahip transhümanizmin kökleri Aydınlanmada bulunur ve ultra-hümanizm olarak da tanımlanabilir. Mevcut insan anlayışını sorunlaştıran ve insan gelişimi kavramını önemseyen transhümanist hareket ve düşüncenin, hedefe ulaşmadaki baş anahtarları bilim ve teknolojidir. İyileştirici tıptan nano-teknolojiye, yaşam süresinin uzatılması, zihin yükleme ve kıryaniks/*cryonics** ve diğer alanlarda çeşitli amaçlara sahiptir.[18]

Bostrom'a göre son 20 yılda aşamalı olarak gelişmiş transhümanizm; seküler hümanizmin ve aydınlanmanın büyümesi olarak görülebilir. J. Hughes'e göre transhümanizm, insanoğlunun beden ve beyin sınırlarını aşmak için teknolojiyi kullanmayı savunur. Nitekim transhümanizm, insan kapasitesi ve yaşamını geliştirmek için yeni teknolojilerin gelişimini ve kullanımını

---

16 Stephen Lilley, *Transhumanism and Society the Social Debate over Human Enhancement* (London: Springer, 2013). 30.

17 Max More, "The Overhuman in the Transhuman", *Journal of Evolution and Technology,* sayı 21 (2010): 1.

* Cryonics; Yunanca "kryos" soğuk anlamına gelen kelime ileride çağdaş tıbbın gelişmesi umuduyla insan veya hayvan bedeninin dondurularak yıllar sonra diriltilmesini amaçlayan programa sahiptir.

18 Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations", *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and Arts,* sayı 8 (2013): 27.

savunan bir harekettir.[19] Transhümanizmi, hümanizmin radikalleşmesi olarak anlayan Bostrom'a göre seküler hümanist düşüncede kökleri olan transhümanizm, yalnızca insan doğasını geliştirmenin geleneksel vasıtaları eğitim ve kültürel seyreltmeyi/rafine değil bu süreci daha radikalleştirerek teşvik eder. Fakat tıp ve teknoloji uygulamasını doğrudan uygulamayla temel biyolojik sınırlarımızı alt eder.[20] Akımlarını dinlerden ve kültlerden ayıran transhümanistler, doğaüstü güçlere başvurmadıklarını açıkça belirtirler. Transhümanistler, bilim ve mühendislikle ilişkilendirildikleri için bilimsel seküler ikna normlarına uymalıdırlar. Spekülatif ve hayal edilen on, yirmi veya kırk yıllık gelişmeleri içeren çalışmalara sahip transhümanistlerin yöntem bilimi, geleceğin inter-disiplin çalışma sahalarının uygulamasına benzer.[21]

c.NBIC Yoluyla İnsanı Aşmak veya Transhümanist Süreci Yaşamak

Bilim ve teknolojinin imkânlarını kullanarak insanın daha da geliştirilerek dönüştürülmesi amacını taşıyan transhümanizm kavramında Latince önek olan "trans" geçişi ifade eder ve trans-hümanistler, insanlığın geçişi için olası bir köprü olarak hizmet edebilecek bir şeyi işaret ederler. Bilim kurgu yazarları, boş ümit veren gelecekçi/*futurist* teknolojilerin taslaklarını sunar ve çok ilginç senaryoları ortaya koyarlar. Biyoteknoloji, nöroteknoloji, enformasyon teknolojisi, nanoteknoloji ve alakalı bilimler olmadan transhümanizm ortaya çıkmaz.[22]

Transhümanistler, geleneksel hümanizmin sınırlı alet kiti için ilerlemiş teknolojilerin meyvelerinin artmasından ümitlidirler. NBIC (nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojisi ve bilişsel bilim) teknolojileri paketindeki gelişmeler insanlara kendi doğaları ve morfolojileri üzerinde benzeri görülmemiş bir denetim imkânı verir. Nanoteknoloji çok hızlı ve hassas atom ölçekli üretim tekniklerini içerir. Genetik/alt hücresel düzeyde hayatı ve hayat sistemlerini manipüle etmek için aletleri içerir. Teknoloji yapay zekâ (AI) ve beyin makine ara yüzeyleri (BMI) gibi sibernetik teknolojileri ve bilgisayarlaşmayı içerir. Bilişsel bilim ise beşerî ve beşerî olmayan çalışmaların aşamalı ortaya çıkarılmasında yapay zekâ, zihin felsefesi ve nöröbilim gibi disiplinler için şemsiye bir terimdir.

---

19 Ronald Cole-Turner, "Introduction: The Transhumanist Challenge", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement* içinde, haz. R.Cole-Turner (Washington: Georgetown University Press, 2011),11.

20 Mark Coeckelberg, *Human Being @ Risk Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations,* (London: Springer, 2013), 29.

21 Lilley, *Transhumanism and Society*, 26.

22 *A.g.e.*, 4.

Transhümanizme göre insanlık gelecekte teknoloji tarafından radikal olarak değiştirilecek ve yaşlanmanın kaçınılmazlığı, insan ve yapay zekâlar üzerindeki sınırlandırmalar, gönülsüz acı çekme ve dünya gezegeninde sınırlandırılmamız gibi kaçınılmaz parametreleri içeren yeniden tasarlanan insanın durumunu önceden görebiliriz. NBIC (Nano, Bio, Info, Cogno) ile yani nanoteknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknolojisi ve bilişsel bilimle insanın yetenek ve kapasitelerinin artırılabileceğine inanılır. Teknolojiyle kendi insanilik duyumuzun altını oyarak insanüstü zekaya sahip versiyonumuzun halefi olan "Human 2.0"'ın yükseltilerek veya alçaltılarak ortaya konulabileceğimizi iddia eden ve disiplinler arası bir ürün olan transhümanizm; bilim adamı, filozof, sosyolog, tıp doktoru, psiko-farmakolog, mühendis, hukukçu ve bürokrattan sanatçılara, fütüristlere hatta hippilere kadar birçok unsuru içinde barındırır. Genetik, morfolojik (plastik cerrahi vb.), farmakolojik veya cybor-teknolojik olarak (mekanik veya dijital cyborg yaratarak, dijital varlığını geliştirmekle, bilgisayara birinin zihninin içeriğini yüklemek vasıtasıyla) çeşitli tarzlarda versiyonlar gerçekleştirilebilir.[23]

Bilgisayar ve biyo-teknolojideki vaat veya tehdidindeki ilerlemeler varlık için sadece nesneleri daha iyi yapmaz toplumu dönüştürür. Fakat insanoğlu dönüşmüş; üst insan/*superman* yetenekleriyle daha sağlıklı, daha yakışıklı ve daha güçlü olmuştur.[24] Teknoloji, doğrudan insan özellikleri veya yeteneklerini değişiklik yaparak insan hayatını geliştirme teşebbüsünde kullanılmıştır. Atletler, güç veya dayanıklılarını artırmak için ilaçlar kullanırlar. Fiziksel görünümü geliştirmek için kozmetik ameliyat dünya etrafında kullanılırken, milyonlarca erkek cinsel performansını artırmak için viegra ilaçları alırlar. Üniversite öğrencileri sadece öğrenim zorlulukları için değil zihinsel yeteneklerini geliştirmek için ilaç alırlar. Endişe/*anxiety* ve depresyonu tedavi etmek için tasarlanmış kendi, ruh halini aydınlatmak ve yükseltmek için tasarlanmış ilaçlar alır. İnsan gelişiminin günümüz teknolojileri ilaç ve ameliyat reçeteleriyle sınırlıdır. Nanoteknoloji, enformasyon teknolojisi, hücre yenileme ve organ nakli doğrudan beyinle etkileşim araçlarıdır.[25]

Kendine yönelmiş evrimi savunan uluslararası bir hareket olan transhümanizm, bilim ve teknolojinin insanlık vasıtasıyla deneyimlenmiş doğal sınırların üzerinden geldiğini önerir. İlk transhümanist örneği olan

[23] Stefan Lorenz Sorgner, "Perfecting Human Beings: From Kant and Nietzsche to Trans- and Posthumanism", *Trans-Humanities Journal,* sayı 9, (2016): 42.

[24] J. R.U. Sirius ve Jay Cornell, *Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and the Singularity* (San Francisco: Disinformation Books, 2015), 9.

[25] Cole-Turner, "Introduction", 1.

Nick Bostrom, NBIC'teki muhtemel gelişmeler olan insanvari terminatör robotların, moleküler nano silahların, yeni genetik virüs türlerin ve düşünce kontrolünün insan ırkının muhtemel karşılaşabileceği en büyük varoluş riski olduğunu iddia eder.[26] Bireysel insan hayatının algılanan sınırlarının ötesinde yaşamak, transhümanist kültürün merkezi takıntısıdır. Tıpkı kapitalizmin komünizmin düşmanı olması gibi ölüme karşı olan transhümanist için ölümcül/fani kişi düşmandır.[27]

Transhümanistler, genellikle modern toplumu, ekonomiyi, bilimi ve teknolojiyi, toplumsal hayatı yalnızca topluluğun olgunlaşması ve potansiyelinin tamamını gerçekleştirilmesini sağlayacağını gerekçesiyle takdir ederler. Üstinsan için büyük engel olarak gördükleri ölüm ve çöküşü tedavi ederler. Bu duruma "Yeni Aydınlanma" diye atıfta bulunan Simon Young, açık sözlü olarak "Ölüm benim için bir müstehcenliktir" der ve hastalığı, engelliliği ve yaşlılığı "biyolojik kölelik" olarak ifade eder. Ölümü yenmek, ölümün çerçevesini uzatmanın bir yoludur. Üst insan bakımından irade, ölümün zaptıyla ile güçlenir.[28] Ölümsüzlüğü içeren transhümanist görüşe göre, ölümün üstesinden beden ve zihin sayesinde gelinebilir. İlk olarak genetik seleksiyon ve genetik mühendislikle, erken öldüren hastalıkları savuşturarak ve yaşlanmaya karşı bağışık olarak fiziksel sağlığımızı sağlayabilir. İkinci olarak bu başarısız olursa tekno-dahiler, kendi bilincimizi içeren beyin kapasitemizi bilgisayara yüklemenin bir yolunu bulabilirler. Daha sonra bilgisayar donanımının içinde yazılım olarak sonsuza kadar zihnimizde yaşayabiliriz.

Daha önce homosapiens olarak bilinen varlık, yerini homo cyberneticusla yer değiştirecektir. Hümanizm bizi hurafenin zincirlerinden kurtarmışken, transhümanizm ise bizi biyolojik zincirlerimizden kurtarır. Transhümanistin gururlu agresifliği bize Prometheus'u ve Prometeci ruhu hatırlatır. "Biz insanlar tanrılardan, doğa ilkeleri ve kaynaklarından kaderimizi kendi elimize almalıyız." Prometeci sözü transhümanizmde maksattır. 21. yüzyılda insanın düşmesi inancı süper-biyolojiyle onun kaçınılmaz aşkınlığı inancıyla yer değiştirecektir. Teknolojideki ilerleme, ütopyacı görüş eşliğinde Prometeci kibre bağlı ilerlemektedir. Gelecek insanın gerçekleşmesi görüşü veya hatta insan sonrasının/*posthuman* gerçekleştiği rasyonel zekanın krallığında onun önceki biyolojik mahkumiyetini aşmaktadır. Sadece birey olarak değil aynı zamanda bir sosyal topluluk ve hatta bir kozmik toplum olarak yaşayacağız.[29]

---

26 Sirius ve Cornell, *Transcendence*, 4.

27 *A.g.e.* 109.

28 Lilley, *Transhumanism and Society,* 6, 22.

29 Ted Peters, "Progress and Provolution, Will Transhumanism Leave Sin Behind?",

Fütüristik bir vizyon olarak bilim ve teknolojiden kaynaklandığı farz edilen transhümanizm, bilim ve teknolojiyle insanlığın; aptallık, hastalık, ağrı, yaşlanma veya ölüm gibi biyolojik ve fiziksel sınırları aşmasına olanak verir. Memnun olduğu teknolojiden emir alan transhümanizm, teknoloji vasıtasıyla otoriter bir tutum kazanır.[30] Helen hümanizmi; mitolojik, gnostistik (neoplatonist) rasyonalite düzleminde, Hıristiyan hümanizmi; dini-gnostik düzlemde, Rönesans ve aydınlanma hümanizmi; rasyonel düzlemde gerçekleşirken transhümanizm ise bilim ve teknoloji düzleminde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda transhümanizm, post-humanite davasını ilerletmek isteyen bir harekettir. Nitekim transhümanist hareket insanın konumunun yeniden yapılandırılması için bilim ve teknolojinin kullanılması gerektiğini savunur. Onlar hastalığı yenmeyi, mutsuzluğu ortadan kaldırmayı, kıtlığı sonlandırmayı veya ertelemeyi belki de süresiz olarak ölümün kendisini kaldırmaya imkân verecektir. Uzun süredir kurulan rüyalar, yeni güçlerimizin başlangıcını mümkün kılabilir. Transhümanizmin soyaçekim/*atavistic* olmayan vicdanı, faydaları yükseltir ve herkesçe bilinen risklerini ise en aza indirger. Bu amaca ulaşmak için transhümanistler arasında evrensel uzlaşma yokken genel taslağı yeterince açıktır. Genetik mühendisliğinde, yapay zekâ, robotlarda ve nano-teknolojideki ilerleme, Baconcu görüş "the relief of man's estate" başarısını mümkün kılacaktır.[31]

Gündemi; hastalığı yok etme, fiziksel kabiliyetimizi, zekâyı ve duygusal durumumuzu geliştirme, herkes için daha mutlu toplum yaratma ve nihai olarak yaşlanmayı yok etmek olan transhümanistler için sağlık ve mutluluğu kovalamak yanlış değildir ve ömrü uzatma ve zekâyı geliştirmenin insan yeteneğinin üzerinde sınırları yoktur.[32] Herkesin hoşlanacağı daha iyi zihin, beden ve hayatlara olanak tanıyan yeni teknolojilere erişen gelişmeyi destekleyen, insanların daha iyi olmasını isteyen "Dünya Transhümanist Derneği"*,* şeylerin daha iyi olacağı bir zamanda ümitvar bir vizyon sunar. Onlara göre savaş, yiyecek ve su kıtlığı, küresel ısınma, ekonomik istikrarsızlık, manasız şiddet ve sahip olduğumuz çoğu küçük bağlılıkla

---

Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, içinde, haz. R. Cole-Turner (Washington: Georgetown University Press, 2011), 64-68.

30 Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossma, "New Perspectives on Transhumanism", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, haz. H. Tirosh-Samuelson, K. L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2005), 44.

31 Charles T. Rubin, "What is the Good of Transhumanism?", *Medical Enhancement and Posthumanity* içinde, haz. B. Gordijn ve R.Chadwick (London: Springer, 2013), 137.

32 Kenneth L. Mossman, "In Sickness and in Health: The (Fuzzy) Boundary between "Therapy" and "Enhancement", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, haz. H. Tirosh-Samuelson, K. L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2005), 247.

mevcut sosyal kurumlar bu sorunların üstesinden gelebilir.[33]
Transhümanite; bilim, mühendislik ve teknoloji sayesinde olan kurtuluş ve aşkınlıktır. İnsanın durumunu değiştirmek için bu cesur planı olası bir gerçeğimiz olarak ciddiye almalıyız. Bilimsel ütopyacılığın öncüsü olarak görülen transhümanizm, son yirmi yılda zemin kazanmıştır. Dinî sağdan, seküler sola garip dostluklar yapan muhafazakarlar, insan doğasını korumak ve gelişmiş teknolojileri yasaklamak için argüman öne sürmüşlerdir.[34] Transhümanist deklarasyonunun maddelerinden biri "yaşlanmanın, bilişsel kusurların, gönülsüz acı çekmenin ve dünya gezenine kapatılmamızın üstesinden gelerek insanın potansiyelini genişletme imkânını düşüneceğimize" dair maddesidir.[35] Transhümanizm için idrak; beyin işlevini korumak ve geliştirmek için anahtar biliştir Bu yapay zekânın herhangi bir formunu yaratmada anahtardır. Öyle ki bilişsel bilim, tekilliğe ulaşmada çok önemlidir. Bu bağlamda IQ ve hafızanızı geliştirmek isterseniz şeylerin nasıl işlediği konusunda size yardım eder.[36] Teknoloji biyolojik sınırlarımızı aşmamıza yardımcı olur. Bu aşmaya; nano-teknoloji, organ nakilleri, genetik mühendislik, protez, bilişsel ve ruhsal artırıcı ilaçlar, klonlama, morfolojik özgürlük ve yaşlanma karşıtı tıp örnektir.[37]

Rönesans hümanizminin ve Aydınlanmanın akıl, bilim ve ilerleme gibi vecizelerinin/*motto* devamı sayılabilecek transhümanizm, insan doğasının radikal dönüşümünü arzulamıştır. Transhümanistler yetersizlik, hastalık ve ölüm korkusu gibi gerçeklere karşı yalnızca bireylerin değil tüm türlerin toplumsal, zihinsel ve biyolojik gelişimini ilerletmek istemektedir. Transhümanizm de bazıları için "geçişsel insan/*transitional human*" sıradan bir insanın beşeri evriminde bir aşamadır. Bugünden uzak, gelecekteki insan için bir terimdir. Böylece *transhuman*[**] genetik mühendisliği, psikofarmakolojiyi, geç yaşlandırıcı terapileri, sinirsel ara yüzleri, gelişmiş bilgi-yönetim aletleri, hafıza artırma ilaçlarını, giysi bilgisayarları ve bilişsel teknikleri kullanımından dolayı sıradan insandan daha çok gelişmiş varlıktır. Transhuman artırılmış insan olduğundan transhümanizmin savunucuları H+ (büyütülmüş insanlık) olarak insanlığın görünümlerine atıfta bulunur. Diğerleri için "transhuman" teknolojik açıdan güçlendirilmiş kişiyi değil, sıradan bir kimseyi teşvik eden faaliyetleri destekleyen posthuman evrimsel

33 Lilley, *Transhumanism and Society,* 1-2.
34 *A.g.e.*, vii.
35 Sirius ve Cornell, *Transcendence,* 3.
36 *A.g.e.*, 49.
37 *A.g.e.*, 173.
** Çalışmada cyborg, transhuman ve posthuman kelimeleri farklı anlamlar olarak kullanılmıştır. Transhuman insanın aşılması yani "aşkın insan", posthuman insanın geride bırakılması yani "modası geçmiş insan", "cyborg" makine insan… Daha geniş bir açıklama için bkz., Mirenayat, *Science Fiction*, 76.

gelişimini artıran destekçilerini ifade eder. Genetik mühendislik, klonlama ve öjeni; seçilmiş insanları üstün transhuman türü haline getirecektir. Daha sonra robotları, biyonikleri ve nanoteknolojiyi kullanarak doğaya bağımlı olmayan posthuman türleri icat etme amacında olacaktır. Böylece insanlar kendilerini posthumana dönüştürecekler. Benzeri görülmemiş fiziksel, entelektüel ve psikolojik kapasiteli, kendini programlayan, potansiyel ölümsüz ve sınırsız bireyler olan insanlar olacaktır.[38]

Sorgner, ahlaki azizliği teknolojik görünümlerle ilgili değil, Rönesans ideali veya sahicilik mükemmel olarak tanımlanmış çeşitli amaçlar üzerinde odaklanır. Nitekim ahlaki azizlik fikri, birçok filozof tarafından tartışılmıştır. Bu bağlamda Stoacı filozoflar, ahlak azizliğinin erdemli etik fikri lehinde argümanlar ortaya koyarken, Kant'ın felsefesi deoontolojik etikle ve benzer doğrultuda pragmatik antropolojiyle birliktedir.[39] Özellikle bedensel ve cinsel hazlara yapılan vurgu, genellikle ölümcül, sınırlayıcı, kontrole meydan okuyan ve dağınık olarak tasvir edilen transhümanizme ve ona eşlik eden insan bedenine nefrete yayılan güçlü mantık merkezli/*logocentric* görüş ile çelişki içinde görünmektedir. Organik bedenden ayrılmak, insan durumunu arkasında bırakmak ilk amaçtır. Bu sebepten dolayı çoğu transhümanistler zihnin bir bilgisayara (sonrası tekilliktir) yüklenebileceği fikrinden ve sonrası (Baudrillard'ın modalaştırdığı) yaşayan bir sanallıktan hoşlanıyor. Böylece bizi organik vücudun üzerine yüklediği tüm kısıtlamalardan tamamen kurtarmış olur. Transhümanistler için, zihin yüklemesi nihai hayatta kalma tekniğidir.[40]

Transhümanistler, posthuman sürecine ulaşmak için biyoteknolojiyi (genetik gelişim) ve enformasyon teknolojisini kullanmayı önerir. Örneğin "The Singularity is Near (2005)" eserinde Kurzweil kendimizi yükleyeceğimizi, can damarımızda nanobotlar olan, biyolojik olmayan deneyimden hoşlanan cyborglar olacağımızı iddia eder. Diğer birçok transhümanist görüşler gibi teknolojik dönüşümlerin sağlamlığı ve ölümsüzlüğü hedeflediği görülür. İnsan; gelişim teknolojileri vasıtalarıyla mevcut insan bedeninin aşabileceği fikrine sahiptir. Savunmasız ölümlüler olmaktan ziyade, güçlü, savunulamayan cyborg veya ölümsüz zihinler olarak sonsuz sanal bir dünyada yaşar haline gelebiliriz.[41]

d. Cyborg-Tanrı İnşa Sürecinde Transhümanizm

38 Tirosh-Samuelson ve Mossma, *New Perspectives,* 31-33.
39 Sorgner, *Perfecting Human Beings*, 42.
40 Michael Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition* (London: Palgrave, 2014). 5.
41 Coeckelberg, *Human Being @ Risk Enhancement,* 22.

Önceleri teorik zeminini Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinde bulan sonraları ise hem terim olarak hem de bir proje olarak hayatı ve insanı biçimlendirmek isteyen transhümanizm kurumsallaşma, sinema, roman, yapay zekâ çalışmaları ve robotlar ile insan ve çevre üzerinde etkide bulunmuştur. Bu bağlamda 1990'ların sonlarında bir grup transhümanist eylemci "Transhümanist Beyanname" yazmıştır. Bu beyanname, teknolojik ilerlemelerin planlamasına ve kullanılmasına ilişkin çeşitli ahlaki konumları belirtiyordu. 1998'de "Dünya Transhümanist Derneği-WTA" Nick Bostrom ve David Pearce gibi felsefeciler tarafından kuruldu. Bugün birçok coğrafyaya dağılmış ve yaklaşık olarak 5000 hususi ilgili üyeleri bulunmaktadır. Transhümanist hareket; diğer çağdaş örgütlenmeler olan "Extropy Institute", "Foresight Institute", "The Immortality Institute", "The Institute for Ethics and Emerging Technologies" ve "The Singularity Institute for Artificial Intelligence" ve yeni akademik disiplin olarak ortaya çıkan "Future Studies" gibi örgütlerle temsil edilmektedir.

21. yüzyılın ilk on yılında yerleşik dinler transhümanizme daha ciddi ilgi göstermeye başladılar. Araştırmacılar, güçlü dini bir boyutu olan posthuman ve ölümsüzlük yoluyla takip edilen yeryüzündeki transhümanist cennet görüşüne dikkat etmeye başladı. Hatta posthuman liderlerinin geleneksel dinlerine ve dini kurumlarına karşın transhümanist liderler geleneksel dinleri veya dini kurumları küçümsüyor olsa da güçlü bir dini boyuta sahiptir. 2008 yılında "American Academy of Religion" transhümanizmi bir din olarak tanımlamamasına rağmen transhümanizm konusundaki görüşmelere resmi statü kazandırdı. En azından yerleşik bir dinde -The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints- yalnızca transhümanizm desteklenmez fakat kendi transhümanizm türüne sahiptir. 2006 yılında "Mormon Transhümanist Derneği" ilk dini özel kuruluş olarak onaylandı.[42]

Transhümanizmin kum havuzluğunu yapan en önemli unsurlar, roman ve sinemadır. Roman'da "Beggar in Spain-1993", "Down and Out in the Magic Kingdom-2003", "Postsingular-2007", "Slan-1946" "The Wind up Girl-2009" "Upload-2012" "Dune-1965", "Accelerand-2005", "Revalation Space-2000", Look to Wind-ward-2000" sinemada ise "The Terminator-1984", "The Matrix-1999", "Avatar-2009" "Gattaca-1997", "Wall-E-2008, Metropolis-1927, 2001: A Space Odyssey-1968, X-Men-2016, Brainstorm-1983, Eternal Sunshine of the Spotless Mind-2004 gibi örnekler vardır. Söz konusu bu roman ve filmlerde zekâ düzeyi artırılmış yapay zekaya ve biyonik bedene sahip insanımsı varlıklar/*cyborg*, metal ya da çelikle güçlendirilmiş insanlar, ölümsüz vampirler, metabolik komadan dönen zombiler,

[42] Tirosh-Samuelson ve Mossma, *New Perspectives,* 32-33.

kurşundan kaçabilecek hıza sahip atletik varlıklar söz konusudur. Transhümanizm; tüm süper kahraman, korku filmleri ve televizyon programların çoğunda görülür. İnsanlar, TV dizilerindeki düşünme, algılama ve hatta bilinçle ilişkili işlevlerin hızlı ve sağlam bilgisayarlaşmış aletlerle Borg (Star Trek) gibi cyborg veya sibernetik organizmalar olacaktır. *Borg,* bireysel özerk değerlere ve akla sahip hümanistler için cazip değildir. Onlar teknolojik yığın zekasıdır -karınca veya termit kolonisi gibi- ve bireysel üyeleri, süper organizmanın amaçlarını ortaya çıkarmak için köleleşmiştir.

İnsanoğlu kadim zamanlardan beri doğaya yani madde alemine uyum sağlarken maddi unsurları kendi hayatına hatta kendine eklemlemiştir. Taşı yontarak yürüme veya koşma eforunu azaltma sürecinden biyonik el, kol, kalp ve göz yapma sürecine gelmiştir. Nitekim felsefeci Andy Clark, çakmak taşlarının gelişiminden beri teknolojinin biyolojiye entegrasyonu süreciyle insanı tanımlamıştır. O, zihinsel hayatı daima diller ve arşivler gibi kültürel olarak inşa edilmiş oyuklara sıkıştıran "doğal doğmuş cyborglar" olduğumuzu iddia eder.[43] İnsanlığın performansını artırmak için vücudumuzun uzantıları olarak yeni aletler geliştiriyoruz. Sabit konumdan aşağıya ve yukarıya hareket etme yeteneğimiz bakımından kuşların fonksiyonlarını simüle etmek ve atmosfer boyunca yüksek hız oranında hareket etme yeteneğimiz var. Bu anlamda, bilim yüksek hız için kendini yöneten evrimle kapasitemizi daha da güçlendirmiştir.[44]

Bu bağlamda dünyanın ilk biyonik adamı "The Incredible Bionic Man", Bertolt Meyer'in kendi suretinde tasarladığı bir modeldir. Rich Walker ve Matthew Godden tarafından gelişmiş protez parçalarından oluşan biyonik adam kan pompalayan ve kan dolaşım sistemine sahip bir adamdır. İkili, altı haftada göz, kas, organ gibi yapay parçaları toplayarak biyonik adama çevirdikleri adam! için "…bir kişinin eksik olan parçalarını eklemek gibiydi… İnsan değil, ancak protez parçalara sahip bir insan" ifadesini kullanmışlardır. Gezen, konuşan, çarpan bir kalbe sahip ve insan olmayan fakat dünyanın tamamen ilk biyonik insanıdır. Biyonik adam sayesinde insan vücudunun sınırını genişletmek ve yaşam uzatan eklentilerin neler olabileceği öngörülmektedir. Bu durum aynı zamanda felsefi ve etik sorunları barındırmaktadır. İnsan gibi bir şey yaratmak, insan olma vasfını veya manasını tehdit eder mi? Bedenin gelişme miktarının hesaplanabilirliği nedir? Bazı insanların hayatını uzatan teknolojiler yanlış mıdır? Nitekim

43 David Roden, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human* (London: Routledge, 2015). 16.

44 M. M. Crow, "Science, Technology, and Democracy", *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, haz. H. Tirosh-Samuelson ve K. L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2005), 15.

Walker "Hayatın korunması ve kalitesinin tem teknik hem de ekonomik bir sorun teşkil ettiğini" ifade etmiştir.[45]

İnsanlık satranç oyununda bazen beraber kalabilecek "X3D Fritz", bazen de kendini yenebilecek "Deep Blue" bilgisayarlar üretmişlerdir. Bununla yetinmeyen insanlar pedagoji derslerine giren, birden fazla dil bilen, yoklama yapan, mutlu olma, övme, kızma gibi mimikleri yapma yeteneğine sahip olan kendisinden, daha kaliteli! olabilecek, çalışması için sadece bir pile ihtiyacı olan az masraflı robot öğretmen Saya'yı üretmişlerdir. Yeni toplumsal epistemoloji, ortam kuran medya simgelerin ötesinde nesnel gerçeklik duygusunu silen, görüntü ve simgelerin hâkim olduğu "elektronik gerçeklik" yaratmıştır.[46]

Yalnızca eğitim alanında değil ziraat ve sanayi alanındaki üretim çalışmalarında, hizmet sektöründe faydalanıldığı gibi hatta cinsellikte dahi faydalanılabileceği robotik devrimler olmaktadır. Nitekim yapay zekâ çalışmalarıyla küresel sex pazarında insani bir dokunuşla cinsel haz verecek tasarlanmış bir sextech robotik devrim meydana gelmektedir. En iyisinin sevgiyi hissedemeyeceği yapay seks/*fake sex* yapacağı robotların insanları en karanlık fanteziye sürükleyip hayattan koparacağına dair kaygı olduğu gibi cinsel suçları azaltacağına dair de umut taşımaktadırlar. Bu "robotik" veya android sevgi oyuncaklarının yaygınlaşmasıyla toplumsal normların değişip değişmeyeceği ve etik sorunları oluşturup oluşturmayacağı tartışılmaktadır.[47] Bu bağlamda trans-seksüel çağda yaşadığımızı ifade eden fakat android ya da cyborg sex robotlarına tanıklık edecek kadar ömür sürmeyen Baudrillard, kültürümüzün köklü bir biçimde transseksüelleştiğinin, transseksüelliğin ve trans-politikliğin aynı çizgiye geldiğini ifade eder.[48] Ayrıca cybor-sex robotları yalnızca etik bakımından tartışılmamakta aynı zamanda dini bakımdan da tartışılmaktadır. Nitekim Celili ve Tijani, sex robotlarına İslami perspektiften bakarak bu robotlarla ilişki kurmanın gayri ahlakiliği, kültürsüzlüğü, evliliği değersizleştiren ve insana saygısızlık etme edimi içerdiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca onlarla evlenmenin ya da cinsel birliktelik içinde olmanın aynı cinsiyetten biriyle evlenmek veya bir hayvanla evlenmekle aynı olduğunu ve İslami hükümler tarafından yasaklandığını

45 Tanya Lewis ve Staff Writer, 1st Fully Bionic Man Walks, Talks and Breathes, https://www.livescience.com/40535-show-unveils-worlds-firs-bionic-man.html, çevrimiçi 7 Haziran, 2017.

46 Ahmet Dağ, *Ölümcül Şiddet&Baudrillard'ın Düşüncesi* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2014). 172.

47 Kate, Kelland We Need to Talk About Sex, Robot Expert Say, http://www.reuters.com/article/us-science-robots-sex-idUSKBN19P2M6, çevrimiçi 4 Temmuz 2017.

48 Dağ, *Ölümcül Şiddet,* 135.

ifade etmişlerdir.[49]

Hümanistler, "tanrıyı boşlamakla" itikadî ve ahlaki bir sorun oluştururken transhümanistler tanrının yaptıkları ya da yapacakları şeyler (biyonik adam vs.) konusunda ne düşündüğünü umursamadıkları gibi onun yaptığından (insan, hayvan, bitki vs.) daha mükemmelini yapma güdüsü ve eylemi içinde bulunarak itikadi ve ahlaki sorunların dışında kozmosa dair ciddi ve endişe verici sorunlar doğurmaktadırlar. Hümanistler tanrıdan bağımsızlaşıp yarı tanrı olmak isteğindeyken transhümanistler ise hem cyborg hem de tanrı olmak isteğindedirler. Tercih durumunda ise Tanrı, cyborg'dan daha mükemmel olduğu için tanrıyı tercih etme konumundadırlar. Nitekim Google'un eski mühendisi Anthony Levandowski Wired dergisine verdiği mülakatta toplumun daha iyiliğine yol açacak yapay zekaya dayalı tanrı varlığı inşa etmek istediğini ve bu yönde çalışmalar yaptığını açıklamıştır.[50]

NBIC ile insanları insanüstü zekâ ve daha esnek yapılmış varlık olarak tasarlayan transhümanistlerin çoğu insanların yaşamlarının daha iyi olabileceğini iddia eder. Başkaları ise üstün körü işlerle doğamızın kendi insaniliğimizin duyumunun altını oyduğunu ifade eder. Transhümanizm, teknolojik halefimiz olacak "Human 2.0"ın yükseltilmiş veya geriletilmiş halefimiz olacağını varsayar. Posthuman hayat, insan yüzünün boş ekrana dönüş tasarı tartışmasının arttığını iddia eder. Posthuman varlık olarak değil posthumanların dünyayı nasıl değerlendireceklerini ve ne olacağını bilemeyiz. Eğer posthuman gelecek bizim öznelliğimiz veya ahlakiliğimizin türü tarafından zorunlu olarak biçimlenmezse bizim mevcut bilgimizin sınırları bu gelecekçi etik veya siyasal sınırlarımızı bildirmelidir. Posthuman hayat, posthuman verasetin eleştirel metafiziğini geliştirir ve yalnızca doğrulukla spekülatif posthümanizmin etiği destekleyebilir ki teknolojinin dönüştürücü potansiyelinin meydan okumasıyla karşılaşır.[51]

20. yüzyıldan beri insanlar yaşamlarının sınırlarının değişmesinde teknolojide sayısız ilerlemelere tanıklık etmiştir. Şimdilerde kolaylıkla her yere seyahat edebiliyoruz anında en son enformasyona ulaşıyoruz, internet sayesinde dünyadaki birine ulaşabiliyoruz. Bilim ve teknoloji insan hayatının görünümlerini değiştirmiştir. Tıptaki gelişmeler, insan ömrünün uzamasına ve daha konforlu bir yaşam tarzına yol açtı. Bir ölçüde insanın ölümsüzlük

49 A.Y Jelili ve I.B. Tijani. "Ethical and Legal Implications of Sex Robot: An Islamic Perspective", *OIDA International Journal of Sustainable Development,* sayı 3 (2012): 25.

50 Mark Harris, God Is a Bot, and Anthony Levandowski Is His Messenger, https://www.wired.com/story/god-is-a-bot-and-anthony-levandowski-is-his-messenger/, çevrimiçi 24 Temmuz 2017.

51 Roden, *Posthuman Life*, 1.

arzusunun derecesi arttı. Biyoteknoloji gibi diğer sahalardaki ilerlemeler, insanlar için yapay uzuvların yapılması, vücudun eksik kısımlarını tamamlayan protezler ve ilerlemiş teknoloji ölümsüz bir hayat vaat eder. İnsanlar katlanarak teknolojiye daha bağımlı hale gelirler. Sonuç olarak teknolojik canavarlaşma/*dehumanization* yakın gelecek olacak. Gerçekçi konuşulduğunda çok uzak olmayan bir gelecekte insan bedeni; genetik mühendisliğiyle makineler, imgeler ve enformasyon ve biyolojik olmayan veya mekanik uzuvlardan yapılacak.[52]

Sonuç

Transhümanizm, uzun bir insanlık hikâyesinin neticesidir. İnsanın durduramadığı merakı, arayışı ve fantezisinin bir neticesidir. Bu hikâyenin dini ve mitolojik kökeni Adem ve Promete'de bulunmaktadır. Felsefe-bilim kökeninin ise Platon'un mağara dışında bir gerçeklik olduğu düş ya da düşüncesiyle, Aristoteles'in felsefe-bilim'i inşa etme teşebbüsüyle başlamış olduğunu söyleyebiliriz. Patristik felsefe ve sonrasında olan döneminde Tanrının İsa-Mesih cisimleşmesiyle itikadi bir sürece girmiş olan transhümanizmi Hıristiyan hümanizmiyle ilişkilendirilebilir. Teolog-düşünürler Erasmus ve Luther'in Tanrı ekseninden insana dönüştürdüğü hümanizm algısı transhümanizmden kopuk düşünülemez. Bacon'un kusur ve yanılgıların suçunu idollere yüklemesiyle ve Süleyman'ın Evi'ni ve bu evin toplumunu inşa etmesiyle hem metodolojik hem ütopik bir hal almıştır. Descartes'in düşünen varlık (res cogitans) ve yer kaplayan (res extansa) ayrımıyla mekanik bir dünya tercihine dayanan felsefesiyle, tanrısallık ve uzay arasında doğrudan ilişki kuran Newton fiziğiyle de bağlantılıdır.[53]

Hırs, lüks, fayda-değer, çıkar kavramlarıyla serbest pazar liberalizmi destekleyerek modern kapitalist dünyanın şekillenmesine katkıda bulunan Hume'un da bu transhümanist sürece etkide bulunduğunu söyleyebiliriz. Benjamin Franklin ve Albert Einstein gibi "tuhaf" adamların da transhümanizmin oluşumunda katkıları vardır. Transhümanizm endüstriyel ticari kapitalizmin, sanayileşmenin, yüksek teknolojinin, liberalizmin ve radikal demokratik geleneğin doğrudan veya dolaylı olan ürünüdür. A. Huxley, G. Orwell ve Asimov gibi düşünür -roman yazarları bu sürecin kurgusunu ve taslağını çizmişlerdir.

Transhümanistler, selefleri hümanistler gibi ütopyacı bir bakışla duygu ve düşünceleri eşitlenen ve eşit vatandaş haklarına sahip herkesin içinde olduğu

[52] Sayyed Ali Mirenayat, **"**Science Fıctıon and Future Human: Cyborg, Transhuman and Posthuman", *Research Result. Theoretical and Applied Linguistics,* sayı 1 (2017): 76-77.

[53] Türker, *Üçleme Sorunu,* 57.

küresel bir toplum yaratmak isteğindeler. İnsan doğasının değişebilirliğinden hareketle mükemmele yani üst insana evriltmeye çalıştıkları, nesneleştirdikleri, duygularından, düşüncelerinden, hayallerinden ve özlemlerinden kısaca insan oluşlarından uzaklaştırdıkları bir cyborg inşa etmekteler. Kendisini satrançta mağlup eden, insanın yetmediği yerde onu tamamlayan hatta kendisini aşan biyonik varlıklar üretmektedirler. Zeki makineler yaratan, kendi zekâsından umudunu kesen, canavarca bir zekânın ağırlığı altında ezilip sorumluluktan kaçan ve kendi zekâsının becerisiyle kapışan birey inşa edilmektedir.

"Ekini ve nesli bozmak" kuvvesini ve güdüsünü taşıyan insanlık büyük hayaller beslediği hümanizm süreciyle insan kendisinin de içinde bulunduğu *insan-tanrı-doğa* dengesini sarsmıştır. Daha büyük hayal ve ütopya süreci ve planı olan transhümanizmle bu dengeyi daha berbat ve kötü bir şekilde sarsacak görünüyor. Beslendiği gıdasının genetiğini değiştiren (GDO) insan, şimdilerde gıdasının genetiğini değiştirmekten daha büyük bir riske girdiği bir süreçle karşı karşıya. Yaşlanmaya, hastalığa, biyolojik kusurlara karşı üstün gelme çabası içinde olan insan, acısız ve mutlu bir varlık kılmak amacı taşıdığı kendi nesli için yalıtılmış ve acısız bir dünya inşa etme amacındadır.

Transhümanizm süreci ya da planı 'ilk günah' ya da 'hata'ya göre daha büyük bir günaha ya da ihlale benziyor gibi görünüyor. Bu süreç X-Men filminde imada bulunulduğu gibi bir "firavunlaşma" mı yoksa ideal yeni insanlık/*new humanity* süreci mi olup olmadığını insanın makinayla ilişkisi belirleyecektir. İnsanlık, transhümanizmle bir kez daha yasak elmayı yiyip başını belaya sokma teşebbüsüne girmiş gibi görünüyor. Transhümanizmin en büyük katalizörü yapay zekâ çalışmaları olacak gibi görünüyor. Adem ile Havva'nın yasak meyveye karşı havf ve reca içinde olması duygusunu şimdilerde insan transhümanizm sürecine karşı sürdürmektedir. Tesla ve Space X'in kurucusu Musk'ın dediği gibi gelecek için büyük tehlike mi yoksa Facebook kurucusu Zuckerberg'in dediği gibi bir insanlık için bir ümit midir? Tamamlanmamış bir süreç olduğu için hükümde bulunmak kolay görünmüyor. Bu sürece dair insanın hem korku hem de umut içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda acaba Apple'ın kurucusu S. Jobs artık insanın uzvu haline gelen bilgisayar, tablet veya akıllı telefonun simgesini Apple ya da Iphone'un ısırılmış elması yaparken insanın başını tekrar belaya soktuğunun farkında olarak mı ya da insanın hatasının tekerrürlüğüne vurgu olarak mı yapmıştır acaba?

Kaynakça

Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology,* sayı 14 (2005): 1-30.

Cady, L. E. "Religion and the Technowonderland of Transhumanism". *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism,* içinde, 83-104. Hazırlayanlar Hava Tirosh-Samuelson, Kenneth. L. Mossman. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

Caspari, Fritz. "Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism". *Journal of the History of Ideas*. Sayı 8 (1947): 78-106.

Coeckelberg, Mark. *Human Being @ Risk Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. London: Springer, 2013.

Crow, Michael M. "Science, Technology, and Democracy". *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism,* içinde, 13-18. Hazırlayanlar Hava Tirosh-Samuelson, Kenneth. L. Mossman. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

Dağ, Ahmet. *Ölümcül Şiddet&Baudrillard'ın Düşüncesi.* İstanbul: Külliyat Yayınları, 2014.

-. "Ş. Teoman Duralı Düşüncesinde Metafizikten Makinaya Batı Medeniyeti". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi). S*ayı 22 (2016): 241-262.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş". İslam Araştırmaları Dergisi. Sayı 9 (2003): 1-48.

Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations". *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and Arts. S*ayı 8 (2013): 26-32.

Harris, Mark. *God Is a Bot, and Anthony Levandowski Is His Messenger*, https://www.wired.com/story/god-is-a-bot-and-anthony-levandowski-is-his-messenger/. Çevrimiçi 27 Eylül 2017.

Hauskeller, Michael. *Sex and the Posthuman Condition*. London: Palgrave, 2014.

Jelili, A.Y ve Tijani. I.B. "Ethical and Legal Implications of Sex Robot: An Islamic Perspective". *OIDA International Journal of Sustainable Development. S*ayı 3 (2012): 19-28.

Kelland, Kate. *We Need to Talk About Sex, Robot Expert Say*, http://www.reuters.com/article/us-science-robots-sex-idUSKBN19P2M6. Çevrimiçi 4 Temmuz 2017.

Lewis, Tanya ve Staff Writer. "1st Fully Bionic Man Walks, Talks and Breathes". https://www.livescience.com/40535-show-unveils-worlds-firs-bionic-man.html.. Çevrimiçi 7 Haziran, 2017.

Lilley, Stephen. *Transhumanism and Society the Social Debate over Human Enhancement.* London: Springer, 2013.

Mahootian, Farzad. "Ideals of Human Perfection: A Comparison of Sufism and Transhumanism". *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism,* içinde, 133-156. Hazırlayanler Hava Tirosh-Samuelson, Kenneth. L. Mossman. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

Mirenayat, Sayyed Ali. "Science Fiction and Future Human: Cyborg, Transhuman and Posthuman". *Research Result. Theoretical and Applied Linguistics.* Sayı 1 (2017): 76-81.

More, Max. "The Overhuman in the Transhuman". *Journal of Evolution and Technology.* Sayı 21 (2010): 1-4.

Mossman, K. L. "In Sickness and in Health: The (Fuzzy) Boundary between "Therapy" and "Enhancement". *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, 229-254. Hazırlayanlar H. Tirosh-Samuelson, K. L. Mossman. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

Peters, Ted. "Progress and Provolution, Will Transhumanism Leave Sin Behind?". *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement* içinde, 63-67. Hazırlayan Ronald Cole-Turner. Washington: Georgetown University Press, 2011.

Preus, Daniel. "Luther and Erasmus: Scholastic Humanism and the Reformation". *Concordia Theological Quarterly.* Sayı 46 (1982): 219-230.

Ranisch, Robert. "Morality", *Post- and Transhumanism: An Introduction,* içinde, 149-172. Hazırlayanlar, R. Ranisch ve S. L. Sorgner, Frankfurt: Peter Lang, 2014.

Roden, David. *"Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human".* London: Routledge, 2015.

Rubin, Charles T. "What is the Good of Transhumanism?". *Medical Enhancement and Posthumanity* içinde, 137-156. Hazırlayanlar B. Gordijn ve R. Chadwick, London: Springer, 2013.

Sirius, J. R.U. ve Jay Cornell. *"Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and the Singularity".* San Francisco: Disinformation Books, 2015.

Sorgner, Stefan Lorenz. "Perfecting Human Beings: From Kant and Nietzsche to Trans- and Posthumanism". *Trans-Humanities Journal.* Sayı 9, (2016): 41-61.

Tirosh-Samuelson, Hava. "Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism". *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, 55-82. Hazırlayanlar H. Tirosh-Samuelson ve K. L. Mossman. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

Tirosh-Samuelson. Hava ve Kenneth L. Mossma. "New Perspectives on Transhumanism". *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* içinde, 29-53. Hazırlayanlar Hava Tirosh-Samuelson, Kenneth. L. Mossman. Frankfurt: Peter Lang, 2005.

Turner, Ronald Cole. "Introduction: The Transhumanist Challenge", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement* içinde, 1-19. Hazırlayan Ronald Cole-Turner. Washington: Georgetown University Press, 2011.

Türker, Sadık. *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu.* İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012.

Zimmermann, Jens. "Bonhoeffer's Christian Humanism in "A World Come of Age". *Christian Humanism and Moral Formation in "A World Come of Age"* içinde, 12-38. Hazırlayanlar Jens Zimmermann ve Natalie Bold. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

Wright, William J. ve Richard Muller. *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms A Response to the Challenge of Skepticism.* U.S.A.: Baker Academic, 2010.

İTALYAN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE HÜMANİZM: MACHIAVELLI, GRAMSCI VE CILIBERTO

Sevgi DOĞAN*

HUMANISM IN ITALIAN POLITICAL THOUGHT: MACHIAVELLI, GRAMSCI AND CILIBERTO

Öz

Bu makale İtalyan siyasal düşüncesinde hümanizm fikrini ve Rönesans'la ilgili kimi görüşleri tartışmayı ve bu görüşlere dair yeni bir yorum getirmeyi amaçlamaktadır. Hümanizm nedir? Neden hala günümüzde bile tartışılmaktadır? Yeni bir hümanizm fikri ve tanımı mümkün mü? Bu sorular, Nicolò Machiavelli ve Antonio Gramsci gibi hem klasik hem modern bazı İtalyan düşünürler açısından sorulacak ve cevaplanacaktır. Machiavelli insanın durumunu ve doğasını yeni siyasal kavramları olan *virtù* ve *fortuna* ile açıklar. İnsanın doğasının yarattığı insanın durumunun içinde bulunduğu krize ilişkin çözüm *siyasal eylem* sayesinde mümkündür. Machiavelli'nin özgünlüğü onun insana etik ya da ahlaki olarak değil, siyasal açıdan yaklaşmasında yatar. Gramsci'nin hümanizm ve Rönesans eleştirisi ve praksis felsefesiyle, yeni hümanizm fikri hümanizme ve Rönesans'a farklı bir bakış açısını anlamamızı sağlayacaktır. İnsanın durumu hümanizm ve İtalyan Rönesans'ının sorduğu temel sorulardır. İtalyan Rönesans'ının günümüz düşünürlerinden Michele Ciliberto'nun *Il nuovo umanesimo* (Yeni Hümanizm) adlı kitabı, XV. ve XVI. yüzyılların hümanist metinlerinden yola çıkarak hümanizm kavramını yeniden incelememize yardımcı olacaktır.

Anahtar kelimeler: Hümanizm, Rönesans, insanın durumu, insan doğası, *virtù*, *fortuna*, Machiavelli, Gramsci, yeni hümanizm, *essere*, *apparire*, *rovesciamento*.

* Pisa Üniversitesi, Misafir Öğretim Üyesi, Dr., sevgidogan79@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 69-103.
(Makale Gönderim: 28.06.2017 / Makale Kabul: 18.10.2017)

Abstract

The article aims to discuss and shed light on the concepts of humanism and Renaissance in Italian political thought. What is humanism? Why do we still discuss it even today? Are a new idea and definition of humanism possible? Such fundamental questions will be asked and answered in compliance with the thoughts of some important, both modern and classical, Italian thinkers such as Nicolò Machiavelli and Antonio Gramsci. The former clarifies the human condition and the human nature through his new political concepts of *virtù* and *fortuna*. His solution for the crisis of human condition, product of his/her nature, is possible through *political action*. Machiavelli's originality is based on his view of human being not through ethical or moral, but political terms. On the other hand, Gramsci's critique of humanism and the Renaissance, and his suggestion for a new idea of humanism through the *praxis philosophy* helps us to comprehend a different point of view of humanism and the Renaissance. Undoubtedly, the condition of human being is the main question of humanism and the Italian Renaissance. Within this framework, the new book of the contemporary Italian thinker of Renaissance Michele Ciliberto, *Il nuovo umanesimo* (New Humanism), is particularly useful to re-examine the concept of humanism through the humanist texts of the XV and XVI centuries.

Keywords: Humanism, Renaissance, human condition, human nature, *virtù*, *fortuna*, Machiavelli, Gramsci, new humanism, *essere*, *apparire*, *rovesciamento*.

***

I

Giriş ♣

Nedir hümanizm? Bir kavram mıdır yoksa sosyal bilimler alanında bir akım mı? Bir kavram ya da bir akım olarak hala güncelliğini koruyor olmasının nedenleri nelerdir? Çağdaş İtalyan düşünürü Roberto Esposito'ya göre, hümanizm, bir bütün olarak dışsal bir tasarıma sahiptir. Bu şu anlama gelir: terimin en geniş anlamıyla hümanizm ulusları, sınırları, aşan evrensel bir

♣ Bu makale TÜBİTAK'ın desteklediği doktora sonrası araştırma çalışmasının sonuçlarından biridir.

akımdır.[1] Benzer bir saptamayı Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde[2] buluruz. Gramsci'ye göre de, hümanizm ulusal veya milli ve tarihsel bir aşama olmaktan çok evrensel bir özelliğe sahiptir. Bu çalışmada hümanizm kavramı İtalyan siyasal düşüncesinde yer alan kavramlarla ele alınacaktır.

Gramsci 1933 tarihinde hapishanede yazdığı bir *Defter*'inde her şeyden önce hümanizm ve Rönesans'ın gerçekten algılandığı biçimiyle insanı evrenin merkezine koyup koymadığını, gerçekten yeni bir insan yaratıp yaratmadığını ve bunların ne anlama geldiğini sorgular.[3] Sorduğu başka bir soru ise, Rönesans'ın daha önceki döneme karşıt olarak yeni bir kültür veya medeniyet yaratıp yaratmadığıdır. Bu bağlamda Gramsci şöyle bir tanım yapar: "İnsan 'keşfedilmedi', ancak yeni bir kültür biçimi, yani egemen sınıflar içerisinde yeni bir insan tipi, yaratma çabası oluşmaya başladı"[4] (Q 17). 1933 ile 1934 yılları arasında yazdığı *Defterler*'de belirttiği gibi ona göre, Rönesans ve hümanizm halka karşı ya da halk diline karşı entelektüellerin dili Latinceden doğar (Q 17, §33).[5]

1350 ve 1520 yılları arasında İtalyan düşüncesinin gelişiminde etkili olan üç felsefi sistem söz konusudur: 1) hümanizm[6]; 2) Platonculuk ve 3) Aristotelesçilik.[7] Elbette günümüzdeki hümanizm anlayışı Rönesans

---

1 Roberto Esposito, *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2010), 21.

2 Metinde *Hapishane Defterleri* (*Quaderni del Carcere*) İtalyanca başlığının kısaltılması "Q" ve paragraflar da "§" sembolü ile gösterilecektir.

3 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, C. III (*Quaderni* 12-29), Q 17, §1, haz. Valentino Gerratana, (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1. B. 1975, 2. B. 1977), 1907.

4 Gramsci, 1907.

5 *A.g.e.*, 1936.

6 Hümanizm ve Rönesans'ın hangi tarihlerle sınırlandırılacağına ilişkin farklı görüşler söz konusudur. Örneğin John Addington Symonds, *Renaissance in Italy: the Age of the Despots* adlı kitabında, "İtalyan Rönesans'ıyla ilgili en önemli sorun bu dönemin hangi zaman aralığıyla sınırlandırılacağıdır" diye yazar. İki tarihten söz eder: Bunlardan ilki 1453'de İstanbul'un fethi; ikincisi ise 1527 Roma'nın Yağmalanmasıdır (*Sack of Rome*). John Addington Symonds*, Renaissance in Italy: the Age of the Despots* (London: Waterloo Place, 1902), viii.

7 Paul Oskar Kristeller, "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance", *Italica*, C. XXIV, No. 2 (Haziran 1947): 93-112; Giambattista Vico, *The New Science*, çev. Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch (New York: Cornell University Press, 1948), 8. Platon, Plotinos, Cicero, Seneca ve Lucretius gibi İlk Çağ, eski Yunan ve Roma düşünürlerinin metinlerinden yararlanılmıştır. Eugenio Garin bu metinlerin kültürü yeniden canlandırdığını yazar (Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel rinascimento*, Roma: Editore Laterza, 1975, 18).

dönemindeki hümanizm anlayışından son derece farklıdır. Günümüzde hümanizm "insani değerlere, insanın değerlerine, insanın refahına ve kaderine" vurguda bulunmak ve önem vermek anlamına gelir. Rönesans döneminde de hümanistler insani değerlere önem vermişlerdir, ancak onların insanla ilgili düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda, verilen bu önem anlamlı olmaktan uzaktır. İtalyan Rönesans'ının klasik hümanizmi kültür, edebiyat ve eğitim ile ilgili bir hareket olarak karşımıza çıkar.[8] Ancak, Gramsci buna itiraz edecek ve hümanizmin aynı zamanda siyasal ve ekonomik bir özelliğe sahip olduğunu öne sürecektir.

Hümanizm, insanlığın bugün içinde bulunduğu kriz nedeniyle güncelliğini koruyan bir kavram olarak, Rönesans ve Giordano Bruno uzmanı Michele Ciliberto tarafından yeniden ele alınıp *Il nuovo umanesimo* başlığıyla tartışmaya açılır. Bu makalede hümanizm, sadece döneminin hümanist düşünürü Nicolò Machiavelli açısından değil, aynı zamanda Rönesans ve hümanizm eleştirmeni Gramsci açısından da tartışmaya açılacak ve Ciliberto'nun yukarıda adı geçen yeni çalışması ışığında hümanizm kavramının güncelliğinin nedenleri açıklanacaktır. Sonuç olarak, bu çalışmada, İtalyan Rönesans'ında hümanizm bir kavram ve tarihsel olgu olarak, ilk önce farklı dönemlerin İtalyan filozoflarının düşüncelerinden yararlanılarak ele alınacak; daha sonra ise Machiavelli'nin siyaset felsefesi açısından incelenecektir.

Bu araştırmaların sonucunda hümanizm ve Rönesans dönemi filozoflarından başlayarak modern dönem ve çağdaş dönem İtalyan siyasal düşünürleri olan sırasıyla Gramsci ve Ciliberto açısında sadece bir akım olarak görülmediği ortaya konulacaktır. Hümanizm felsefenin bir sorunu olarak tartışılır. Bu sorun siyasal ve ekonomik bağlarının dışında yer almaz ve bu nedenle kavramsal ve felsefi sınırlarının dışına çıkar eşdeyişle akım özelliğiyle kalmadığı araştırmanın sonunda görülecektir.

Kavramsal analiz ve tarihsel bakış

Kimilerine göre, hümanizm bir taraftan Ortaçağ ile modern dönem arasında bir geçiş dönemi iken, kimilerine göre ise, sadece modernizmin bir parçasıdır. Bir başka ifadeyle, bu ikinci görüşe göre modernizmin

[8] Hümanizm ve Rönesans'ın eğitimle ilişkisine dair, XV. ve XVI. yüzyıllarda eğitim alanındaki gelişmeler ve açılan okullara ilişkin şu kaynak ayrıntılı bir çalışma sunmaktadır: Anthony Grafton-Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe* (London: Duckworht, 1986). Rönesans ya da hümanist eğitimini ve Rönesans Avrupası'nda hümanistlerin orta okullara ve sanat fakültelerine getirdikleri yenilikleri inceleme konusu yapar.

hazırlayıcısıdır. Bütün bu görüşlere karşın, hümanizmin ve Rönesans'ın kendine özgülüğünü hiçbir zaman akıldan çıkarmamak gerekir. Gramsci, örneğin, hümanizmin İtalya'da eski Roma'ya ilişkin, genel bir kavrama işaret etmeyip, Yunan ve Roma klasikleri ile ilgili çalışmalar şeklinde ortaya çıktığını söyler. (Q 17).[9] Hümanizm, onun açısından, etik-politik bir özelliğe sahiptir. Nicola Festa, *Umanesimo* adlı kitabında hümanizmi felsefi ve dini nitelikteki tarihsel bir olgu olarak tanımlar.[10]

Humanitas sözcüğü Latince *humando'dan* gelir ve gömmek anlamında kullanılır (§12).[11] Gramsci, *humanista* (Latince) (İtalyanca *umanista*) sözcüğünün ise XV. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığını yazar. Kelimenin İtalya'da ortaya çıkması ise bin beş yüz otuzlu yıllara uzanır. *Umanesimo* sözcüğü ise daha da yakın bir zamanda görünür olur.[12] Aynı sayfalarda Gramsci şöyle der:

> XIV. yüzyılın sonunda ilk hümanistler çalışmalarını *studia humanitatis* [hümanist eğitim programları][13] olarak adlandırırlardı, eşdeyişiyle 'insan ruhunun içsel gelişimini amaçlayan eğitimler (*studi*) ve bu nedenle insanın tek gerçek değeri. Onlar için kültür sadece bilmek (*sapere*) değil, aynı zamanda yaşamak (*vivere*)…, doktrin, ahlak, güzelliktir […] ve yaşayan edebi eserin biricikliğine yansır.'[14] (Q 5, §123)

Hümanizm ve Rönesans genelde birlikte anılırlar. Bu nedenle, makale her iki olguyu veya dönemi birbirleriyle ilişki içerisinde ele alacaktır. Fransız aydınlanmasının önemli isimlerinden Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783) *Discours Préliminaire des Éditeurs* (Ansiklopedi'nin İlk Söylemi) adlı 1751 yılında basılan kitabında İtalya'nın ve Rönesans'ın rolünü şu şekilde dile getirir: "Böylece insanlık, uygarlaşmak için, dünyanın çehresini tamamen değiştiren bu devrimlere ihtiyaç duyar […]: Matbaanın bulunması, Medici'lerin ve I. Francesco'nun himayesi (*protezione*) ruhları (*spiriti*) yeniden canlandırır (*rianimano*); her yerden ışık saçılır."[15] Aydınlanmacı düşünür ve bilim adamının Rönesans döneminin önemini vurgulayan bu sözleri, kendisinin Rönesans ve hümanizm algısını bize açıkça göstermektedir.

---

9 Gramsci, *Quaderni*, Q 17, 1936.

10 Nicola Festa, *Umanesimo*, (Milano: Editore Ulrico Hoepli, 1935), ix.

11 Vico, *La Scienza Nuova*, Fausto Nicolini (ed.), C. I (Bari: Gius. Laterza, 1928), 12.

12 Gramsci, *Quaderni*, C. I (Quaderni 1-5), Q 5, 651.

13 Rönesans terimidir ve Cicero'nun çalışmasından türetilmişdir. Terim gramer, şiir, tarih, retorik ve ahlak felsefesi gibi konulara işaret eder. 1369 yılında İtalyan hümanist Coluccio Salutati tarafından kullanılır.

14 Gramsci, *Quaderni*, 651.

15 Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, *Discours Préliminaire des Éditeurs*; alıntı şu çalışmadan alınmıştır: Michele Ciliberto, *Rinascimento* (Pisa: Edizione Della Normale, 2015), 13.

Ortaçağ ile Rönesans arasında bir devamlılık olduğunu söyleyen Alman Ortaçağ ve Rönesans tarihçisi Konrad Burdach[16] (1859-1936), bu iki dönem arasındaki ayrımı siyasal bir ayrım olarak görmenin ötesinde dini bir ayrım olarak görür.[17] Burdach, Ciliberto'ya göre *Reformation, Renaissance, Humanismus* (Reform, Rönesans, Hümanizm) çalışmasıyla Rönesans anlayışımıza tarihsel açıdan önemli bir katkı sunar. Ona göre, Burdach aydınlanmacıların Rönesans'ı yorumlarken bir şeyi gözden kaçırdıklarını ortaya koyabilmiştir; yani aydınlanmacılar laik veya seküler düşüncenin dışında yer alan bütün dini dayanakların tavizsiz bir şekilde göz ardı edildiğini görmezler.[18]

Gramsci'nin de daha sonra *Defterler*'de eleştirdiği Giuseppe Toffanin (1891-1980), hümanizmin ayırıcı özelliğinin antik dünyaya duyulan ilgi ve dolayısıyla ölü dilin halk dilinin yerini alması; böylece filoloji biliminin ortaya çıkması, kültürün ve zevkin yenilenmesi olduğunu söyler.[19] Luigi Arezio'ya göre ise yeni ile eskinin uzlaşımı, hümanizme giden yolu açmaktadır.[20]

Rönesans ve hümanizm tarihçisi Jacob Burckhardt[21] (1818-1897) dönemin siyasal özelliklerini ortaya koymak için, Avrupa'daki belli başlı ülkeleri karşılaştırır. Fransa, İspanya ve İngiltere gibi ülkelerde feodal sistem öylesine örgütlüydü ki bu sistem son bulduğunda doğal olarak tek bir monarşinin içerisinde eriyebilmişti. Almanya da, görünüşte de olsa, feodal

---

16 Bu tezini şu çalışmasında dile getirir: *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung* (Ortaçağ'dan Reforma. Alman Kültürünün Tarihine Dair Araştırma) Winiker & Schickardt editore, Brünn 1893-1937. Ayrıca şu çalışması da Rönesans ve hümanizm meseleleri açısından kayda değerdir: *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst* (Reform, Rönesans, Hümanizm. Modern Kültür ve Sanat Diliyle ilgili Temel İki Tez), (Berlin-Leipzig: Paetel editore, 1. baskı 1918, 2. baskı 1926).

17 Ciliberto, *Rinascimento*, 20.

18 *A.g.e.*, 20.

19 Luigi Arezio, "Rinascimento, umanesimo e spirito moderno", *Nuova Antologia: Rivista di Lettere, Scienza ed Arti*, C. CCLXXI, (Mayıs-Haziran 1930): 16-17.

20 *A.g.e.*, 25.

21 İsviçreli sanat ve kültür tarihçisi. *Die Kultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Kültürü) 1860, ve *Die Geschichte der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Tarihi) 1867, başlıklı her iki çalışması da Rönesans tarihyazımının klasikleri olarak kabul görür. Tam bir tarihyazımı örneği olan *İtalya'da Rönesans Kültürü* adlı yapıtı aynı zamanda dilimize de çevrilmiştir: *İtalya'da Rönesans Kültürü: İnsanın ve aklın keşfini anlatan temel yapıt*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Okyanus Yayınları, 1974. Ancak çevirideki bazı sorunlardan dolayı metnin İngilizce ve İtalyancasından faydalanılacaktır.

sistem sayesinde imparatorluğun birliğini koruyabilmişti. İtalya neredeyse tamamen feodal sistemden kurtulmuştu.[22]

> XIV. yüzyıl imparatorları […] feodal beyler olarak kabul edilmezler ve artık saygı duyulmazlar fakat potansiyel lider ve var olan iktidarın destekçileri olarak görülürler. Öte yandan Papalık, katılımcı ve taraftarlarıyla birlikte, gelecekte ulusal birliği engelleyebilecek bir güce sahipti, ancak bu birliği gerçekleştirecek güçte değildi.[23]

XII. ve XIII. yüzyıllarda Kuzey ve Güney İtalya cumhuriyet ve prensliklerle yönetiliyordu. XV. yüzyıla gelindiğinde çoğu cumhuriyet ve prenslik kendi bağımsızlıklarını yitirirdiler. Böylece, ya daha güçlü prensliğe dahil oldular ya da daha geniş bir imparatorluğun parçası haline geldiler. Machiavelli *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*[24] (1531)'da bu konu ile ilgili şunları yazar:

> Gerçekten de bazı eyaletler (*provincia*), İspanya ve Fransa'da olduğu gibi, bir cumhuriyet (*republica*) ya da bir hükümdara (*principe*) tamamen itaat etmediklerinden, hiçbir zaman birlik (*unità*) veya mutlu olamamışlardır. İtalya'nın Fransa ve İspanya gibi aynı aşamada olmamasının ve onu yöneten bir cumhuriyete veya bir hükümdara sahip olmamasının nedeni sadece Kilisedir; geçici imparatorluklara sahip olduğu ve bunları elinde tuttuğu için, bu Kilise bütün İtalya'yı ele geçirecek ve kendi hükümdarını ya da prensini yaratacak kadar güçlü ve becerikli (*virtù*) olamadı" (cap. XII).[25]

---

22 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, (London: Phaidon Press Ltd, 1955), 2; İtalyancası: *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, çev. D. Valbusa, haz. Giuseppe Zippel (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1944), 3. Peter Burke'ye göre Burchkhardt'ın bu çalışması çok kapsamlı bir çalışma olmakla birlikte önemli eksiklikleri de bulunmaktadır. 1) Burckhardt Rönesans sanatını ciddi bir şekilde tartışmamıştır; 2) bu sanat zamanın toplumuyla ilişkilendirilmemiştir; Burckhardt toplumsal yaşamı tartışmış ancak toplumu derinlemesine incelememiştir.; 3) siyaset ve kültürü ele almış, ancak aralarındaki ilişkiyi yeterli bir biçimde gösterememiştir. 4) Son olarak toplumun ekonomik yapısı da incelenmemiştir. (Peter Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy: 1420-1540*, [London: B. T. Batsford Ltd, 1972), 9) Bununla beraber, Burckhardt'ın kendisi de çalışmasındaki bu yapının incelenmediğinin ve bunun bir eksiklik olduğunun farkındadır. Çoğunlukla büyük Rönesans tarihçisi bu eksiklikten dolayı tarihçiler tarafından eleştirilir. Burckhardt *The Civilization of the Renaissance in Italy* kitabının basımından on dört yıl sonra 1874 tarihli bir mektubunda şöyle yazar: "Rönesans'ın temelini (*Grundlage*) anlamak için İtalya'nın erken finansal gelişimi hakkındaki fikirlerinizin son derece önemli ve yararlı olduğuna inanıyorum. Bu, araştırmamın her zaman eksik olan yönüydü." (Burke'nin çalışmasında alınmıştır: *Culture and Society in Renaissance Italy*, 11-12)

23 Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2; *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, 3.

24 *Titus Livius'un On Kitabı Üzerine*, çev. Alev Tolga (Say Yayınları, 2. B., 2017).

25 Nicolò Machiavelli, "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio," *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, haz. Sergio Bertelli, (Milano: Feltrinelli Editore, 1981), 165-166. Machiavelli'nin İtalya'nın dağınıklığına, parçalanmışlığına ve birkaç cumhuriyet

Öte yandan, Machiavelli İtalya'nın geçici imparatorluklarını kaybetmekten korkacak kadar güçsüz olmadığını sözlerine ekler. Dolayısıyla, Kilise'nin İtalya'yı ele geçirecek kadar güçlü olmaması ve başka bir siyasi gücün de bunu yapmasına engel olması, İtalya'nın neden tek bir yönetici etrafında bir araya gelemediğinin, tersine birçok prens ve soylu tarafından yönetilmesinin sebebidir. Machiavelli'ye göre, bu parçalanmışlık, eşdeyişiyle bir arada olamama, birliğin sağlanamamasının ve zayıflığın nedenidir.[26]

Burckhardt, Rönesans'ın ve Floransa'nın bireyin büyük bir gelişim gösterdiği dönem ve yer olduğunu belirtir.[27] Her ne kadar Hegel gibi tarihin bir ilerleme olduğu fikrine katılmasa da Hegel'in öne sürdüğü gibi, sanat yapıtı sayesinde bireyselliğin geliştiğine inanır. Sadece bireysellik[28] de değil, aynı zamanda insanın kendinin ve durumunun farkında oluşu da bu dönemde ve bu coğrafyada belli bir gelişim göstermiştir. Ayrıca, Hegel gibi bütün tarihin temelde fikirlerin tarihi olduğu görüşünü kabul eder, eşdeyişiyle zihnin kendini dışarıya açması veya nesnelleştirmesi olarak görür.

İsim olarak 'İtalya' var olmasına rağmen, XV. yüzyılın başında ne toplumsal ne kültürel bir birliğe sahiptir.[29] İngiliz tarihçi Peter Burke'ye göre, İtalya sadece coğrafi bir sözcük olmasına karşın coğrafya hem kültürü hem toplumu etkiler. İtalya'nın coğrafi yapısı göz önünde bulundurulduğunda, tarımdan çok ticaretle uğraşan bir sanayi ülkesi olmaya daha uygun olduğu söylenebilir. Bu coğrafi özelliğinden dolayı, XIII. yüzyılın ticaret devrimi boyunca, Cenova, Venedik ve Floransa gibi önemli İtalyan şehirleri Avrupa ekonomisinin itici gücünü oluşturur.[30] Daha önce de belirtildiği gibi, XII. yüzyıldakine benzer bir biçimde XIII. yüzyılın başlarında da İtalya siyası olarak çok sayıda şehir devletleri ile yönetilmektedir. "Avrupa'nın diğer ülkelerine göre, kent nüfusunun çok olması ve bazı şehirlerin kendi kendini

---

ile Kilise'nin elinde olduğuna ilişkin dönemin toplumsal ve siyasal yapısına dair tespitini *Hükümdar*'ın XII bölümünde de buluruz (Machiavelli, "Il Principe", 57).

26 *A.g.e.*, 166.

27 Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 7, Project Gutenberg: http://www.paduan.dk/Kunsthistorie%202008/Tekster/The%20Civilization%20of%20the%20Renaissance%20in%20Italy%20-%20Burckhardt.pdf, çevrimiçi 25 Haziran 2017.

28 Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 52, Project Gutenberg: http://www.paduan.dk/Kunsthistorie%202008/Tekster/The%20Civilization%20of%20the%20Renaissance%20in%20Italy%20-%20Burckhardt.pdf, çevrimiçi 25 Haziran 2017.

29 Peter Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy: 1420-1540* (London: B. T. Batsford Ltd, 1972), 1.

30 *A.g.e.*, 1.

'cumhuriyet' rejimi ile yönetmesi yaşlı kıtadaki diğer ülkelere göre Ortaçağ İtalya'sında eğitimli laik nüfusun daha fazla olmasına neden olur."[31] Burke'ye göre, XV. ve XVI. yüzyıllardaki toplumsal ve kültürel gelişmeyi anlayabilmek için yukarıda adı geçen koşulları göz önünde bulundurmak gerekir. Cenova, Venedik ve Floransa gibi şehirler dışında, XIII. yüzyılın sonunda ve XIV. yüzyılın başında İtalyan'ının pek çok şehri despotik yönetimlerin elindedir.[32] XIV. yüzyılın ortalarında, diğer Avrupa ülkeleriyle birlikte, İtalya da ekonomik krizle ve vebayla baş etmek zorunda kalır.[33]

Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy* (Rönesans İtalya'sında Kültür ve Toplum) başlıklı çalışmasındaki temel tezin, İtalyan Rönesans kültürünün anlaşılabilmesi için sadece o dönemin tablolarının, resimlerinin, şiirlerinin, komedilerinin, şarkılarının, mimari eserlerinin ve tüm bu eserlerin sanatçılarının tanınmaya çalışılmasının yeterli olmadığını söyler. Kuşkusuz tüm bunlar da gereklidir, ancak ona göre Rönesans'ı anlamak için sadece bu çaba yeterli olmayacaktır.[34] Bu noktada, ileride Burckhardt'ın da katılacağı gibi, Burke sanatın kendi zamanıyla ilişkili ve kendi tarihine bağlı olduğunu belirtir. Ancak, burada asıl sorun, ona göre, söz konusu ilişkiyi belirleyebilmektir. Burke, çalışmasında Rönesans dönemini tarihsel bir bakış açısıyla ele alırken, Rönesans tarihine ilişkin iki farklı yaklaşımın yarattığı sorunlardan kaçınmaya çalıştığını yazar: 1) *Geistesgeschichte*; eşdeyişiyle 'tinin/ruhun tarihi' (*storia dello spirito*)[35] bir anlamıyla aslında Hegelci tarih görüşünü yansıtır. Vurgu, Hegel'de de gördüğümüz gibi, 'zamanın ruhu'ndadır (*spirito del tempo*). Bu tarih yaklaşımına göre, zamanın ruhu kendini tüm sanat biçimlerinde ve özellikle felsefede gösterir. Rönesans'ın büyük tarihçileri Burckhardt ve Hollandalı Jan Huizinga (1872-1945) bu görüşü benimseyenler arasındadır.[36] Hegel'de olduğu gibi, günlük yaşamdan yola çıkmak yerine idealdan yola çıkılır ve uzlaşıya (*consenso*) önem verilirken, toplumsal ve kültürel çatışmalara ve çelişkilere o kadar önem

---

31 *A.g.e.*, 1.

32 Peter Burke, *Cultura e società nell'Italia del rinascimento*, çev. Giuseppe Balestrino (Bologna: Società Editrice il Mulino, 2001), 7. İtalyanca metni de kullanmamın sebebi İngilizce aslında İtalyancasında bulunan önsözün bulunmamasıdır.

33 Peter Burke, kitabının "Giriş" kısmında kitabının temel sorununu açıklarken İtalya'nın, çoğunluğunun köylülerin oluşturduğu, neredeyse 9 ile 10 milyon arasındaki nüfusun büyük bir yoksulluk içinde yaşadığını belirtir. Bu durum, Rönesans üzerine çalışan araştırmacılar tarafından hiç ele alınmamıştır. Ancak Burke de bu çalışmasında, her ne kadar kültür tarihiyle ilgili olsa da bu konuyu ele almayacağını, asıl sorununun azınlığı oluşturan eğitimli ve kültürlü kesimin olduğunu yazar.

34 Burke, *Cultura e società nell'Italia del rinascimento*, 9.

35 *A.g.e.*, 10.

36 *A.g.e.*, 10.

verilmez. 2) Burke'nin eleştirdiği ve tarihi incelerken eksik bulduğu diğer yaklaşım tarihsel materyalizm, eşdeyişiyle Marksizm'dir. Burke'ye göre, materyalistler günlük yaşamdan yola çıkar ve çatışmalara daha fazla vurgu yaparlarken, *geistesgeschichte*'nin aksine uzlaşı (*consenso*) üzerinde daha az dururlar. Tarihsel materyalistler kültürü ideolojik bir aygıt olarak görüp belirleyici olduğuna inanırlar; onlara göre kültür, ekonomi ve toplumsal yapı tarafından belirlenir.[37]

Bu iki yaklaşımın eksikliğine değinen Burke, kendi yaklaşımının Fransız okulu 'Annales'ın[38] üyelerinin görüşlerinden, eşdeyişiyle Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel gibi düşünürlerin fikirlerinden esinlendiğini belirtir. Rönesans'ı inceleme konusu yaparken, toplumsal bir tarihi (*storia sociale*) yazmayı amaçlar; başka bir deyişle toplumla kültür arasındaki bağları, hiçbir şekilde indirgemeci bir yaklaşıma başvurmadan ortaya koymak istediğini özellikle belirtir. Toplumsal tarih tezinde, kendisine yol gösterici olarak, Karl Mannheim, Emile Durkheim ve Marx Weber gibi düşünürlerin kavramlarını ve düşüncelerini baz alır: "Mannheim'ın dünya görüşüyle ilgili tartışması, Durkheim'ın öz-bilince (*autocoscienza*) ve rekabetçi davranışa (*comportamento competitivo*) ilişkin açıklamaları ve Weberci bürokrasi ve sekülarizm kavramlarının hepsinin İtalyan Rönesansı için belli bir önemi vardır ve bunları sentezlemek mümkündür."[39] Burke, Marksist tarih anlayışının karşısında yer alan Annales ve diğer toplumbilimcilerin yaklaşımını kendine temel alır. Ancak indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınırken, toplumsal ve ekonomik yapıya verilmesi gereken önemi veremez.

Rönesans döneminin kültürel yapısına baktığımızda, döneme damgasını vuran özellikler şunlardır: özerklik, sanatta bireysellik ve gerçekçilik (Rönesans sanatında bireysellik ve gerçekçilik geniş anlamlara sahiptir. Burke'nin yorumuna göre, bu döneme özgü olarak söz konusu iki kavram dönemin sanat eserinin belli bir kişisel üsluba veya döneme ve bölgeye özgü bir tarza göre yapıldığı anlamına gelir). Burke, her zaman geçerli olmamakla

---

37 *A.g.e.*, 10-11.

38 Fransız tarihçi akademisyenlerin oluşturduğu ve genellikle Ortaçağ ve erken modern dönemle ilgilenen tarihçilerin okuludur. Tarih, coğrafya, toplumbilim gibi alanları bir araya getirmeye çalışmışlardır. Bu şekilde siyasetin ve diplomasinin tarihyazımı üzerindeki egemenliğine karşı çıkmış olacaklardır. Uzun süre olaylar ve siyasal dönüşümlere karşı tarihsel yapılarla ilgili bir çalışma yürütürler. Dolayısıyla onlara göre coğrafya, maddi kültür ve daha sonra düşünce yapısı veya zihniyet, başka bir deyişle psikoloji, önemli çalışma alanları olarak tarihi anlamalarına yardımcı olur.

39 *A.g.e.*, 11.

beraber, 1420 ile 1540 yılları arasındaki dönemde, İtalyan kültürünün özelliklerini, sanatın gelişmekte olması, modern olanın kökenleri, gerçekçilik, sekülarizm (*secularization*) ve bireysellik (*individualism*) olarak tanımlar.[40] Ona göre, bu dönemin diğer önemli bir özelliği de farklı alanlar veya bilim dalları arasındaki verimli işbirliğidir. Örneğin, kuram ile uygulama arasında bir birlik oluşur; kuramın alanına giren matematik ile uygulamanın alanına giren mimarinin çalışmaları birbirleriyle kesişir ve birbirlerini destekler.[41] Son olarak, Rönesans döneminin İtalya'sında her bölgenin kendine özgü bir sanatsal yaklaşımının olduğunu da hatırlamak gerekir, böyle bir İtalya'da tam bir kültürel birlikten söz etmek mümkün değildir. Nitekim burjuva sanatının yanında halk sanatı da Rönesans dönemi İtalya'sında var olmuştur.

II

Gramscici Eleştiri: Sadece kültürel bir hareket mi?

Rönesans ve hümanizm daha önce de belirtildiği gibi, tarihte, sanatta, siyasette, etikte ve felsefede birlikte kullanılan iki tarihi dönem ve düşünce akımıdır. Rönesans genel olarak modern dönemin başlangıcı olarak kabul edilir.[42] Arezio, "Rinascimento, umanesimo e spirito moderno" başlıklı makalesinde, hümanizmi, Hıristiyan dini ile Kilise arasındaki ilişki üzerinden tanımlar. Bu açıdan Burckhardt'ın hümanizmi, "Hıristiyanlığın temel dogmalarının yıkılması" olarak gördüğünü söyler. Burke, Burckhardt'ın Rönesans'ı 1860'larda modern olarak tanımladığını, bir modern toplum tarafından yaratılan modern bir kültür şeklinde ele aldığını belirtir. Ancak, 1970'lerde kısmen Ortaçağ ile devamlılığına ilişkin çalışmalardan dolayı, kısmen günümüzün "modern" kavramının değişmesiyle birlikte artık modern olarak görülmediğini de ekler.[43] Bununla beraber, Arezio'ya göre, diğer bir tarihçi Ludwig von Pastor[44] (1854-1928) için, Burckhardt'ın görüşünün aksine hümanizm başlangıçta doğrudan Kilise'ye karşı değildir.[45]

---

40 Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, 29.

41 *A.g.e.*, 31.

42 Luigi Arezio, "Rinascimento, umanesimo e spirito moderno", 15.

43 Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, 2.

44 Alman hümanizm ve Rönesans tarihçisi Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* (*Ortaçağ'ın Sonunda Papaların Tarihi*), adlı kitabıyla tanınır.

45 Arezio, "Rinascimento, umanesimo e spirito moderno", 16. Arezio'nun bu çalışmasını Gramsci de okur ve *Hapishane Defterleri*'nde (7. Defter), "Storia degli intellettuali italiani. Umanesimo e Rinascimento" (Q 7, § 68) [İtalyan Entelektüellerinin Tarihi. Hümanizm ve Rönesans] Arezio'nun G. Toffanin'in, *Che cosa fu l'Umanesimo* (Firenze: Sansoni, 1929) [Hümanizim neydi?] başlıklı kitabında geliştirdiği teze karşı eleştirisini yüzeysel ve sıradan bulur. Toffanin bu kitapta hümanizmi kapsamlı bir biçimde irdeler ve

G. Toffanin gibi kimi İtalyan düşünürler, hümanizmi Hıristiyanlığa karşı bir hareket olarak görmez.[46] Gramsci ise Toffanin'in bu görüşüne karşı çıkar ve hümanizmi sadece kültürel bir olgu olarak değerlendirmesini eleştirir. Sonuç olarak, Gramsci'nin, Toffanin'in aksine, hümanizm ve Rönesans'a karşı çok eleştirel bir biçimde yaklaştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Laura Mitarotondo, Gramsci sözlüğünde, "Umanesimo e nuovo umanesimo" [Hümanizm ve yeni hümanizm] başlığı altında, Gramsci'nin hümanizm ile ilgili görüşlerinin tarihsel, siyasal ve kimi zaman da kültürel özellikler taşıdığının altını çizer.[47] Hümanizm ve Rönesans Gramsci'nin *Defterler*'inin farklı yerlerinde birlikte ele alınmıştır. Mitarotondo, Gramscici düşünce ile geleneksel hümanist anlayış arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: "Aslında Gramscici düşüncede hümanist gelenek, kesin kavramsal bir temel ve XV. yüzyıl siyasal düşüncesinin temel taşı olan Machiavelli'yi anlamak için önemli bir araç teşkil eder."[48] Hümanizm, Gramsci'ye göre, sivil bir kimliğin inşa edilmesinde başarısız olmuştur.[49]

Hümanizm, Gramsci'ye göre, İtalyan kültür tarihinde bir aşamayı temsil eder ve her zaman Rönesans'la içiçedir.[50] Öte yandan, İtalya'da hümanizm sadece kültürel ve edebi bir hareket olmayıp aynı zamanda siyasi ve ekonomik bir harekettir.[51] Gramsci (Q 7) hümanizmi "prenslerden soylulara geçişin söz konusu olduğu, burjuvanın önceliğini ya da inisiyatifini kaybettiği ve burjuvadan toprak sahipliğine geçişin" olduğu tarihsel bir olgu olarak görür. Yine Gramsci, "hümanizm kültürel gericiliktir, çünkü bütün İtalyan toplumu gerici olma yolunda ilerliyordu"[52] der. Yirmi Dokuzuncu *Defter*'de (Q 29, §7) hangi anlamda kültürel gericilikten bahsettiğini açıklar: "Onlar [hümanizm ve Rönesans] ulus ve halk (*nazionale-popolare*) açısından bakıldığında özünde gerici, ancak İtalyan ve Avrupalı entelektüel kesimin kültürel gelişimi açısından ise ilericiydi."[53] Kısaca, Laura Mitarotondo, "her yönü ile ele

---

Gramsci'ye göre, dine karşı olma (*irreligiosità*) ilkesinin veya yeni bir dinin, hümanistleri anlamak için yeterli olamayacağını savunur.

46 Bu konu ile ilgili olarak Giuseppe Toffanin'in, *Che cosa fu l'Umanesimo*, (Sansoni: Firenze, 1929) kitabına bakılabilir.

47 Laura Mitarotondo, "Umanesimo e nuovo umanesimo", *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, haz. Guido Liguori-Pasquale Voza (Roma: Carocci Editore, 2009), 867.

48 *A.g.e.*, 868.

49 *A.g.e.*, 868.

50 *A.g.e.*, 868.

51 Gramsci, *Quaderni del carcere*, C. II. (Quaderni 6-11), Q 7, 906.

52 *A.g.e.*, 906.

53 Gramsci, *Quaderni del carcere*, C. III. (Quaderni 12-29), Q 29, 2350.

alındığında, tarihsel olarak hümanizm, Gramsci açısından, kültürün uyanışının ötesinde, gerici bir hareket olarak görülür" der.[54] Neden gerici? Bu sorunun yanıtını Mitarotondo şu şekilde verir: 1) çünkü toplumda ekonomik ve siyasal gericiliğe neden olduğu gibi; 2) Latincenin de yeniden önem kazanmasına neden olur ve bu da halkla kültürlü kesim arasında bağın kopmasına yol açar, çünkü "Latince seçkinlerin dilidir."[55] Her şeye rağmen, "Gramsci hümanist hareketi entelektüellerin tarihiyle ilişkili olarak incelemeyi ihmal etmez."[56] İtalyan Marksist düşünür gericilik sorununu Sekizinci Defter'de (Q 8, §185) şöyle ele alır:

> […] Kilise'nin bir işlevi olarak kalan kültürün, (gelişmeye başlayan kapitalist) ekonomiye hiçbir katkısı olmadığı gibi, yeni yükselen sınıfın iktidara gelmesini desteklemeyip, tam tersine, bu sınıfın iktidara gelmesini engellemeye çalışan bir unsur olmuştur: Hümanizm ve Rönesans dolayısıyla gericidir, çünkü yeni sınıfa karşı düşmanlığı, ekonomi dünyasına ilgisizliği, vs., işaret ederler.[57]

Gramsci, On Beşinci *Defter*'de (Q15, §64) hümanizmin genel hatlarıyla gerici bir hareket olduğunu bir kez daha dile getirir. Başka bir ifadeyle, bu hareket entelektüellerin halktan kopması demektir.[58] Rönesans ve hümanizm, onun için, imperiyal, kozmopolit ve Ortaçağ'daki koşullara geri dönmek için siyasal-ulusal oluşumun sekteye uğratılmasıdır. 1935 yılında, Yirmi Dokuzuncu *Defter*'de (Q 29, §7), ulus-halk bakış açısı ile bir yandan hümanizm ve Rönesans'ın gericiliğini vurgularken, diğer yandan da İtalyan ve Avrupalı bir grup entelektüelin gelişiminin ifadesi olarak bu hareketlerin ilericiliğinin (*progressivi*) önemine değinir.[59] Bu noktada, Gramsci siyasal-ulusal düzey ile kültürel düzey arasında bir ayrım yapar.

Gramsci hümanizmi tarihi görmezden gelmekle ve ekonomik dünyayı yadsımakla suçlar. Kısaca, onun için hümanizm, kültürlü entelektüel bir sınıfın gelişmesinden yana olan, klasik eserlerin keşfedilmesinden ilham alan ve evrensel bir özellik taşıyan tamamlanmış bir harekettir.[60]

Gramsci, 1930-31 yılları arasında (Q 5, §123), halkın dilinin hümanistler için ulusal bir özelliğe sahip olmadığını, eşdeyişiyle yöresel bir lehçe, ağız

---

54 Laura Mitarotondo, "Umanesimo e nuovo umanesimo", 870.
55 Gramsci, Q 29, §7, 2350.
56 Laura Mitarotondo, "Umanesimo e nuovo umanesimo", 870.
57 Gramsci, Q 8, §185, 1053-54.
58 *A.g.e.*, 1829.
59 *A.g.e.*, 2350.
60 Laura Mitarotondo, "Umanesimo e nuovo umanesimo", 870-71.

(*dialetto*), diyalekt gibi kaldığını söyler. Ayrıca, hümanistler, Gramscici düşüncede, ulusal bir öğe olarak değil ama kozmopolit bir kast sistemi içinde Ortaçağ evrenselliğini devam ettirirler. Dolayısıyla, Gramsci'ye göre, hümanistler siyasetle (*apolitici*) ve ulusal değerlerle (*anazionali*) ilgilenmezler.[61] "Rönesans'ın ideolojisi İtalya'nın dışında, Almanya'da ve Fransa'da siyasi ve felsefi olarak gelişir: Fakat modern devlet ve modern felsefe İtalya'ya başka ülkelerden gelir, çünkü bizim [İtalyan] entelektüeller ulusal değildir ve Ortaçağ'daki gibi farklı biçimlerde ama aynı genel ilişkiler içerisinde kozmopolittirler."[62] Kozmopolitlikten kastı İtalyan düşünürlerin kendi kültürel ve geleneksel dinamiklerinden ziyade İtalya dışındaki düşün ve kültür dünyasıyla daha çok ilişkilenmiş olmalarıdır.

Ciliberto, Gramsci'nin *Defterler*'indeki hümanizm, Rönesans ve Reform hareketleriyle ilgili yorumlarının tarihyazımı (*storiografia*) özelliği taşımadığını ifade eder.[63] Peki, nasıl bir niteliğe sahiptir? Gramsci'nin bu hareketlerle ilgili tartışması tarihi-politik bir özellik taşır.

Ciliberto, Gramsci'nin *Defterler*'inde Rönesans ve hümanizme karşı aldığı eleştirel tavrı iki bakış açısıyla açıklar: 1) Gramsci adım adım kendini besleyen düşünce sisteminden bağlarını koparır ve olumsuz bir yaklaşım içerisine girer; 2) hümanizm ve Rönesans değerlendirmesi *praksis felsefesi* gibi Marksizm'in de gelişmesine yardımcı olur.[64] Gramsci Rönesans'ı reform-karşıtı (*Controriforma*) bir hareket olarak değerlendirir (Q 5, §123), çünkü eski Yunan ve Roma'ya yönelmek, eşdeyişiyle onlara ait olanı kendisi için değerli bulmak, salt araçsal-siyasal bir tutumdur (*un elemento strumentale politico*) ve dolayısıyla, ona göre, Rönesans kendisi için bir kültür yaratamayacaktır.[65]

Gramsci Burckhardt'ın Rönesans ile ilgili yukarıda adı gecen çalışmasını On Yedinci *Defter*'de (Q 17, §3) eleştirir. Burckhardt, Rönesans'ı modern olana ve Avrupa kültürüne yeni bir kapı açan ve oluşmakta olan yeni modern insanı besleyen ilerici bir çağ veya dönem olarak görür.[66] Burckhardt'a göre, Rönesans yeni bir anlayış getirmiş ve din, otorite ve aile gibi modern insanı Ortaçağ'a bağlayan tüm bağlarından koparmıştır. Ancak, Gramsci Rönesans

61 Gramsci, *Quaderni del carcere*, C. I (Quaderni 1-5), Q 5, §123, 652.
62 *A.g.e.*, 653.
63 Ciliberto, "Rinascimento e Riforma nei *Quaderni* di Gramsci" [Gramsci'nin Defterler'inde Rönesans ve Reform], *Filosofia e Cultura per Eugenio Garin* içinde, haz. Michele Ciliberto ve Cesare Vasoli (Riuniti, 1991), 759.
64 *A.g.e.*, 761.
65 Gramsci, *Quaderni*, 645.
66 *A.g.e.*, 1909.

döneminin dinden bağlarını tamamen kopardığı fikrine katılmaz (Q 17).[67] Bu noktayı Gramsci şu şekilde dile getirir.

> Petrarca, Boccaccio, il Salutati, gibi ilk kuşak hümanistler Kilise ile mücadele ederken Ortaçağ bilginleriyle (*studiosi*) aralarındaki bağı koparmaz. XIV. yüzyıl hümanistleri, Poggio, il Valla ve il Beccadelli gibi isimler, daha eleştirel ve özgürdürler, fakat ortada olan hakikat (*verità*) karşısında sessiz kalıp ona boyun eğerler. (Q 17).[68]

Gramsci'nin Rönesans, hümanizm ve Reform hareketlerine yönelik temel eleştirisi, bu hareketlerin bir ulusallaşmaya ve bir birliğe yol açamamasıdır. Dolayısıyla ne ulusal bir kültürün ne de modern ulusal bir devletin gelişimine katkıda bulunmadıkları için bu hareketleri sert bir biçimde eleştirir. Üzerine kafa yorduğu konunun bir şekilde siyasal-etik-ulusal bir bağlamın içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Gramsci ne Rönesans'ın ne Reform hareketinin ne de Aydınlanma döneminin kısa sürede üst bir kültür yaratmayı başaramadıkları gibi, kapsamlı entelektüel hareketler olmadıklarından, *praksis* felsefesinin pratik yaşamın ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıktığını belirtir. Böylece, *praksis* felsefesi entelektüel ve ahlaki bir reform gerçekleştirecektir.[69]

Gramsci yeni bir hümanizm fikrinin gerekliliğini de *praksis* felsefesi bağlamında ele alacaktır. Bu yeni hümanizm toplumsal ve siyasal bir yenilik getirmelidir. "Laikler halkın entelektüel ihtiyaçlarını anlayamadılar. Ben hümanist hareketle kesinlikle seküler bir kültürün temsil edilmediğine, modern dünyanın ihtiyaçlarına uygun yeni bir hümanizmin geliştirilemediğine, soyut, sefil (*meschino*), aşırı bireysel ve egoist bir dünyanın temsil edildiğine inanıyorum" (Q 3, §63),[70] der Gramsci. Aynı sayfalarda, yine Gramsci, İtalya'da son derece iyi bilinen Fransız halk edebiyatının ele aldığı konulardan yeni hümanizmi, yeni laikliği veya sekülarizmi temsil ettiğini ifade eder. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, yeni hümanizm, Gramsci açısından, bir boşluğu dolduracak ve seküler modern dünyanın ihtiyacını karşılayacaktır.

---

67 *A.g.e.*, 1910.
68 *A.g.e.*, 1910.
69 Ciliberto, "Rinascimento e Riforma nei *Quaderni* di Gramsci", 784.
70 Gramsci, *Quaderni del carcere*, C. I (Quaderni 1-5), Q 3, 345.

İnsanın mı yoksa insanlığın mı krizi?

Ciliberto, 2017 yılında çıkan *Il Nuovo Umanesimo,* (*Yeni Hümanizm*) adlı kitabında hümanizm sorununu çeşitli metinleri inceleyerek ayrıntılı bir biçimde tartışır. Bu makalede İtalyan düşünce dünyasındaki hümanizme farklı yaklaşımlar ele alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, yeniden güncel bir sorun haline gelen hümanizm hareketini çağdaş bir çalışma olan bu kitap ile yeniden tartışabilmek ve günümüz için taşıdığı anlamı ortaya koymak çalışmayı daha da kapsamlı kılacaktır.

Ciliberto, kitabının önsözünde "Quale Umanesimo?" (Hangi Hümanizm?) başlığıyla hümanizm sorununun günceliğini korumasının nedenini, insanın kendini içinde bulduğu krize bağlar. İnsan bir kriz içindedir. Belki daha doğru bir ifadeyle insanlık bir kriz içindedir. Bu onun var oluş krizi, eşdeyişiyle ahlaki, etik ve siyasi sorumluluklarını yerine getirememesinin krizidir, bir anlamıyla. Ekonomi, siyaset, ahlak, etik bir krize girince, ister istemez insan da kendini bu krizin tam ortasında bulur. "İnsan ve onun kaderi sorunu herkes için yeniden merkezi bir konuma oturur: inanan ve inanmayanlar, laikler ve laik bir insan anlayışına yabancı, hatta karşı olanlar için."[71] Bu bağlamda, Ciliberto çalışmasının ütopya ile büyüsü bozulmuş (*disincanto*) ve illüzyonun dışında olan ile öfke ve hiddet (*furore*) arasında diyalektik bir ilişkiyi gerekli kıldığını ifade eder[72] ve şu konuları *Il nuovo umanesimo*'da ele alır: 1) *Ludus deorum* (Latince, tanrıların oyunu anlamına gelir), tanrıların oyuncağı veya kuklası olarak insan; 2) Machiavelli'nin özellikle *Hükümdar* adlı kitabında kullandığı *virtù* (erdem, kabiliyet, beceri ve iyilik gibi anlamları bir arada barındıran kavram) ile *Fortuna* (şans, talih ve kader) kavramları arasındaki ilişki.

Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde (Q8, §237) Machiavelli'nin *fortuna* kavramının biri öznel diğeri nesnel olmak üzere iki anlamı olduğunu yazar. *Fortuna* Gramsci tarafından "şeylerin doğal gücü" ve "olayların tercih edilebilir çekişmesi" (*la concorrenza propizia degli eventi*) olarak tanımlanır. Bir anlamda, Gramsci açısından, *fortuna* Vico'nun *Provvidenza* (Tanrının inayeti ya da takdiri ilahi) kavramına karşılık gelir, eşdeyişiyle daha çok Ortaçağ tanrı anlayışına uygun veya skolastik düşünceye ait bir kavram olmuştur.[73]

---

71 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo* (Editore Laterza, 2017), ix-x.
72 *A.g.e.*, x-xi.
73 Gramsci, *Quaderni*, Q 8, 1089.

Öte yandan, Machiavelli'nin kullandığı *virtù* skolastiklerin anladığı kavrama karşılık gelmez. Skolastiklerin *virtù'su* etik bir özelliğe sahiptir. Gramsci'ye göre kutsaldan gelen güce işaret eder.[74] Dolayısıyla, Machiavelli'nin ve aynı zamanda Rönesans döneminin *virtù* kavramı, Ortaçağ'daki kavramdan farklılık gösterir. Machiavelli'nin *Hükümdar* çalışmasındaki *virtù* Rönesans insanının *virtù*'sudur ve şu anlamlara gelir: "yetenek, beceri, çalışkanlık, bireysel güç, hassasiyet, fırsatları hissetmek ve uygun olasılıkları değerlendirebilmek."[75] Machiavelli'nin bu kavramları elbette İtalyan ve modern siyasal düşüncesinin inşasında önemli kavramlar olarak kabul görür. Bu konu ve yukarıda kısaca bahsi geçen kavramlar Machiavelli bölümünde daha ayrıntılı ele alınacaktır. Ciliberto'nun işlediği konulara kaldığımız yerden devam edersek: 3) Dünya düzeninin altüst (*rovesciamento*) olması; 4) dünyanın bir tiyatro gibi algılanması ki bu sorun günümüz hümanizm anlayışının temelini oluşturur. Dünya, üzerinde trajediler sergilenen bir tiyatro sahnesi olarak algılanır ve bu algı yüzünden gerçekle yüzleşmek imkansızlaşır. Oysa tüm insanlar o sahnenin üzerinde trajedinin tam göbeğinde yer alır. 5) "Maske"nin işlevi; 6) herkes tarafından ve bir kişi (— *pubblico e privato* —) tarafından bilinen gerçeğin/hakikatin gizlenme (*dissimulazione*) çabası; 7) sonsuz evren içerisinde insanın ne anlama geldiğinin yeniden araştırma konusu yapılması; 8) doğruya ulaşmanın bir yolu olarak görülen imge (*immagine*)'nin incelenmesi; 9) Giordano Bruno'nun ortaya attığı *renovatio mundi* (dünyanın yenilenmesi) kavramı bağlamında hümanizmin ele alınması; 10) felsefe ve otobiyografi arasındaki ilişki; 11) *praxis*'in işlevi tartışılmıştır.[76]

Bu konular çerçevesinde, Ciliberto çalışmasının amacının, ele aldığı yeni hümanizm ve Rönesans düşüncesine katkıda bulunmak, bu düşünceyi yeniden tanımlamak ve geliştirmek olduğunu söyler.[77] Özellikle cevaplamaya çalıştığı soru hümanizm ve Rönesans'ın hala üzerine konuşabileceğimiz konular olup olmadığıdır. Her şeyden önce, Rönesans'ın eski Yunan ve Roma filozoflarına geri dönüş çağı olduğunun farkındadır. Rönesans, genel olarak tanımlandığı biçimiyle, eski Yunan ve Roma'nın edebiyat ve sanat eserlerinin, dikkatle yeniden incelenip, bilimsel önemlerini modern bilimin doğuşu açısından ortaya konulması, bir anlamda yeniden keşfedilmesidir. Ciliberto, Rönesans'ın "birçok açıdan tarihsel bir konu olmaktan çok,

74 *A.g.e.*, 1089.
75 *A.g.e.*, 1089-1090.
76 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, xi.
77 *A.g.e.*, xi.

tarihyazımsal, historiyografik (*storiografica*), bir özellik'' gösterdiğini belirtir.[78] Ardından, Rönesans'ın, güçlü bir ekonomik gelişmenin sonucu olduğunun da unutulmaması gerektiğini ekler. Bu noktada, hümanist dönemin önemli düşünürlerinden Machiavelli'nin de büyük gelişimler için, kültürün maddi bir temele ihtiyaç duyduğunun farkında olduğunu yazar. Ciliberto, Rönesans dönemini Avrupa entelektüellerinin en azından XX. yüzyıla kadar kimliğinin bir parçası olarak kaldığını ifade eder. Bu özellik, ona göre, 'bilinç' (*coscienza*) ile 'varlık' (*essere*) arasındaki dinamikte Avrupa'ya egemen olmuştur.

Bir başka ifadeyle, Ciliberto kendi çalışmasını günümüzde yeni bir hümanizmin ve yeni bir Rönesans'ın mümkün olup olmadığı sorusuna yanıt arayan etik-politik bir kitap olarak görmektedir. Ne demektir etik-politik olmak? Kısaca, toplumu ilgilendiren meseleleri, belli ahlaki ölçütlerden yararlanarak, siyasi olanla ilişkilendirmek veya siyasi olanı ahlaki ölçütler ile değerlendirmektir. Dolayısıyla, kitap, ele alınan sorunların salt ahlaki bir bakış açısıyla değil, aynı zamanda siyaset ile olan ilişkilerinin de göz önünde bulundurulduğu takdirde anlaşılabileceğine işaret eder.

Ciliberto, Rönesans döneminin iki önemli ismi olan Francesco Guicciardini (1483-1540) ve Machiavelli arasındaki siyasi benzerlikleri ve farklılıkları inceler. *Rinascimento* (Rönesans) adlı kısa çalışmasında, Machiavelli ve Guicciardini'nin duyguları saklamanın veya gerçeğin ve duyguların saklanmasının (*dissimulazione*) kuramını geliştirip, insanı, tarihi ve dünyayı trajik bir biçimde yorumladıklarını yazar.[79]

Ciliberto, aralarındaki farkı şöyle açıklar: "Büyük bir siyasi sorumluluk almamış olan Machiavelli, koşulların (*le cose*), en azından elverişli zamanlarda ve olağanüstü insanlar sayesinde yönetilebileceğini var sayar; yüksek mevkilerde görev alan ve İtalyan tarihinin on yılına damgasını vuran Guicciardini ise, İtalya'da hüküm sürmenin ve koşullara egemen olmanın imkânsız olduğunu düşünür."[80] Machiavelli açısından, der Ciliberto, insanın doğasının tarih aracılığıyla keşfedilip bu doğaya ilişkin bir yasanın (*regola*) ortaya konulması mümkündür. Oysa, Guicciardini için yaşamın kendisi ve gerçek (*realtà*) insanın anlayabileceği bir anlamdan yoksundur.[81] Machiavelli *Hükümdar* adlı kitabının XIII. bölümünde hükümdarın sözünü tutmasıyla

78 Ciliberto, *Rinascimento*, 7.
79 *A.g.e.*, 28.
80 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 12.
81 *A.g.e.*, 13.

ilgili görüşlerini dile getirirken, insanın doğasına ilişkin şöyle bir saptamada bulunur:

> İnsanlar kötü oldukları ve sana verdikleri sözleri tutmayacakları için senin de sözünü yerine getirmen gerekmez. […] usta bir şekilde gerçeği gizleyebilmeyi (*simulatore*) ve olayları başka türlü gösterebilmeyi bilen biri (*dissimulatore*) olması gerekir. […] İnsanlar öylesine basit ve zamanın gereklerine o kadar bağlı[dır]lar ki aldatmak isteyen kişi her zaman kandırılmaya hazır birilerini karşısında bulacaktır.[82]

Burada Ciliberto'nun özellikle vurgulamak istediği kavramların gerçeği gizleme (*simulazione*) ve duyguları saklama (*dissimulazione*) olduğunu belirtmek gerekir; bir başka ifadeyle, 'olduğu gibi görünmeme', gerçeği, hakikati ve duyguları gizleme söz konusudur. Hakikatin ve duyguların saklanmasına (*dissimulare/simulare*) 1450'lerde yayınlanan Leo Battista Alberti'nin[83] (1404-1472) *Momus* adlı eserini örnek verir. Ciliberto'ya göre, hakikat ve duygular gizlenmedikçe yaşamak adeta imkansızdır. Dolayısıyla bu hayatta maske takmak kaçınılmazdır.[84] Yönetme işini üstlenen kişi, hakikatleri ve duygularını saklamak zorundadır. Machiavelli de aynı görüşü savunmaktadır. Ciliberto'ya göre, Alberti'nin yukarıda adı geçen çalışması maske takmanın ne kadar önemli olduğunu ve tanrılar ile insanlar arasında bir fark olmadığını ortaya koyan bir çalışmadır. Bir başka ifadeyle, mitle gerçek veya ütopya ile 'illüzyonun olmadığı durum' aynı şeydir, artık. Ciliberto, Alberti'nin bu çalışması ile ilgili olarak şöyle yazar: "İnsanlar ve tanrılar arasında bir fark yoktur; her ikisi de aynı tiyatronun aktörleri ve *ludus'ları*, eşdeyişiyle oyunları, eğlenceleridirler."[85] Alberti'ye göre, sadece maskenin düşmesiyle, bu da insanın ölmesi demektir, 'görünen' ile 'olan' arasındaki ilişki yeniden kurulur. Ölüm saçma olanın da son bulması anlamına gelecektir. Görüldüğü gibi Alberti, Ciliberto'ya göre, gökyüzü ile yeryüzü arasında bir ayrım gözetmez.

---

82 Machiavelli, *Principe*, http://online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia/files/2010/01/U1-L10_zanichelli_Machiavelli.pdf, çevrimiçi 25 Haziran 2017. Ayrıca bkz. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Sevgi Doğan-Nemika Cianta Yüksel (Kafka Yayınları, 2016).

83 Alberti'nin *Momus* çalışması siyasi bir eserdir. Prensin veya hükümdarın gücünden ve insanın değersizliğinden, kibirli insandan ve bu insanın beyhudeliğinden (*vanita*) bahseder. Mitolojik bir söylence olan *Momus,* sert bir hiciv barındırır. Tanrı Momo'ya adanmış mitolojik bir özellik taşır. Momo Olimpos ve insanın dünyası arasında korkunç bir düzensizlik yaratan tanrıdır. Momo tahammül edilemez sorunlar yarattığı için gökyüzünden kovulmuştur. İnsanları Zeus'un hükümdarlığına ve Olimpos tanrılarına karşı isyan etmeleri için cesaretlendirir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.treccani.it/enciclopedia/leon-battista-alberti/, çevrimiçi 25 Haziran 2017.

84 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 15.

85 *A.g.e.*, 19-20.

Yine Ciliberto'ya göre, bazı farklılıklar olmakla birlikte, Alberti ile birlikte Tommaso Campanella'ya kadar uzanan bir konu gündeme gelir. Alberti açısından, ölüm, eşdeyişiyle maskenin düşmesi, her şeyin sonudur, oysa Campanella için ölümden sonra dini "yargılanma" (*giorno del giudizio*) söz konusudur. Bu noktada, Campanella için sorunun Alberti'de bulunmayan, dini bir yönü olduğu görülür.

"Krizin bilincinde olma — çeşitli seviyelerde ve farklı biçimlerde — Rönesans'ın büyük düşünürlerini bir araya getirir; dünyanın altüst olduğu (*rovesciato*) ve hakikatin gizlenmesinin (*simulazione*) siyasette olduğu gibi toplumsal yaşamda da gerekli bir araç olduğunun kesinliğinde birleşirler."[86] Ancak, diye devam eder Ciliberto, gerek Machiavelli gerek Guicciardini anlaştıkları krizin üstesinden gelmek için farklı çözüm yolları sunarlar ve bu da zaten onları özgün kılan şeydir.

Ciliberto bu noktada Campanella'nın insanlığın içinde bulunduğu krizin farkında olduğunu söyler. Campanella adaletten yoksun ve "altüst olmuş" (*rovesciato*) dünyada kalıcı ve değişmeyen bir gerçeğin varlığında ısrarcıdır. Bu altüst olmuş ve tersine dönmüş dünyada radikal bir yeniden doğuşa ihtiyaç duyulmaktadır: *renovatio mundi* (dünyanın yenilenmesi).[87] Ciliberto'ya göre "siyasi boyut, İtalyan hümanizminin temel özelliği olan *praksisin* ortaya çıkması, Campanella'da en radikal ve cesur destekçilerinden birine sahiptir."[88] Yine ona göre, Campanella kendi yaşadığı deneyimlerden dolayı krizin ve dünya düzeninin tersine dönmüş olduğunun bilincinde olması, onun kişisel otobiyografik karakterini yansıtır. Bu şu anlama gelir: Campanella yaşadıklarından 'olması gerekenle' 'görünen' arasında bir farkın olmadığını öğrenir. Nitekim, bu dünyada adalet yoktur. Campanella'ya eziyet edildiği ve hapse atıldığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla, iyinin kötü kötünün iyi olduğu, adaletin olmadığı bir dünyayı tasarlamaya bir anlamda koşullar onu iter. "Sıradan insanlar emreder, en iyiler ise hizmet etmeye zorlanırlar."[89] Burada Ciliberto Guicciardini ile Campanella arasındaki farktan şöyle bahseder: Campanella hem dünyanın bir anlamının ve düzenin olduğu fikrine ikna olur hem Tanrı'nın iyi ve adaletli olduğunu kabul eder. Dolayısıyla, hepimiz maskeler takıyor olsak da Campanella için 'olanla' 'görünen', 'gerçekle' 'hayal' (*finzione*), ya da kurgu, arasında ilişkinin yeniden

86 *A.g.e.*, 20.
87 *A.g.e.*, 22.
88 *A.g.e.*, 22.
89 *A.g.e.*, 22.

kurulduğu ve adaletin sorgulandığı bir gün olacaktır. Gerçeğe giden yol Campanella'da ölümle son bulmaz, tam aksine ölümle başlar.

Campanella'nın özgünlüğü, Ciliberto'ya göre adalet sorununu farklı bir zemine taşıması ve farklı bir çözüm önerisiyle gelmesinde yatar. Nedir peki bu farklı zemin ve önerdiği çözüm? Bu noktada, ona göre, Giordano Bruno gibi, Campanella da kriz zamanlarında *renovatio mundi*'ye, eşdeyişle dünyanın yenilenmesinin mümkün olduğuna, inanır. Tam da burada, Guicciardini ve Campanella arasında bir fark ortaya çıkar. Guicciardini "insan şeylerin karanlık tarafında yer alır" derken, Campanella için karanlıktan çıkmak olası ve yeni bir dünyanın inşası mümkündür. Bununla beraber, Campanella bunun çok kolay olmadığını, kimi zaman kanlı ve acı verici olabileceğini bilmemiz gerektiğini söyler.[90]

"Dünya acımasız bir tiyatro olduğunun onaylanmasıdır", der Ciliberto. Campanella'nın bu savaşın kimi zaman kanlı olduğunu söylemesinin nedeni, ezilenlerin, baskı görenlerin, zayıf yaradılışlı olanların, kendilerini özgür bırakacaklarla, kendilerini krizden çıkaracaklarla değil, tam tersine kendilerine baskı kuranlarla ya da sahipleriyle ittifak kurmalarıdır. Ciliberto Campanella'nın yaklaşımını onun bir şiirinden alıntı yaparak açıklar: "Koyunlar kurtlarla anlaşır/cesur köpeklere karşı/sonra onların aç mideleri için av olurlar."[91]

Ciliberto'ya göre, hümanist filozoflar *praksis* kavramında, eşdeyişiyle dönüştürücü eylemde, kendi kişiliklerine ve felsefi, dini, etik-politik misyonlarına karşılık gelen temel değerleri bulurlar. Ciliberto, aralarında neredeyse bir yüzyıl olan Machiavelli ile Guicciardini bir yana, Bruno ile Campanella diğer yana, farklı kriz dönemlerinde düşüncelerini dile getirdiklerini ifade eder. Başka bir ifadeyle, kriz anlayışı bu düşünürlerde farklıdır. Campanella ve Bruno bir şekilde *religionis causa*, eşdeyişiyle dini, nedenlerden dolayı İtalya'yı terk etmiş ve düşünceleri evrensel ve Avrupalı bir özellik kazanmıştır; onlar artık İtalyan değildirler.[92] Çağdaş siyaset filozofu Esposito'nun *Da fuori: Una filosofia per l'Europa*,[93] adlı son kitabında kullandığı en önemli kavramlarla bu durum şu şekilde ifade edilebilir: Felsefenin ve düşüncenin, Esposito'nun Deleuze'den ödünç aldığı sözcükle,

---

90 *A.g.e.*, 31.

91 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 31. Ayrıca bkz. Tomasso Campanella, *Le poesie*, haz. F. Giancotti (Torino, 1998), 67

92 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 32.

93 Roberto Esposito, *Da fuori: Una filosofia per l'Europa* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2016).

yersiz-yurtsuzlaşması, eşdeyişle kendi dışına (*fuori*), sınırlarının ötesine açılması.

Hümanizmin diğer önemli İtalyan filozofu Giordano Bruno, Campanella gibi, sırf 'hakikati/gerçeği dile getirdiği' için, işkencelere maruz kalır. Bruno, adalet sorununu, Ciliberto'ya göre, kutsal adalet ile insani, sivil ve doğal adalet arasındaki güçlü bağa işaret ederek tartışır. Dolayısıyla, bu dünya ile öteki dünya arasındaki ilişkiyi açıklarken, kutsal olanla dünyevi olan arasındaki bağı aklından çıkarmaz. Ciliberto bu noktada, Bruno'nun bu güçlü bağı göz önünde bulundurduğu için tamamen araçsal bir adalet anlayışına yabancı olduğunu ifade eder.[94] Ciliberto'nun belirttiği gibi, insanlar Tanrının adalet duygusundan haberdardırlar ve dolayısıyla iyi ve kötüyü ayırt edebilir ve hangi durumlarda ödüllendirileceklerini ve hangi durumlarda cezalandırılacaklarını bilirler. Ciliberto'nun söylediklerinden anlaşılacağı gibi, Bruno'ya göre imanlı, dinin gereklerini iyi bir şekilde yerine getiren bir insan aynı zamanda iyi bir vatandaştır da. Ciliberto, Bruno'yu İtalyan olmaktan çok, yukarıda da dile getirildiği gibi, kendi ülkesinin sınırlarını sadece coğrafik olarak değil ama felsefi, düşünsel ve kültürel boyutuyla aşan ve evrensel bir düzeye ulaşmayı başaran Avrupalı bir filozof olarak görür. Avrupalıdır çünkü sadece İtalyan düşüncesinin bir temsilcisi değildir, artık.

Kitabının konusu olan hümanizmin önemli filozoflarında kriz, 'alt üst olma' (*rovescimento*), 'varlık' ile 'görünen' (*essere ed apparire*) arasındaki ayırım, gerçeğin veya hakikatin gizlenmesi gibi kavramların (*simulazione* veya *dissimulazione*), Bruno'nun eserlerinde de farklı ve yeni bir yaklaşımla ele alındığını belirtir. Bruno'ya göre, eğer krizden çıkmak isteniyorsa o güne kadar bilinen her şeyi unutmak ve yepyeni bilgiler ile varolan krize çözüm aramak gerekir: Örneğin Tanrı, doğa ve insan arasındaki ilişki sorununun yol açtığı kriz yeni tartışmalarla ele alınabilir. Bu nedenle, Ciliberto Bruno'yu bu ilişkileri yeniden ele almasından dolayı şu şekilde tanımlar:

> Bruno—bu, aralarındaki ayrımın merkezinde yer alır—Hıristiyan karşıtıdır, aslında Hristiyanlık sonrası döneme aittir. Felsefesinde yaratıcı, kişisel bir Tanrı ya da Hıristiyan inancına uygun bir öte dünya anlayışına yer yoktur. Tek tek ruhların ölümsüzlüğü söz konusu olmadığı gibi; cehennem de yoktur, cehennemi içimizde biz yaratırız. Tanrı sonsuz maddenin yaratıcı/üretici (*produttivo*) ilkesidir ve bu ilke sayesinde sınırsız evreni ve sayısız dünyaları kurarak kendini gerçekleştirir. Hıristiyanlığın 'masalı' (*favola*) 'yeni felsefeye' tamamen yabancıdır.[95]

[94] Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 34.
[95] *A.g.e.*, 37.

Giordano Bruno'ya göre, insan hiçbir şeyin merkezinde değildir. Sadece "fiziksel görünüşü (*configurazione fisica*) ya da biçimi — eli sayesinde —" diğer canlıların fiziksel biçiminden üstün olduğu için diğer varlıklardan ayrı bir yerde durmaktadır.[96] O halde Ciliberto'nun belirtiğine göre, bu, insanın entelektüel açıdan bir üstünlüğe sahip olmadığı ya da Bruno'nun ayrımı entelektüel açıdan, eşdeyişiyle akıl üzerinden yapmadığı anlamına gelir.

Ciliberto, Bruno, Campanella, Machiavelli, Alberti, Guicciardini gibi diğer hümanist filozofların insanın, devletin (*Repubblica*) ve sivil toplumun kaderi konusunda kimi zaman trajik kimi zaman da dramatik düşüncelere sahip olduklarını ifade eder. Her biri bu kadere ilişkin farklı yanıtlar verir ve bunu yaparken öncelikle İtalyan sonra da Avrupa tarihindeki olayları göz önünde bulundurarak düşüncelerini ortaya koyarlar.[97]

Ciliberto, daha önce belirtildiği gibi, hümanizm ve Rönesans düşünürlerini bir araya getiren farklı bir özelliğin daha olduğunu ifade eder: Sadece siyasi alanda değil, aynı zamanda din, sanat ve bilim alanında *praksis*, eylem (*azione*) çağrısı.[98] İtalyan hümanizmini şu şekilde özetler, Ciliberto: "İtalyan hümanizmi zamanın neden olduğu engelleri aşabilmeyi sağlayan gerçek ve doğru bir gelenek inşa etmiştir; asl olan *praksis* çağrısıdır ve karışıklık, kimi zaman trajik durumlara karşın, tarihsel deneyimler bize kadar ulaşmıştır."[99]
Hümanizmi özgün kılan bir diğer özellik biyografidir. Ciliberto'ya göre, nasıl biyografik olan ile entelektüel olan Bruno ve Campanella'da ortak bir nokta oluşturuyorsa, bireysel biyografi de dönemin kültürüne damgasını vurur.[100] Bu konuda Ciliberto, Hegel'in evrensellikle ilgili görüşünü hatırlatarak, hümanist düşünürlerin tam karşı görüşte olduğunu söyler. Hegel ne kadar evrensel olunursa, o kadar bireysel, tekil, kişisel ve ampirik niteliklerden kurtuluruz derse de, bu durum, Ciliberto'nun belirttiğine göre, Bruno ve Campanella gibi hümanist düşünürler için geçerli değildir. Biyografinin iki işlevi vardır: Öncelikle, kişisel deneyimlerin toplandığı yerdir böylece derin düşünmenin malzemesi haline gelirler (Bruno, Campanella, Machiavelli, Guicciardini gibi düşünürler örnek verilir); ikincisi ise gerçeğin /hakikatin/doğrunun (*Verità*) ortaya çıkarıldığı, görünür kılındığı yerdir (Bruno ve Campanella örneği verilir).[101]

---

96 *A.g.e.*, 55.
97 *A.g.e.*, 45.
98 *A.g.e.*, 56.
99 *A.g.e.*, 57.
100 *A.g.e.*, 61.
101 *A.g.e.*, 61.

Kısacası Ciliberto yeniden hümanizmi tartışırken, bin üç yüzlü yıllarda hümanistlerin yaptığı gibi, eski metinlerden yararlanır, ama bu sefer hümanist düşünürlerin metinlerini çok dikkatli ve ayrıntıları göz önünde bulundurarak okuyup inceler ve bu şekilde insan ile ilgili temel kavramları bu metinler aracılığı ile ortaya çıkarır. Bu kavramları kısaca şu şekilde açıklayabiliriz: 1) 'insanın durumu' (*la condizione umana*) — insanın artık evrenin merkezinde yer almadığı, kendini belirleyen tek varlık olmadığı, dolayısıyla bütün kırılganlığı ve zayıflıklarıyla ortaya çıktığı fikri; 2) 'maske takması' (*maschera*) — gerçeğini gizlemesi. Ciliberto'ya göre, bu kavram kuşkusuz insanın durumuyla ilişkilidir ve 'varlık' (*essere*) ile "görünen" (*apparire*) arasındaki doğru ilişkinin bozulmasına neden olur.[102] Campanella'ya göre, insan büyük bir tiyatro sahnesinde oyuncudur. Ancak, Alberti'den farklı olarak, maskesini evrensel adalet gününde düşürecektir — *ölümle* birlikte maske de düşecektir. Alberti için ise bir adalet günü söz konusu değildir ve ölümle birlikte maske de ortadan kalkar. Campanella için maskeyi düşürmek ya da maske takmamak Tanrı'nın tasarımının (*disegno provvidenziale divino*) farkına varmak ya da onu keşfetmek anlamına gelir.[103] Ancak, diğer yandan Ciliberto'ya göre, maske aynı zamanda hakikatin/doğrunun (*Verità*) korunmasında siyasi açıdan faydalı hatta gerekli olabilir. Machiavelli'de göreceğimiz veya siyasi realizminin bize göstereceği gibi, siyasi bir silah olarak da görülebilir.

3) 'Özgür irade' (*libero arbitrio*) kavramı ya da insan istencinin özgürlüğü meselesi kader ya da yazgı, kötülüğün kökeni gibi meselelerle ilişki içerisinde hümanist ve Rönesans düşünürleri tarafından konu edinilir. Bu, belli farklılıklar söz konusu olsa da, bir biçimiyle, Machiavellici *fortuna* ve irade kavramıyla da örtüşür. Ciliberto'ya göre özgür irade meselesi teolojik bir alan yaratır. Bu alan üzerinde Katoliklerle Reformcular arasında sert çatışmalar yaşanır.[104] Kitabın büyük bir kısmında söz konusu edilen bu kavram ve anlayışlar bağlamında özgün metinlere yer verilir. Ciliberto burada özgür irade meselesiyle ilgili olarak Martin Luther (1483-1446) ile Desirerius Erasmus Roterodamus (1466-1536) (Rotterdamlı Erasmus olarak da bilinir) arasındaki farka dikkat çeker. Bu anlamda kutsal metinlerin incelenmesi sonucu Erasmus'un *De libero arbitrio*'su[105] (özgür irade) ile Luther'in *De serve*

---

102 *A.g.e.*, 85.
103 *A.g.e.*, 85.
104 *A.g.e.*, 90.
105 Erasmo da Rotterdam, *Il libero arbitrio* (1524); Erasmo da Rotterdam, *Il libero arbitrio* (metnin tamamı) – Martin Lutero, *Il servo arbitrio* (seçili metinler), haz. Roberto Jouvenal (Torino 1969).

arbitrio'su[106] (bağımlı irade/özgür olmayan irade) karşı karşıya gelir. Erasmus, Luther'in insanın iradesinin özgür, eşdeyişiyle insanın iyiyi seçme özgürlüğüne sahip olmadığına ilişkin fikrine karşı çıkar. Erasmus'a göre, insan kendi eylemini seçebilir, özgür bir irade vardır ve doğuştan gelen "ilk günah"a rağmen, insanın hala sıkıntılı, sorunlu, kötü durumundan kurtulma olasılığı söz konusudur. "Luther, tam tersine, daha radikal bir biçimde insan iradesinin (*volontà umana*) bir eşek gibi, tamamen köleleştirildiğini, anlamlı bir yöne doğru kaderinin belirlendiğini ya da Tanrı'nın ya da şeytanın koyduğu yüke göre karşıt yöne gittiğini ifade eder."[107] 4) Hümanizmin ele aldığı ve hümanist metinlerde görülen konulardan biri de 'sevgi' (*amore*) ve 'bilgi/bilgelik' (*sapienza*) meselesidir. Bruno bu meseleye *Eroici Furori* (1585) [Kahramanca/Destansı Coşkular][108] kitabında yer verir. "Sevgi olmadan, tutku olmadan, hakikate/doğruya (*verità*) ilişkin görüşlere sahip olmak mümkün değildir."[109]

Sonuç olarak, Ciliberto'nun bu metni bize vadettiği yeni hümanizm tanımını yapmaktan çok hümanist düşünürlerin metinlerini inceleyerek, bireyin, daha doğrusu insanlığın, içinde bulunduğu etik-siyasi krizi irdelemektedir. Ancak, Gramsci'de bulduğumuz yeni hümanizm önerisine karşılık, Ciliberto'da böyle bir öneri söz konusu değildir. Kitap felsefi açıdan değerli bir çalışma olmakla birlikte siyasi bir sonuç içermemektedir.

III

Machiavelli'nin siyasal düşüncesinde hümanizm

Machiavelli ile hümanizm arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Machiavelli'nin *Hükümdar* (*Il Principe*) adlı eserinden yola çıkan bu makale, Machiavelli'nin siyasal düşüncesi ile hümanist düşüncesi arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu açıklamaya yönelik bir çabadır. *Virtù* ve *fortuna* siyaset

---

106 Martin Lutero, *Il servo arbitrio* (1525), haz. Fiorella De Michelis Pintacuda (Torino 1993). Bu metin Erasmus'un daha önce basılan metnine cevaben yazılır. Erasmus, Luther'i insan ile kaderi arasındaki ilişkiye dair görüşleri yeniden incelemeye davet eder, ama sonuç olarak iki düşünür arasında entelektüel bir kopuş yaşanır.

107 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 92.

108 *Eroico* sözcüğü *furore* kelimesine işaret eder. *Furore* filozofun temel bazı doğrulara veya hakikatlere ulaştığında gösterdiği sıra dışı bir deneyimdir. Sürecin en sonunda bilince ulaşır. *Furore*, eşdeyişle coşku, delilik, çılgınlık ve *eroico* destansı, kahramanca veya cesurca anlamlarına gelir. Aklın yetisi sayesinde kısa süreliğine insanı sınırsızlığı deneyimlemeye götürerek insanın bedenine ve ruhuna içkin veya dahil olduğu için *eroico* olarak adlandırılır.

109 *A.g.e.*, 127.

felsefesinde kabul görmüş iki önemli kavram olup, Machiavelli'nin hümanist fikirlerini anlamamızı sağlar. Ciliberto'nun kitabında belirttiği gibi, hümanizmin içinde bulunduğu krizin nedenlerinden biri *essere* (varlık) ile *apparire* (görünen) arasındaki sorunlu ilişkide yatar ve bu ilişki Machiavelli'nin siyaset felsefesinin temel meselesidir. Machiavelli'nin krizi hümanisttik ideal (*l'ideale umanistico*) ile yaşamın edimsel gerçekliği (*l'effettuale realtà della vita*) arasındaki karşıtlıkta yatar.[110] Bir başka ifadeyle, bu kriz insanın idealleri ile eylemleri arasındaki çatışmasının sonucudur.
Machiavelli insanın içinde bulunduğu krizi dönemin siyasal yapısının yozlaşmışlığı içerisinde ele alır. Kendi zamanının İtalya'sının yozlaşma içinde olduğunu *Discorsi* adlı eserinde dile getirir. Sadece İtalya'da değil, Fransa ve İspanya'nın da benzer bir yozlaşma yaşadığını belirtir.[111] Machiavelli'nin ne kadar gerçekçi olduğunu düşünürsek, 'var olanı' olduğu gibi gösterme, yani edimsellikleri, eylem halinde olma durumlarını, eylemsel, edimsel gerçeklikleri ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Olguların dayandığı gerçeklik onun asıl meselesidir. Hayallerden ya da 'fantezilerden' çok, onun deyimiyle, şeylerin 'edimsel gerçekliğini' (*verità effettuale della cosa*) aktarmayı tercih ettiğini *Hükümdar* adlı kitabında belirtir.[112] Machiavelli, *Hükümdar*'da (XV) 'nasıl yaşandığı' (*come si vive*) ile 'nasıl yaşanması gerektiği' (*come si doverrebbe vivere*) arasında büyük fark olduğuna işaret ederek, 'gerçek' ile 'yaşanan' ve 'var olan' ile 'umulan', ya da 'olması gereken', arasındaki ayrımı anlaşılır kılmak istediğini ve hayalden, 'fanteziden' çok gerçekten yana olduğunu söyler.[113]

İnsanın içinde bulunduğu durum veya kriz, kısaca 'insanın durumu', insanı diğer hayvanlarla (*bestia*) karşılaştırılarak anlatılır. İnsanın diğer hayvanlarla karşılaştırılması eski bir geleneğe sahiptir ve hümanist düşünürler tarafından 1400'lü yıllarda yeniden gündeme getirilir. Machiavelli bu şekilde yapılan bir karşılaştırmayı, insanın dönüşümünü, onun değerini ortaya koymak için kullanır. Bu konuyu Machiavelli çok bilinmeyen *L'Asino d'Oro* (Altın Eşek)[114]

---

110 August Buck, "Machiavelli e la crisi dell'umanesimo", *Rinascimento*, C. III (2), (1 Aralık 1952): 195.

111 Machiavelli, "Discorsi", 255.

112 Machiavelli, "Principe", *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, XV, haz. Sergio Bertelli (Milano: Feltrinelli Editore, 1981), 65.

113 *A.g.e.*, 65.

114 *L'asino* (*Eşek*) Machiavelli tarafından 1517 tarihinde yazılmış olup, hicivli ve tamamlanmamış bir şiiridir. Genellikle yanlış bir şekilde *L'asino d'oro* (*Altın Eşek*) olarak bilinir, ancak bu, Platoncu okuldan filozof ve yazar Lucius Apuleius'un (125-170) Latince yazılmış eseridir ve Machiavelli onu çevirmek yerine modernleştirir ve buradaki dönüşüm (*metamorfosi*) konusunu işler. Metin sekiz bölümden oluşur; dokuzuncu bölüm tamamlanmamıştır. İlk defa Dante'nin *İlahi Komedya*'da kullandığı yazım biçimi terza

şiirinde insanın diğer hayvanlara göre daha mutsuz ve tatminsiz olduğunu belirterek tartışır. İnsanın doğasına getirilen eleştiri ortaya konulur. Metin örtük bir şekilde zamanın siyasal olaylarına da değinir.

Şiirin birinci bölümde Machiavelli insanın iyilikten yoksunluğundan bahseder (*l'uom si priva del bene*).[115] Machiavelli döneme ilişkin şöyle bir saptamada bulunur "bu sefil ve üzücü dönem […] iyiyi göreceğine her zaman kötüyü gördü."[116] Hayvana dönüşen insanların insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin eleştirilerini konu alan şiir, en nihayetinde bütün hayvanlar içerisinde insanın en mutsuz canlı olduğu sonucuna varır. İnsanın durumunu domuza dönüşen yaratık ayrıntılı bir şekilde anlattıktan sonra, sözlerini şöyle bitirir: "Bir domuz bir domuza, bir geyik başka bir geyiğe acı vermez; sadece insan diğer insanı öldürür, çarmığa gerer […]."[117] Bu nedenle, domuz tekrar insana dönüşmek istemez. Hayvan olarak daha mutludur.

L'asino şiiri, karşılaştırmalı bir şekilde, Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserindeki *virtù* ve *fortuna* gibi önemli felsefi ve siyasi kavramları bağlamında değerlendirilebilir. Machiavelli açısından *virtù* ve *fortuna* terimleri ne anlama gelir? *Virtù* Machiavelli tarafından kuramsallaştırılmış bir kavramı ifade eden bir terim olup, özellikle *Hükümdar*'da ayrıntılı olarak ele alınır. Terim Machiavelli tarafından farklı anlamlarla açıklanmıştır. Genelde, İngilizceye *virtue* ve dilimize "erdem," "fazilet" ya da "erdemlilik" olarak çevrilen terim, Machiavelli tarafından bir hükümdarın mutlak olarak sahip olması gereken özelliklerden biri olarak tanımlanır. Sadece hükümdarların değil, aynı zamanda bir devletin, toplumun ve sıradan kişilerin de sahip olması gereken bir niteliktir.

---

rima (*terzine dantesche*), yani üçer mısralık bentlerle yazılan nazım biçimiyle kaleme alınmıştır. Metinde, Circe (Yunan mitolojinde Odysseus'un adamlarını domuza çeviren büyücü kadın), hayvan sürüsüyle çevrilmiş çoban kadın, ile tanışan kahramanın hayvanlarla girdiği diyaloğu ele alır. Buradaki Circe'yi Giordano Bruno'nun 1582 tarihinde Latince yazdığı ve Paris'te basılan *Cantus Circaeus* adlı eserindeki Circe ile karşılaştırarak da ele almak mümkündür. Büyücü Circe bu eserde de vardır. Bruno'nun burada işlediği konu, daha sonraki eserlerinde, özellikle *Spaccio de la bestia trionfante*'de (*Muzaffer Canavarın/Yaratığın Satışı*) (1584), tekrar ele aldığı ve ahlaki derslerin verildiği olaylara dayanır. Bu eserde de büyücü Circe'nin hayvanlara dönüştürdüğü insanlar konu edinilir.

115 Niccolò Machiavelli, *L'asino d'oro*, http://www.interbooks.eu/poesia/quattrocento/niccolomachiavelli/lasino.html, çevrimiçi 26 Haziran 2017.

116 *A.g.e.*

117 *A.g.e.*

Başka bir ifadeyle, bir liderin yeteneği, becerisi, kabiliyetleridir; bir devletin devamlılığını sağlayabilmek ve büyük başarılar edinebilmesi için gerekli özelliklerin toplamını da ifade eder. *Hükümdar*'da (VI) bir hükümdarın veya prensin başa geçebilmesi ve hükümdarlığını sürdürebilmesi için gerekli iki önemli özellikten biridir *virtù*. Ancak, Machiavelli *virtù*'nun karşına *fortuna*'yı koyup şöyle der: "Talihe (*fortuna*) daha az itibar eden hükümdar, daha uzun süre iktidarını koruyacaktır."[118]

Kökenine baktığımızda, *virtù* Latince *virtus* sözcüğünden türemiş olup, bir kişinin ahlaki açıdan arzu edilebilir niteliklerini tanımlar. Ancak, Machiavelli için *virtù* bahsettiğimiz ahlaki anlamdaki *virtù* değildir. Machiavelli bu sözcüğü daha çok devletin varlık nedeni ya da ulusal çıkarlar, Fransızcada kullanılan *raison d'État*[119] ile ilişkilendirir. Bu nedenle, Hıristiyan anlayışındaki *virtù* ile çatışabilen bir kavramdır. Devlet ve hükümdar için *virtù* olan bir şey, ahlaki açıdan, Hıristiyanlıktaki anlamıyla ve genel ahlak anlayışının "iyi" betimlemesiyle çatışabilir. *Virtù* siyasi gücün gerekliliklerinden biridir. Kısacası gerek Kilise tarafından gerek ise ahlaki öğretilerde kullanılan *virtù* ile Machiavelli'nin kullandığı *virtù* arasında önemli farklılıklar vardır. Bu kavrama yüklediği anlamlarla Machiavelli ahlakı ya da ahlaki iyiyi siyasetin dışına itmektedir. Bunu bilhassa *Hükümdar* adlı eserinde görürüz. *Virtù* bir hükümdarın ya da prensin vazgeçilmez yönetim aracıdır, bir biçimiyle. Hümanizmin insanın durumunu ve kaderini sorgulaması Machiavelli'nin siyaset felsefesine bu iki kavram ile yansımaktadır.

İnsanın doğasının bencil ve hırslarla dolu karakteri, siyaset felsefesinde bu doğanın nasıl yönetilebileceği sorusunu Machiavelli'ye sordurur. Başka bir ifadeyle, insanın durumunu ya da içinde bulunduğu krizi çözme meselesini Machiavelli siyasetin içerisine yerleştirir. *Hükümdar*'ın altıncı bölümünde Machiavelli beceri (*virtù*) olmadan şansın, talihin ya da fırsatın, eş deyişiyle *fortuna*'nın bir işe yaramayacağını belirtir. Machiavelli'ye göre, egemen güç olmak ve bir halkı yönetebilmek için hem beceriye, ya da yeteneğe (*virtù*), hem talihe, ya da şansa (*fortuna*), sahip olmak gerekir.[120]

Unutulmamalıdır ki *virtù* kavramı İtalyan düşünce dünyasında farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin, Dante Alighieri (1265-1321) için Tanrı'nın lütfuyla, yardımıyla, gerçekleşen mutlak otorite ya da yetki

---

118 Machiavelli, "Principe", VI, 30.

119 Birebir 'devlet aklı' olarak çevirebileceğimiz terim devletin ya da ulusun çıkarlarına karşılık gelir.

120 Machiavelli, "Principe", VIII, 42.

anlamına gelirken, Giovanni Boccaccia (1313-1375) için nezaket ve dürüstlük, Leon Battista Alberti (1404-1472) için ise iyilik ve sağduyu anlamına gelir.

Virtù ile gücün etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi arasındaki bağlantıda *fortuna* vardır. *Fortuna* genellikle İngilizceye şans, talih, kader gibi anlamlara gelen *fortune* şeklinde çevrilir. *Fortuna*, şans veya talih, siyasal düzenin düşmanı olup, devletin güvenliğini tehdit eden şeydir. *Hükümdar*'da özellikle birbirine zıt iki güç olarak tanımlanır. *Virtù* kavramı gibi *fortuna* kavramı da Machiavelli tarafından farklı bir biçimde kullanılır. Geleneksel anlamıyla *fortuna* çoğunlukla olumlu bir biçimde kullanılırken, Machiavelli'de *fortuna* insani felaketlerin, acıların ve ıstırapların kötü ve uzlaşmaz kaynağıdır. Machiavelli'de *virtù* ve *fortuna* iki karşıt güçtür. Bu iki güç politik eylem alanını birlikte oluşturur. Dolayısıyla, Machiavelli için *fortuna* insanın hayatını ve kaderini basit bir şekilde düzenleyen ve belirleyen bir güç değildir. *Hükümdar*'ın XXV. (İnsanın yapıp etmelerinde talihin (*fortuna*) gücü nedir ve ona nasıl karşı konulmalıdır?) bölümünde bu ilişki üzerinde durur. Burada, Machiavelli *fortuna*'nın eylemlerimizin ortasındaki keyfilik olduğunu söyler. Bu nedenle, "*fortuna*'nın gücünün artmasıyla, belirsizlik (*incertezza*) ve aynı zamanda karamsarlık artar."[121] Machiavelli, talihin (*fortuna*) genel kanının tersine hayatın tamamını yönetmediğini, yaşamın büyük kısmının bizim tarafımızdan belirlendiğine inandığını yazar. Görüldüğü gibi, Machiavelli insanın iradesini göz ardı etmez. Talihe karşı gelebilecek tek şey, ona göre, *virtù*, eş deyişiyle beceridir.[122] V*irtù* söz konusu olmadığı zaman, talih (*fortuna*) bütün gücüyle kendini gösterir ve örneğin, kişiye zarar verir. Machiavelli'de *virtù* ve irade *fortuna* ile tamamlayıcı güçler olarak görülürler. İnsanı belirleyen bu güçlerdir.

Machiavelli *Hükümdar* metninin XVII. bölümünde insanı şöyle tanımlar: "nankördür, değişkendir, yani şeyleri 'gibi gösterir', gerçeği göstermez, benzetir (*simulatori*) ve olanı başka türlü gösterir, duygularını gizler, belli etmez (*dissimulatori*), tehlikeden ilk kaçan odur (yani korkaktır), çıkarcıdır."[123] Machiavelli insanın bu durumunu ya da doğasını değişmez olarak gördüğü için, insanın *virtù* ile *fortuna*'yı yönlendirebilen bir hükümdarın veya prensin egemenliğinde yönetilmesi gerektiğine inanır. Dolayısıyla insanın krizinin, ya da hümanizmin ve Rönesans insanının durumundan kaynaklanan sorunun çözümü, Machiavelli'ye göre, siyasal olanda yatar. Peki günümüz

121 Buck, "Machiavelli e la crisi dell'umanesimo", 208.
122 Machiavelli, "Principe", XXV, 99.
123 *A.g.e.*, XVII, 69.

hümanizminin Machiavelli'nin kavramsallaştırdığı bu görüşle kurabileceği bir bağ var mıdır? Siyasal çözüm, hümanistlerin, eşdeyişle insanın/insanlığın, krizinden kurtulmanın çaresinin sadece bir kısmıdır. Bu çözüm, ancak, Gramsci'nin *praksis* felsefesiyle birleştiğinde, insanın siyasal, etik, entelektüel ve ekonomik krizi, kısacası var oluş krizi, içinden çıkılabilir bir hal alır.

Sonuç

Günümüz İtalyan siyasal düşüncesinin isimlerinden Ciliberto'nun *Il nuovo umanesimo* kitabının amacı, hümanist ve Rönesans dönemi düşünürlerinin insana yaklaşımlarını ve bu çerçevede insanın içine girdiği kriz dönemlerinde çıkış yollarını farklı ve özgün bir biçimde aradıklarını göstermektir. Bu makalenin özellikle bu güncel kitaba yönelmesinin sebebi kitabın klasik hümanist ve Rönesans metinlerinden yola çıkarak sadece insanlığın içine düştüğü krize değil, bir anlamda Avrupa'nın içine düştüğü krize dolaylı olarak işaret etmesinden dolayıdır. Kriz hep vardı, hala var ve daha da var olacak gibi görünüyor. Ciliberto, "Rönesans'a ilişkin bir soru her zaman insanın durumu ve insanın kaderi üzerine bir soruyla ilgilidir"[124] der. Bu soru sadece dün değil, bugün de sorulmaktadır. İnsanın durumu ve kaderine ilişkin sorunsallaştırmalar olmaksızın Rönesans meselesi de ona göre, tartışma konusu olamaz.

Hümanizm meselesi neden yeniden gündeme geldi? Belki hiçbir zaman gündemden düşen bir konu olmadı. Hümanizm sadece bir akım olmayıp, aynı zamanda siyasal-toplumsal-ekonomik bir sorun olarak hep karşımıza çıkan, çıkması hala olası olan bir konudur. Ciliberto bugüne kadar görülmemiş bir biçimde ve her yönüyle insanın durumu sorununu yeniden ele alır.[125] Her gün ölüm ve savaş haberleriyle güne başlıyoruz. Ölümlerin ve katliamların hayatın bir parçası olduğu bir dönemde yaşıyoruz. En kötüsü de bunlara alışıp Gramsci'nin yeni hümanizm için önerdiği *praksisten* uzaklaşarak, sadece 'insanlık anlamını yitirmiş', 'insanlık bitmiş', 'ölmüş' demekle yetiniyoruz. Böyle bir dönemde, hümanizmi sadece kavramsal olarak bir taraftan eksiklikleri diğer taraftan da özgün ve güncel yanlarıyla gündeme getirmekle yetinemeyiz.

Sonuç olarak, Ciliberto'nun hümanizm ve Rönesans dönemi düşünürlerinin metinlerinde aradığı yeni hümanizm fikri, Gramsci'nin *Defterler*'inde karşılaştığımız başka bir fikirle ortak özelliklere sahiptir. Ciliberto'nun

124 Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 48.
125 *A.g.e.*, 64.

sorduğu soruların cevabını, Gramsci modern dönemin ihtiyacını karşılayacak *yeni bir hümanizm,* eşdeyişiyle seküler bir dünya, fikrinden yola çıkarak bulur. Bu yanıt praksis felsefesinin, başka bir ifade ile *eylem felsefesi*'nin bir parçasıdır. Ciliberto'nun üzerinde durduğu önemli başka bir sorun tarihselliktir. Ona göre, eğer Rönesans'ı tarihsel veya tarihi açıdan anlamak istiyorsak, Rönesans ve "modern dünya" arasında bir devamlılığın olduğu fikrinde ısrarcı olmamalıyız.[126] Tabii bu, Ciliberto açısından, Rönesans'ın kendinden sonra gelen dönem üzerinde hiç etkisinin ve öneminin olmadığı anlamına gelmez; tam tersine belli temel farkların ve uzaklığın farkında olarak bu etkiyi ve önemi göz önünde bulundurmamız gerekir.

Machiavelli'nin gerçekçi siyasi yaklaşımı ile Ciliberto'nun 'varlık' (*essere*) ve 'görünen' (*apparire*) arasındaki ayrımı hem klasik hümanist anlayışı hem yeni hümanist görüşü anlamamızı sağlayan iki yaklaşımdır. Machiavelli *Hükümdar* (bölüm XV) eserini yazmasının amacını şu şekilde ortaya koyar: "[…] anlamak isteyenler için faydalı şeyler yazmak […], hayalden (*immaginazione*) çok edimsel hakikati/doğruyu (*verità effettuale*) aktarmak […]."[127] Machiavelli'nin işi var olanladır. Metafizik yapmaktan çok maddi, somut gerçeğe ve doğru olana yönelir, hareket halindeki gerçeğe dokunmak ve olanı olduğu gibi göstermek ister. Machiavelli, her şeyden önce iki farklı dünya arasındaki ayrımın farkında olmanın insanın var oluş koşulu olduğunu ısrarla vurgular, çünkü yaşanılan ile yaşanması gereken, bir başka ifade ile 'varlık' ile 'görünen', arasındaki fark oldukça büyüktür.

Yapılanı ve yaşanılanı göz ardı edip, yapılması gerekene önem veren kişi Machiavelli'ye göre "varlığını korumaktan çok, yok olmayı öğrenir; çünkü tamamen iyi bir insan olmak isteyen kişi, kötülerin arasında onu yıkıma uğratacak şeylerle karşılaşacaktır."[128] Machiavelli iyi ve kötünün varlığına işaret eder, ancak ahlaki ve etik tartışmalara girmez. Sadece bu gerçeği gözden kaçırmamak gerektiğinin üzerinde durur. Varlığın bir biçimiyle devam edebilmesi kötü olabilmeyi de bilmekten geçmektedir, Machiavelli açısından. İktidarını sürdürmek isteyen bir siyasetçinin "nasıl kötü olabileceğini ve bu kötülüğü nasıl yerine göre kullanabileceğini"[129] mutlaka bilmesi veya öğrenmesi gerekir. Machiavelli, iktidarı koruyabilmek adına, gerektiğinde, kötülükler iyiliklere neden olduğundan bu durumun yadırganmaması gerektiğini düşünür. Machiavelli'nin Rönesans

126 Ciliberto, *Rinascimento*, 34.
127 Machiavelli, "Principe", XV, 65.
128 *A.g.e.*, XV, 65.
129 *A.g.e.*, XV, 65.

hümanizmine yaptığı önemli katkılardan biri, insanın mutlak ahlaki değerlerle ve erdemlerle ölçülmemesi gerektiği olmuştur. İnsanın gerçeği ve durumu insanın doğasına ilişkin saptamalarla ortaya konmuştur. Ahlak olması gerekene vurgu yapmakla insanın doğasından uzaklaşmayı ve onu göz ardı etmeyi de imlemektedir. Bu nedenle gerçekle veya 'olanla' arasına bir mesafe koymuş olur. Machiavelli bütün ahlaki değerleri, Ciliberto'nun deyimiyle, alt üst (*rovesciamento*) eder. Ona göre, ahlak öyle göründüğü gibi dünya gerçekliğini ve en çok da insan doğasını yansıtmamaktadır. Nitekim, bu düşünce onu gerçekçi yapan şeydir.

Kaynakça

Arezio, Luigi. "Rinascimento, umanesimo e spirito moderno". *Nuova Antologia: Rivista di Lettere, Scienza ed Arti*. Milano-Roma: Casa Editrice D'Arte Bestetti e Tumminelli. C. CCLXXI, Mayıs-Haziran 1930.

Buck, August. "Machiavelli e la crisi dell'umanesimo". *Rinascimento*. C. III (2). 1 Aralık 1952.

Burckhardt, Jacob. *La Civiltà del Rinascimento in Italia*. Çeviren D. Valbusa. Hazırlayan Giuseppe Zippel. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1944.

-. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. London: Phaidon Press Ltd, 1955.

-. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Project Gutenberg: http://www.paduan.dk/Kunsthistorie%202008/Tekster/The%20Civilization%20of%20the%20Renaissance%20in%20Italy%20-%20Burckhardt.pdf. Çevrimiçi, 25 Haziran 2017.

Burke, Peter. *Culture and Society in Renaissance Italy: 1420-1540*. London: B. T. Batsford Ltd, 1972.

-. *Cultura e società nell'Italia del rinascimento*. Çeviren Giuseppe Balestrino. Bologna: Società editrice il Mulino, 2001.

Campanella, Tommaso. *Le poesie*. Hazırlayan F. Giancotti, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1998.

Ciliberto, Michele. "Rinascimento e Riforma nei *Quaderni* di Gramsci", *Filosofia e Cultura per Eugenio Garin*. Hazırlayan Michele Ciliberto e Cesare Vasoli. Roma: Editori Riuniti, 1991.

-. *Rinascimento*, Pisa: Edizione Della Normale, 2015.

-. *Il nuovo Umanesimo*, Roma-Bari: Editore Laterza, 2017.

Enciclopedia treccani: http://www.treccani.it/enciclopedia/leon-battista-alberti/. Çevrimiçi 25 Haziran 2017.

Esposito, Roberto. *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2010.

-. *Da fuori: Una filosofia per l'Europa*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2016.

Festa, Nicola. *Umanesimo*. Milano: Editore Ulrico Hoepli, 1935.

Garin, Eugenio. *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel rinascimento*. Roma: Editore Laterza, 1975.

Grafton, Anthony ve Jardine, Lisa. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth - and Sixteenth - Century Europe*. London: Duckworht, 1986.

Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*. C. I (Quaderni 1-5). Hazırlayan Valentino Gerratana. Torino: Einaudi editore 1977.

-. *Quaderni del Carcere*. C. II (Quaderni 6-11). Hazırlayan Valentino Gerratana. Torino: Einaudi editore 1977.

-. *Quaderni del Carcere*. C. III (Quaderni 12-29). Hazırlayan Valentino Gerratana. Torino: Einaudi editore 1977.

Kristeller, Paul Oskar. "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance". *Italica*, C. XXIV. Sayı 2. Haziran 1947.

Machiavelli, Niccolò. "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio". *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Hazırlayan Sergio Bertelli. Milano: Feltrinelli Editore, 1981.

-. "Principe", *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, haz. Sergio Bertelli, Milano: Feltrinelli Editore, 1981.

-. *Principe*. http://online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia/ files/2010/01/U1-L10_zanichelli_Machiavelli.pdf. Çevrimiçi 25 Haziran 2017.

-. *Il Principe*. https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/ machiavelli/ il_ principe/pdf/machiavelli_il_principe.pdf, çevrimiçi 26 Haziran 2017.

-. *L'asino d'oro*. http://www.interbooks.eu/poesia/ quattrocento/ niccolo machiavelli/lasino.html .Çevrimiçi 26 Haziran 2017.

-. *Hükümdar*. Çevirenler Sevgi Doğan-Nemika Ciantra Yüksel. İstanbul: Kafka Yayınları, 2016.

Mitarotondo, Laura. "Umanesimo e nuovo umanesimo". *Dizionario Gramsciano 1926-1937*. Hazırlayanlar Guido Liguori-Pasquale Voza. Roma: Carocci Editore, 2009.

Symonds, John Addington. *Renaissance in Italy: the Age of the Despots*. London: Waterloo Place, 1902.

Toffanin, Giuseppe. *Che cosa fu l'Umanesimo*. Firenze: Sansoni, 1929.

Vico, Giambattista. *La Scienza Nuova*. Hazırlayan Fausto Nicolini. Cilt I. Bari: Gius. Laterza, 1928.

-. *The New Science*. Çevirenler Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch. New York: Cornell University Press, 1948.

HÜMANİZM, TEOSENTRİZM VE JACQUES MARITAIN

Hakan GÜNDOĞDU*

HUMANISM, THEOCENTRISM AND JACQUES MARITAIN

Öz

Yirminci yüzyılın başından bu yana Batı düşüncesinde ortaya çıkan farklı ve hatta birbirine zıt görünen hümanizm anlayışları, Batılı hümanist düşünürler arasında hümanizm nedir sorusunu açık bir tartışmaya dönüştürmüştür. Bu durumun tipik bir örneği, yeni Thomist Fransız filozof Jacques Maritain'ın (1882-1973) *teosentrik hümanizm* iddiasıdır. Maritain, teosentrik hümanizminde, hümanist düşünce geleneği içinde yer alan insan merkezlilik, insanın kendine güveni, değeri, onuru, özgürlüğü, insancıllık ve aklın önemi gibi düşünceleri insanın tanrısal özüne atıfta bulunmak suretiyle yeniden yorumlamaktadır. Ona göre, insan kavramı insan varoluşunun doğal ve doğaüstü iki boyutunu da içeren bütüncül bir perspektiften yeniden değerlendirilmelidir. Bu makale bir yandan deskriptif ve normatif hümanizm tanımları arasında bir ayrım yaparak hümanizmle ilgili tanım tartışmasının mahiyetine bir açıklık getirmeyi denemekte öte yandan da Maritain'in normatif karakterli teosentrik hümanizm anlayışını betimlemeye ve üç kriter temelinde değerlendirmeye çalışmaktadır: (1) hümanizmde insan ve tanrı ilişkisi, (2) hümanizmin hümaniteryanizm ile bağlantısı; ve (3) hümanizmin hür düşünce ideali.

Anahtar Kelimeler: hümanizm, teosentrik hümanizm, hümanizmi tanımlama sorunu, transandantal hümanizm, seküler hümanizm, insan, tanrı, hür düşünce, hümaniteryanizm.

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., hakangundogdu@gazi.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 104-129.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 14.10.2017)

Abstract

Since the beginning of 20th century, the different and even contrary notions of humanism in western thought have turned the question of what is humanism into an open discussion among western humanist thinkers. A typical example for this is the claim of theocentric humanism of Jacques Maritain (1882-1973), new Thomist French philosopher. In his theocentric humanism, Maritain reinterprets, by referring to the divine essence of man, such ideas like centrality of man, man's self-reliance, value and dignity of man, human freedom, humanitarianism and importance of human reason, all of which take place in humanist tradition of thought. To him, the concept of man needs to be re-evaluated from a holistic perspective including two dimensions of human existence, natural and supernatural. This paper attempts, on the one side, to make it clear the nature of debate on the definition of humanism through making a distinction between descriptive and normative definitions of humanism, and on the other side, tries to describe the understanding of Maritain's theocentric humanism defined in a normative way and then to consider it on the base of three criteria: (1) relationship between man and god in humanism, (2) the connection of humanism to humanitarianism, and (3) ideal of free thought for humanism.

Keywords: humanism, theocentric humanism, problem of definition of humanism, transcendental humanism, secular humanism, man, god, free thought, humanitarianism.

****

Giriş

Batı düşüncesinde hümanizmin ne olduğu sorusu zaman zaman bir tanımlama sorununa dönüşmüştür. Öyle ki, hümanizm üzerine yazanların bir kısmı hümanizmin "farklı anlamları olan geniş bir kavram"[1] olduğuna işaret ederek onun herkes tarafından kabul edilebilecek evrensel bir tanımının var olmadığını veya böyle bir tanım yapmanın güçlüğünü ifade etmektedir. Hümanizmin önermesel bir içeriğe sahip olduğu konusunda az çok hemfikir olanlar bile kendi aralarında bu içeriğin ne olduğunda ihtilaf etmekte; bu ise hümanizm kavramının içeriğini sınırlandıran ve birbiriyle

[1] Bart Nooteboom, *Beyond Humanism: The Flourishing of Life, Self and Other* (UK: Palgrave Macmillan, 2012), 3.

yarışan rakip tanımlar problemini doğurmaktadır.[2] Hümanizm hakkında yazılıp çizilenlere dair derinlemesine bir araştırma sorunun iki şekilde kendini gösterdiğine işaret eder.

Bir yandan bakıldığında hümanizm, demokrasi, barış, kardeşlik, eşitlik gibi kavramların başına gelene benzer şekilde farklı kesimlerden insanlar tarafından rağbet gören ve neredeyse herkes için her şeyi ifade edecek kadar geniş kullanıma sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır: Kendisini marksist, liberal, muhafazakar, varoluşçu, idealist, deist, teist, transandantalist, seküler veya ateist olarak nitelendirenlerden bazıları tüm farklılıklarına rağmen hümanist olduklarını ilan edebilmekte ya da birileri onları hümanist olarak değerlendirebilmektedir. Felsefe, toplum ve düşün tarihi bu durumun sayısız örnekleriyle doludur.[3]

Öte yandan bakıldığında ise hümanizmin övgü ve rağbet görmek bir yana yanlış ve tehlikeli bir düşünce tarzının temsilcisi olarak kendisinden uzak durulacak, kaçınılacak hatta yerilecek bir kavram olarak değerlendirildiğine rastlıyoruz: Şu ya da bu düşünürün veya düşünce okulunun, ahlaksal ya da siyasal görüşün hümanist olarak değerlendirilmesinden rahatsız olanların yanı sıra gerek felsefede gerekse de toplumsal, kültürel, politik yaşamın olağan akışı içinde bir anti-hümanist söylemin varlığı bunun açık bir göstergesidir. Bu durum çoğunlukla analitik, natüralist ve pragmatik karakterli İngiliz-Amerikan felsefesi ile kıta felsefesinin özelde ise Heidegger, Althusser ve Foucault örneğinde olduğu gibi Alman-Fransız felsefesinin terime verdiği asimetrik tepkide net bir şekilde görülür. Terim birisinde herhangi bir düşünce okulunu övmek için kullanılırken diğerinde tam tersine yermek için kullanılır.[4]

Fakat eğer birbirinden taban tabana zıt düşünce ekolleri, sosyal hareketler, düşünürler ya da filozoflar aynı anda hümanist olarak görülüyorsa; veya hümanizm birilerine göre rağbet gören diğerlerine göre ise kaçınılması gereken bir şey olarak anlaşılıyorsa bu iki manaya gelir: Ya tek bir hümanizm anlayışı vardır ve bu hümanizm içi boşaltılıp retorik aracılığıyla popülerliğe

---

2 Richard Norman, *On Humanism* (London: Routledge, 2004), 8.; Lewis Vaughn and Austin Dacey, *The Case for Humanism: An Introduction* (Oxford: Rowman and Littlefield, 2003), 5.

3 Paul Kurtz, "The Humanist Ideal", *The Question*, sayı 5, (1972): 34-35.; Erich Fromm, "Introduction", *Socialist Humanism: An International Symposium* içinde, (NewYork, 1966): xi; Corliss Lamont, "Naturalistic Humanism", *The Humanist*, cilt 31, sayı 5, (1971):9.; Khoren Arısian, "Ethical Humanism and the Death of God", *The Humanist*, cilt 30, sayı 2, (1970): 30.

4 Kate Soper, *Humanism and Anti-Humanism* (Great Britain: Hutchinson, 2012): 9-10.

kurban edilmiştir ya da artık tek bir hümanizmden söz etmek doğru değildir. Yanıt ne olursa olsun bu durum hümanizm kavramının bir belirsizlik ve kapalılık içinde kalmasına[5], kavramın kendisinin sorunsallaşmasına yol açar ve böylelikle de hümanizm nedir sorusunun tartışmaya açık bir soru olduğuna işaret eder.

Bu durumun tipik örneklerinden birisi Jacques Maritain'ın teosentrik hümanizm iddiasıdır. Maritain, günümüzde seküler hümanistlerce öne çıkarılan yaygın kanaatin tersine, hümanist olmak ile Tanrı'ya inanmanın birbiriyle bağdaşabileceğini, hatta Tanrı'yı dışlayan bir düşüncenin hakiki bir hümanizm olamayacağını ileri sürmektedir. Fakat böyle bir iddia, aslında, hümanizmin ne olduğu ya da olmadığı tartışmasıyla alakalıdır. O yüzden, bu makale bir yandan deskriptif ve normatif hümanizm tanımları arasında bir ayrım yaparak hümanizmle ilgili tanım tartışmasının mahiyetine bir açıklık getirmeyi denemekte öte yandan da Maritain'in normatif karakterli teosentrik hümanizm anlayışını betimlemeye ve onu hümanizmde insan ve tanrı ilişkisi, hümanizmin hümaniteryanizm ile bağlantısı ve hümanizmin hür düşünce ideali gibi üç kriter temelinde değerlendirmeye çalışmaktadır.

1. Hümanizm Hakkında Konuşmak?: Olgular, Kelimeler, Kriterler

Hümanizmin ne olduğu ya da olmadığıyla ilgili bir tartışmada öncelikle şuna karar vermeliyiz: Hümanizm hakkında konuşurken, olguları mı, kelimelerin kullanımını mı yoksa kriterleri/normları mı temel alacağız? Zira insanlar çoğunlukla üç şey üzerinde tartışırlar: olgular, kelimeler ve kriterler:[6] Panama kanalının Pasifik girişinin mi yoksa Atlantik girişinin mi daha doğuda olduğu ya da bir filozofun, düşünce okulunun, topluluğun veya dönemin tarihsel bir olgu olarak hümanist olarak adlandırılıp adlandırılmadığı türünden olgu tartışmaları, genelde söz konusu olgu iddialarının doğruluğu ya da yanlışlığına dair betimsel, ampirik, tarihsel açıklama ve kanıtlamalarla çözüme kavuşturulurlar. Birinci durumda tartışma herhangi bir haritaya bakarak ikinci durumda ise hümanizm hakkında bir literatür taraması yaparak sonlandırılabilir.

Bununla beraber, kelimeler üzerindeki tartışmalar, büyük ölçüde, ya içerisinde çok anlamlı veya anlamca kapalı kelimelere yer veren dilin kendi

---

5 Jacques Maritain, *True Humanism* (Connecticut: Greenwood Press, 1970), xii.; Mihailo Markovic, "The Basic Characteristics of Marxist Humanism", *The Humanist*, cilt 29, sayı 1, (1969): 19.; Robert Johnson, *Humanism and Beyond* (Philadelphia: UC Press, 1973), 21.

6 Irwing M Copi ve Carl Cohen, *Introduction to Logic* (New Jersey: Prentice Hall, 1998), 120.

doğasından ya da kelimelerin kullanıldığı bağlamlarda kazandıkları farklı anlamlara dikkat etmemekten veya onlara alışılmış sıradan anlamlarından çok farklı manalar yüklemekten kaynaklanır. Bu tartışmalar gerçekte olgularla ilgili değildir; dolayısıyla çözümleri de dilin dışında olmayıp kelimelerin farklı anlam ve kullanımlarına işaret etmekten ibarettir. [7] Hümanizmin anlamı hakkındaki karmaşanın en azından bir kısmı, terimin zaman içinde farklı bağlamlarda [8] edindiği tarihsel anlam yükünden kaynaklanmaktadır. Hümanizmi temelde bir izm, bir ideoloji veya politik bir dogmadan çok bir *hür düşünme arzusu* ve *tutumu* olarak değerlendiren Hutten bu durumun iyi bir örneği olarak 'Hristiyan hümanizm' tabirine dikkat çeker. Ona göre resmi dini reddetmenin ölüme veya hapse neden olduğu dönemlerde sıkça kullanılan söz konusu tabir felsefi bir anlamdan ziyade politik bir mesaj içermektedir.[9]

Üçüncü türden tartışmalara gelince, onlar ilk bakışta kelimelerle alakalıymış gibi görünseler de, sadece dilin doğasından kaynaklanan çok anlamlılığa, kapalılığa yahut bağlama odaklanarak çözülemezler. Onlar, özünde, 'kritere dayalı' tartışmalardır. Bu tür tartışmalarda taraflar tartışmadaki anahtar kavram veya kavramların anlamını belirlemek için 'farklı kriterler' kullanırlar. Teosentrizmi, transandantalizmi, teizmi, marksizmi ya da ateizmi hümanist bir düşünce tarzı olarak adlandırmanın uygun olup olmadığı tartışmaları genellikle kriter ya da değer tartışmalarıdır. Onlar hümanizmin ne olduğu ile değil ne olması gerektiğiyle ilgili farklı bakış açılarından kaynaklanırlar.

Hümanizmin deskriptif tanımları hümanizmin ne olduğu üzerinde dururken normatif tanımları ne olması gerektiğine odaklandıklarından hümanizmle ilgili bir tartışmada yanlış anlaşılmalardan korunmak için hümanizmin 'iki tür tanımının'[10] birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir.[11] Hümanizm "klasik Grek düşüncesinin incelenmesi, insana olan ilginin ve insan bilimlerinin yeniden

---

7 Copi, *Introduction to Logic*, 121, 122.

8 Jan Miernowski, "Preface", *Early Modern Humanism and Postmodern Antihumanism in Dialogue* içinde, (USA: Palgrave Macmillan, 2016), viii.

9 E.H. Hutten, "Rationalism, Humanism and Science", *The Question*, sayı 1, (1968): 33.

10 A, B'dir şeklindeki biçimsel deskriptif tanımlarda önemli olan A ile B'nin anlamca eşdeğerliliğidir. Oysa, normatif tanımlarda önemli olan tanımın kendisine dayandığı kriterin ne olduğudur. Normatif tanımlarda, bir 'bilgilendirme'den öteye bir 'yönlendirme' vardır. Bkz. Antony Flew, *How to Think Straight*: *An Introduction to Critical Reasoning* (New York: Prometheus Books, 1998), 87-88.; Copi, *Introduction to Logic*, 125-126.

11 H.J. Blackham, *Humanism* (Baltimore-Maryland: Penguin Books, 1968), 26.; Markovic, *a.g.m*, 19.

doğuşu"[12] veya "insan doğasını, sınırlarını, ilgilerini konu alan bir felsefe"[13] şeklinde tanımlandığında burada açıkça deskriptif bir tanım söz konusudur. Öte yandan hümanizm insanın, doğanın, tarihsel, kültürel ve sosyal olayların nasıl yorumlanacağına, geleceğe dair ne tür bir plan yapılması gerektiğine ve böylelikle de hususi bir dünya görüşünün, bakış açısının, değerin, pratiğin ya da bir eylem programının benimsenmesine ilişkin bir tavsiye içerecek tarzda tanımlandığında ise normatif bir tanım yapılmış demektir.[14]

Tanınmış hümanist bir filozof olarak Kurtz hümanizm teriminin Platoncu özler manasında değişmez bir özü, dolayısıyla da sabit bir anlamı olmadığını söylemekle, öyle görünüyor ki, tam da bu noktaya dikkat çekmektedir. O, hümanizmin geçmişte ve şimdi kendilerine hümanist denilenleri tespit edip onları başkalarından ayırt etmemizi sağlayacak deskriptif bir anlamı olsa da, herhangi bir hümanizm tanımının özünde ideal, normatif bir tanım olduğunu ifade eder. Ona göre hümanizm terimi deskriptif değil daha çok preskriptif bir anlama yani eylemlerimizi yönlendiren bir tavsiyeye, amaca, normatif bir ideale işaret eder.[15]

Kurtz'un hümanizmin tanımı üzerindeki tartışmanın özde deskriptif değil de normatif bir tartışma olduğu görüşü, hümanizmin soyut bir kavram olduğu dikkate alındığında daha anlamlı görünmektedir. Zira soyut kavramların tanımı reel tanımlarda olduğu gibi tanımlanana değil nominal tanımlarda olduğu gibi tanımlayana bağlı olarak ve uzlaşısal bir şekilde yapılır. Kavramların anlamı konusunda yararlı bir referans kaynağı olan sözlük tanımları bu tür uzlaşılara işaret ederler. Fakat herhangi bir kavramın felsefî analizi eski uzlaşımlara dayanan veya döngüsel ya da bağlamsal olan sözlük tanımlarının ötesine geçmek durumundadır.[16]

Kavramların her zaman yeni bir uzlaşımla farklı ideallere işaret edecek şekilde yeniden tanımlanması veya kavramın kapsamının daraltılıp

---

12 David Ibry, "How Humanism Started?: A Description of How Humanists During the Renaissance Brought About the Great Changes in Western Thinking Which Form the Basis For Our Modern Era", *Humanist in Canada*, sayı 120, (1997): 21-22.; Markovic, Mihailo, *a.g.m*, s. 19.

13 Abbagnano Nicolo, "Humanism", *Encylopedia of Philosophy*, cilt 2, (New York: Macmillian, 1967), 69.; Sidney Hook, "The Snare of Definitions", *The Humanist*, cilt 31, sayı 5, (1971): 10.

14 Kurtz, "The Humanist Ideal", 37.

15 Kurtz, *a.g.y.*

16 Samuel Gorowitz and Ron G Williams, *Philosophical Analysis* (New York: Random House, 1969) 102-105.; Copi, *Introduction to Logi*c, 149.

genişletilmesi mümkündür.[17] Nitekim hümanizmin anlamı üzerindeki tartışmanın önemli bir kaynağı da bu imkanın bizzat kendisidir.[18] Farklı tanımlamalar sadece farklı ideallere işaret etmezler; onlar aynı zamanda muhataplarını belli bir düşünce tarzının meşruluğu ya da haklılığı konusunda ikna etme amacı taşıyan yönlendirici tanımlar da olabilirler.[19] 'Yegane hakiki hümanizm komünizmdir'[20] veya 'Tanrı'ya inanan birisi hümanist olarak adlandırılamaz'[21] ya da Maritain'ın iddia ettiği gibi 'hakiki hümanizm teosentrik olmalıdır' şeklindeki hümanizm tanımlamaları bu tür yönlendirici tanım örnekleri arasında yer alır.

Görüldüğü üzere, hümanizmin teosentrik olup olmadığını belirlemeye veya genelde ne olduğunu tanımlamaya ya da hatta sadece genel olarak hümanizm hakkında tartışmaya çalışırken bile üç noktaya dikkat edilmesi gerekmektedir: olgular, kelimeler/bağlamlar ve kriterler. Esasen, Maritain da teosentrik bir hümanizm iddiasını dile getirirken hem hümanizmle ilgili tarihsel birtakım olgulara, hem içinde yaşadığı tarihsel döneme ve bağlama hem de kendisinin insan, Tanrı, özgürlük gibi konulardaki dinsel görüşlerine, değerlerine yani bir takım kriter ve normlara dayanmaktadır. O halde Maritain'ın söz konusu iddiasını değerlendirmeden önce, onun teosentrik hümanizm ile ne kastettiğini açıklığa kavuşturmak yerinde olur.

2. Maritain'ın Teosentrik Hümanizmi

Hümanizmi seküler karakterli ve antroposentrik bir düşünce olarak değerlendiren birçok hümaniste garip ve kendi içinde çelişik görünen teosentrik hümanizm tabiri Batı felsefesinde genelde Katolik gelenekten gelen filozoflarca kullanılmış olup en güçlü ifadesini yeni Thomist Fransız filozof Jacques Maritain'ın (1882-1973) *Hakiki Hümanizm*'inde [Integral Humanism, 1936; ing çev: True Humanism] bulmuştur.

---

17 Corliss Lamont, "The Meaning of Humanism", *The Humanist*, sayı 2, (1942): 43-44.; Timothy J. Madigan, "Humanism and Human Malleability", *Free Inquiry*, cilt 16, sayı 2, (1996): 51.; Paul Kurtz, *Living Without Religion*, (NewYork: Prometheus Books, 1994), 51-53.; Krş. Copi, Irwing, *Introduction to Logic,* 150.

18 Hook, "The Snare of Definitions", 10.

19 Copi, *Introduction to Logic*, 132, 133,158, Flew, *How to Think Straight*, 93.

20 Edwin H. Wilson, "Humanism's Many Dimensions", *The Humanist*, cilt 30, sayı 6, (1970):36.; Paul Kurtz, "Humanism and Free Thought", *The Humanist*, cilt 31, sayı 4, (1971): 4.

21 Marvin Zimmerman, "Humanism and Atheism II", *The Humanist*, cilt 31, sayı 4, (1971):5.; A.J. Ayer, "Introduction", *The Humanist Outlook*, ed. A. J. Ayer, (London: Pemberton Publishing Co, 1968), 3.; Miriam Allen de Ford, "Humanism and Atheism I", *The Humanist*, cilt 31, sayı 4, (1971):5.

Maritan, bazı insanlar için otantik hümanizmin tanımı gereği ancak din karşıtı bir hümanizm olabileceğinin farkında olduğunu, ama kendisinin bunun tam tersini iddia ettiğini açıkça ifade eder.[22] Rönesans'tan bu yana, batı dünyasında egemen olan hümanizm anlayışının klasik Grek düşüncesi kadar Batı'nın dinsel ve transandantal geleneğinden de esinlendiği [23] kanaatinde olan Maritain, hümanizmin ortaçağ Hıristiyanlığının etkisi altında sıkıntılı bir dönem yaşadığını kabul etmekle birlikte, özünde hümanizm ile Hristiyanlık arasında temel bir aykırılık olmadığını savunmuştur.[24] Ona göre doğaüstüne ya da Tanrı inancına karşı çıkış, hümanizm tanımının zorunlu bir unsuru değildir.[25]

İnsanlık tarihindeki olayların somut mantığından hareketle, hümanizmin daha genel bir tanımı yapılabileceğini düşünen Maritain, tartışmaya açık ve farklı istikametlerde geliştirilebilecek bir hümanizm tanımı önerir: "Hümanizm", der Maritain, "özünde, insanı daha hakiki bir şekilde insan yapmaya, ... insanın doğada ve tarihte değerini artırabilecek her şeye katılımını temin etmeye ve asli büyüklüğünü açığa çıkarmaya çalışmaktır"[26]. Ona göre bu tanım, ne paganların büyük bilgeliğini ne de insanüstüne ve transandantal yani aşkın olana atıfları hümanist geleneğin dışında tutar. Klasik hümanizmlerin kötülüğü hümanizmi onayladığı şeylerle değil onaylamadığı şeylerle tanımlamalarıdır. Hümanizmin antroposentrik bir insan ve kültür anlayışından, transandantal olana kapalı bir doğa ve insan doğası tasavvurundan hareketle tanımlanmaya çalışılmasına itiraz eden Maritain, insan doğasının da aklının da daha geniş bir çerçeveden görülmesi gerektiğini savunur.[27]

Maritain'ın gözünde varlığın transandantal boyutunu hümanizmin dışında tutmaya çalışan bir hümanizm yanlış yoldadır. Ona göre hümanizm ilk bakışta antroposentrik yani insan merkezli bir düşünce olarak görülse de, eğer insanın merkezinin Tanrı olduğu dikkate alınırsa, sonuç farklı olacaktır. Bu durumda teosentrik hümanizm karşımıza tek hakiki hümanizm olarak

---

22 Jacques Maritain, "Need of A New Humanism", *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain: Selected Readings* içinde, ed. J. W. Evans ve L. R. Ward, University (New York: Notre Dame Press, 1976), 229.

23 Maritain, *True Humanism*, xiv.

24 Maritain, *True Humanism*, xv.

25 Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, çev. Mortimer J. Adler (London: The Centenary Press, 1945), 8.

26 Maritain, *Scholasticism and Politics*, 1.

27 Jacques Maritain, "Integral Humanism and the Crisis of Modern Times", *The Review of Politics,* cilt 1, sayı 1, (1939):2.

çıkacaktır.[28] Tanrı'nın varlığını kabul etmenin insanın değerini düşürmediğini tam tersine yücelttiğini düşünen Maritain, insanın değerinin, onurunun ve üstünlüğünün onun Tanrısal özüne ve Tanrıyla olan ilişkisine temellendiğini savunur; ve Sokrat'ın kendini bil anlayışını insanın kendi içindeki Tanrısal özü bilmesi ve kendi değerini, onurunu ve büyüklüğünü bu öze dayanarak anlaması şeklinde yorumlar.[29]

İnsanın madde ve ruhtan oluşan ikili bir doğası olduğu görüşünü benimseyen Maritain onun maddi bedeninin hayvansal formların tarihsel evriminden meydana gelmiş olabileceği üzerinde düşünmeye açık olsa da; insanın ölümsüz ruhunun doğrudan ilahi yaratılışın eseri olduğunda ısrarcıdır. Ona göre Varlığın nedeni olan Tanrı'yı doğal aklıyla bilebilen insanın hakları da ödevleri de Tanrı'nın yaratıcı hikmetinin ve ezeli planının bir ifadesi olan doğa yasasına dayanır.[30] Bu bakış açısında Tanrı insan için bir rakip ya da bir muhalefet unsuru olmadığından, artık, Tanrı'ya olan iman insana olan güvene aykırı bir şey olarak düşünülmez.

Maritain'in yeni hümanizmi böylece bir yandan klasik dönemi öte yandan da dinsel düşünceyi arkasına alıp antropolojiyi yeniden yapılandırarak insanın değeri ve onurunu sadece insanın kendi içinde değil ama aynı zamanda Tanrısal ve akıl üstü dünyaya açılmasında da bulmayı amaçlamış olur.[31] Bundan dolayı Maritain akla indirgenemeyen her şeyi, akılla uyumsuz ve akıl karşıtı diye reddeden bir hümanizm anlayışına açıkça karşı çıkmıştır.[32] Ona göre insanın ve insan aklının gelişiminin Tanrı'dan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerekmez. Akla aykırılık ile akıl üstülük (supra-rational) arasında bir ayrım yapan Maritain, ibadet, dua, Tanrı sevgisi, günah, inayet, akıl üstü hakikatler gibi fikirlerin hepsini ya da bir kısmını irrasyonel olarak görüp akla aykırı şeyler diyerek parantez içine alan veya inkar eden bir hümanizmin hata yaptığını öne sürer.[33]

---

28 Maritain, *Scholasticism and Politics*, 1.

29 Henri Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, ing. çev. Mark Sebanc (New York: Ignatius Press, 1995), 19-21.

30 Jacques Maritain, "Christian Humanism", *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain: Selected Readings* içinde, ed. J. W. Evans and L. R. Ward, University (New York: Notre Dame Press, 1976), 166.

31 Maritain, *True Humanism*, 7.; Maritain, "Integral Humanism and the Crisis of Modern Times", 7.

32 Maritain, *Scholasticism and Politics*, 3.

33 Maritain, *Scholasticism and Politics*, 1-2.; Maritain, "Integral Humanism and the Crisis of Modern Times", 4.

Fakat bu onun Barth ve Kierkegeard gibi fideistlerin dini savunmak adına aklın kendisine karşı çıkıp, irrasyonaliteyi yücelterek imana ve iradeye dayanmalarını doğru bulduğu anlamına gelmez. Ona göre insan aklının kullanılış tarzına itiraz etmek ile aklın bizzat kendisine karşı çıkmak çok farklı şeylerdir. Aklın kendisine karşı çıkmak, der Maritain, açıkça bir anti-hümanizmdir. Onun itiraz ettiği sadece aklın Tanrı ve insanı karşı karşıya getirecek şekilde kullanılışıdır.[34]

Bu şekilde aklı da Tanrı'yı da dışarıda tutmayan teosentrik hümanizm, Maritain için, insanı doğal ve doğaüstü varoluşuyla bir bütün olarak görebilmeyi başarabilmiş hakiki bir hümanizmdir. Ona göre, insan hem dikey hedefleri yani ebedi hayata yönelik hedefleri hem de yatay hedefleri yani dünyevi hedefleri olan bir varlıktır. İnsan, tarihe katılıp tarih içinde kendi asli doğasını gerçekleştirmeye çalışarak bu hedeflerinin peşinde koşmaktadır. İnsanın dünyevi hedeflerini aşkın hedeflere kurban etmek maniheizm'in günahı iken, aşkın hedeflerini dünyevi hedeflere feda etmek materyalizmin hatasıdır. Teosentrik hümanizm ise ondan bu hedeflerden birini diğeri adına feda etmesini istemez; insanın hem yatay hem de dikey hedeflerini önemseyip her ikisinin de gerçekleşmesi için çalışır. Dahası, der Maritain, teosentrik hümanizmde her birey hem tarih içi hem de tarih üstü olduğundan insanın aşkın hedefleri aslında onun dünyevi hedeflerinin de önünü açmaktadır.[35]

Maritain, bireysel özgürlüklere, demokrasiye, insan kardeşliği fikrine ve hümaniteryen ideallere sahip çıkmayı bu hedefler arasında sayar. Bununla beraber, nasıl akıl konusunda Tanrı ve insanı karşı karşıya getirmekten kaçınmışsa, bu hedeflerle ilgili açıklamalarında da benzer bir yaklaşım sergiler. İnsanın özgür olması için Tanrı'nın var olmaması gerektiğini iddia eden hümanist anlayışlara açıktan cephe alan Maritain, insan özgürlüğünün hem kaynağının hem de güvencesinin Tanrı'nın varlığı olduğunu savunur.[36] Ona göre teosentrik hümanizm modern dünyanın temel değerleri olan demokrasi ve bireysel özgürlüğe sahip çıkmaktadır.[37]

Maritain'ın teosentrik olarak nitelendirdiği hakiki hümanizm iddiasını iyi anlamak için onun hangi toplumsal ve politik koşullar altında dile getirildiğini kavramak gerekir. Maritain'ın kitabı *Hakiki Hümanizm*, ikinci dünya savaşının yaklaştığı, komünizm ve nazizm gibi totaliter ideolojilerin

34 Maritain, *True Humanism*, 4.
35 Maritain, *Scholasticism and Politics*, 8.; Maritain, "Christian Humanism", 168-170.
36 Maritain, *True Humanism*, 67-68.
37 Maritain, *True Humanism*, 6.; Maritain, *Scholasticism and Politics*, 4.

yükselişte olduğu; insan haklarının, ailenin, özgürlüğün, demokrasinin ve ortak iyinin erozyona uğradığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Antroposentrik hümanizmin de anti-hümanizmin de Batı dünyasında büyük hayal kırıklıkları yarattığını ileri süren Maritain'e göre bu hayal kırıklığının ardından dünyanın insanların iyiliğini, haklarını, değerini gözetip manevi yaşamı da toplumsal sorumluluğu da önemseyecek, materyalist ve bireyci bir medeniyeti ve bu medeniyetin parayı çoğaltmaya dayalı ekonomik sistemini kişi merkezli bir demokrasiye dönüştürecek, bunu yapmak için de insanı güçlü ve zayıf yönleriyle bir bütün olarak ele alıp tanrısal olana açık tutacak yeni bir hümanizme ihtiyacı vardır.[38]

Maritain'a göre böyle bir hümanizm burjuva hümanizminden çok farklıdır: İnsana ibadet etmediği için ondan daha fazla insanidir, insanın onuruna ondan daha fazla saygılıdır ve onunla kıyaslandığında herkesin hakkını daha fazla gözetir; zira bu yeni hümanizm insanlardan kendilerini, bir sınıfın veya ırkın emperyalizmine feda etmelerini talep etmez; bunun yerine tüm insan kardeşleri için daha iyi bir yaşam ister ve her bir kişinin somut iyiliği için çalışır.[39] Bu yeni hümanizmde Tanrı sayesinde kendini yeniden keşfeden insan, der Maritain, diğer insanlara yardıma ve insan kardeşliğinin tesisine yönelecektir.[40]

Maritain, bu görüşlerinin doğal bir uzantısı olarak, teosentrik hümanizmin yaşadığı dönemde hakim olan iki dünya görüşünü yani nazizmi de komünizmi de reddetmesi gerektiğini savunmuştur. O, nazizmi ilkel bir kabilecilik olarak görürken kapitalizmi savunmak istemediğinden sosyalizm ve marksizm hakkında bu kadar sert değildir. Marksizmin toplumsal hedefleriyle dinin toplumsal hedefleri arasında büyük bir uçurum olmadığını düşündüğünden, Marx'ın kapitalist ekonominin insan özgürlüğüne engel oluşturduğu eleştirisini kabul etmiştir. Onun marksizme olan itirazı marksizmin toplumsal ve ekonomik görüşlerinden çok -bireysel özgürlüklere olan tutumuna ve- metafizik temeline yani ateizmine yöneliktir.[41] Ona göre, nazizm ve komünizm gibi totaliter politik rejimlere karşı, insan özgürlüğünü, insan haklarını, demokrasiyi ve çoğulculuğu teminat altına alacak yegane alternatif teosentrik bir hümanizmdir.[42]

---

38 Maritain, "Christian Humanism", 165.

39 Maritain, "Need of A New Humanism ", 231.

40 Maritain, *True Humanism*, xvi-xvii, 7.

41 Sidney Hook, *Reason, Social Myths and Democracy* (New York: Prometheus Books, 1991), 78-80; Roy Wood Sellars, "Maritain's Humanism of the Incarnation", *The Humanist*, cilt 3, (Winter 1943-44): 170.

42 Hook, *Reason, Social Myths and Democracy*, 78-80, 83.

Görüldüğü üzere, Maritain'ın teosentrik hümanizmi, insan merkezlilik kadar, insan aklına, özgürlüğüne, insan hakları ve insan kardeşliği fikirlerine yer vermekte, insanı daha iyi insan kılmaya, insanın her bakımdan ilerlemesine, gelişmesine, yatay ve dikey hedeflerini gerçekleştirmesine önem verdiğini iddia etmektedir. Fakat tüm bu iddialar onda sürekli olarak teizmin daha özelde ise Katolik Hıristiyan teizminin Tanrı ve insan anlayışına dayanarak yapılmaktadır. Bu da bize onun hümanizm tanımının, başka birçok hümanizm anlayışı gibi değer yüklü normatif bir tanım olduğunu göstermektedir. Bu yüzden onun hümanizm anlayışının otantik ya da hakiki hümanizm tartışmalarında merkezde yer alan bir takım norm ya da kriterlere dayanarak değerlendirilmesi uygun olacaktır.

3. Hümanizm, İnsan ve Tanrı

Hümanizmin teosentrik mi antroposentrik mi olması gerektiğini belirlemekle ilgili tartışma, aslında, Maritain'ın da ifade ettiği gibi "farklı insan kavramları"[43] arasında yapılan tercihlere dayanmaktadır. Teosentrik ya da antroposentrik hümanizmler arasında, insanın rasyonelliği, özgürlüğü, ahlaki bir varlık olması ve insan onurunun kabulü gibi konularda görünürde büyük bir anlaşmazlık yoktur. Anlaşmazlık, daha ziyade insanın kaynağı, hedefi, evrendeki yeri ve özellikle de varlığının aşkın bir boyutunun olup olmadığıyla ilgilidir. Teosentrik hümanizm "insanın doğal olmayan bir şeyler taşıdığını, doğaüstü bir Tanrı tarafından özel bir amaç için yaratıldığını öne sürmek" [44] ile insanın hedefi, kaynağı ve evrendeki yeri konusunda antroposentrik hümanizmden ayrılmaktadır.[45]

Bu nedenle de, Maritain'ın yegane hakiki hümanizmin teosentrik hümanizm olduğu iddiası tartışmalı normatif bir hümanizm tanımına dayanmış olmaktadır. Bununla birlikte, meseleye tarihsel ve dilsel açıdan yaklaştığımızda, onun Tanrı'nın varlığını reddetmenin hümanizm tanımının zorunlu bir unsuru olmadığını söylerken haklı olduğu da ileri sürülebilir. Zira hümanizmin tarihinde farklı şekillerde de olsa bir tanrının varlığını yadsımayan ama yine de hümanist olarak adlandırılan düşünürler bulunmaktadır. İnsanın deneyimine, kişi olarak haklarına, onuruna, özgürlüğüne, akla ve bilime, insanı daha iyi kılacak etik ilkelere önem veren felsefi bir dünya görüşü anlamında hümanizm, antik Grek düşüncesinden Rönesans ve aydınlanmaya kadar teist, deist, transandantalist gibi farklı görünümlerde de olsa hep var olagelmiştir.

43 Maritain, *True Humanism*, xii.
44 Sellars, "Maritain's Humanism of the Incarnation", 166-167.
45 Maritain, *True Humanism*, 1.

İlk olarak, günümüzün agnostik, ateist ya da seküler karakterli hümanistleri, herhangi bir Tanrı'nın varlığı iddiaları karşısında geçmişin hümanistlerinden çok daha şüpheci ve olumsuz bir tutum sergileseler de, Dante, Petrarch, Erasmus, More gibi Rönesans'ın büyük hümanistlerinin çoğu hem insan merkezli seküler düşüncelere ve ilgilere sahiptiler hem de teistik karakterli dinsel bir geleneğe dahildiler.[46] Doğrusu Rönesans hümanizmini sadece klasiklerin öğrenilmesi olarak görmek temel bir noktayı gözden kaçırmak olur: O, bilginin sınırlandırılmasına ve şimdiye dek bilinenlerin mutlak doğruluğuna karşı çıkmak, insanın araştırma ve öğrenme özgürlüğünü savunmak[47] olduğu kadar, aynı zamanda kutsal ve geleneksel olanı tamamen inkar etmeden emprik olana dönüş yapmak ve böylece düşünce ve inanışlarda katılığı terk edip esnek ve değişmeye açık olmak demektir. Rönesans hümanizmi hem Tanrı'yı reddetmeden insanın tarafında yer almak hem de ebedi yaşamı inkar etmeden bu yaşamla daha fazla ilgilenmektir.[48]

İkinci olarak, Rönesans hümanistlerinden farklı olarak, dinsel dogma ve pratiklere sert bir şekilde saldıran ve geleneksel dinin vahye dayalı teistik Tanrı anlayışını reddeden aydınlanma hümanistleri bile en azından -alemi yarattıktan sonra alemin işleyişine de insanın işlerine de müdahale etmeyen- deistik bir Tanrı anlayışına sahip çıkmışlardı.[49] Onlar bütün Tanrı anlayışlarını reddetmek yerine yalnızca vahye dayalı kurumsal dinî anlayışlar karşısında insanı ön plana çıkarmaya çalışmışlardı.[50] Benimsedikleri deizm insanı insanla ilgili sorunların çözümü için tanrısal bir destek beklentisi içinde bırakmayıp insanın geleceğinin ve ilerlemesinin tamamıyla insanın kendi gücüne, aklına ve çabasına bağlı olduğunu savunan bir düşünceydi. Bu ise Avrupa'da, Montaigne (1553-1592) ve Rousseau (1712-1778) Amerika'da da Elihu Palmer (1764-1806) ve Thomas Paine (1737-1809) gibi bir çok deistin hümanist düşüncenin öncüleri arasında sayılması için tek başına

---

46 Lewis Vaughn ve Austin Dacey, *The Case for Humanism: An Introduction* (Oxford-New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2003), 27, 157-158.; Jens Zimmermann, *Humanism and Religion: A Call for the Renewal of Western Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 39.; Bart Nooteboom, *Beyond Humanism: The Flourishing of Life, Self and Other*, 3.

47 Ibry, "How Humanism Started", 21-22.; Johnson, *Humanism and Beyond*, 23.; Nicolo, "Humanism", *Encylopedia of Philosophy*, 70.; Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism* (New York: Humanist Press, 1997), 21-23.

48 Wilson, "Humanism's Many Dimensions", 36; Johnson, *Humanism and Beyond*, 42-43.; William Foxwell Albright, *History, Archeology and Christian Humanism* (London: Adam and Charles Black, 1965) 4.

49 Vaughn and Dacey, *The Case for Humanism: An Introduction*, 27, 157-158.; Nooteboom, *Beyond Humanism: The Flourishing of Life, Self and Other*, 3.

50 Corliss Lamont, "The Cultural Roots of Humanism", *The Humanist*, cilt 4, (Autumn 1944): 119.; Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 60.

yeterli olmuştur.[51] Esasen günümüzün seküler hümanistleri bile aynı nedenle deistler hakkında olumlu bir yaklaşım sergilemektedir.[52]

Aydınlanmanın deist Rönesans'ın ise Hıristiyan hümanistlerinin dışında, üçüncü olarak, hümanizmin tarihsel geleneği içinde Tanrı fikrine yer veren bir başka hümanizm daha vardır: Bu, insanın yaratıcılığını ve değerini ön plana çıkarıp insana olan güveni bizzat Tanrı'nın varlığına dayandıran Ralph Waldo Emerson'ın transandantal hümanizmidir. Emerson'ın hümanizminde Külli ruh olan Tanrı insandan ayrı değildir. İnsan Külli ruhun aldığı özel bir formdur. Bu nedenle de, insanın nihai misyonu evrende ilahi gücü temsil etmektir. Emerson insanı sadece düşünme yetisine değil aynı zamanda transandantal, sezgisel bilme yetisine sahip bir varlık olarak da değerlendirir. Ona göre böyle bir sezgi sübjektiftir, fakat gerçek bilgi sadece Külli ruhla temas edilerek elde edilebildiği için aynı zamanda da güvenilirdir. Zaman zaman metafizik bir bireycilik olarak da değerlendirilen Emerson'un transandantal hümanizmi, her bireyin tek başına bir alem olduğunu öne sürüp bireyin önemi, değeri, yaratıcılığı, biricikliği üzerinde ısrar etmekle sosyal ve dinsel yaşamda kurumsallığa ve otoriterliğe karşı çıkmış, insanın manevî yaşamının kurumsallaşmasının insan ruhunu zayıflattığını iddia etmiştir.[53] Transandantal hümanizmin bir diğer temsilcisi ise Herbert Spencer ile Darwin'in biyolojik ve sosyal evrim fikirlerinden etkilenerek kendi teolojik görüşlerini hümanistik bir teoloji olarak adlandıran Theodore Parker'dır (1810-1860). Emerson gibi, Parker da, kutsal metinlerin tanrısal otoritesine ve din adamlarının bağlayıcı yorumlarına karşı insanın otonomisini savunup dinsel düşüncede ilerlemenin önlenemeyeceğini öne sürmüştür.[54]

Tüm bu örnekler bizi dinsel bir gelenek içinde yaşayan ve bir takım dinsel görüşlere sahip olan bazı insanların hem içinde yaşadıkları dinsel geleneği, bu geleneğin teorik tezlerini, hakikat iddialarını ve pratiklerini eleştirel bir süzgeçten geçirdiklerini hem de hümanizme teolojik bir derinlik getirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Günümüzde Klemm ve Schweiker bu tür bir

---

51 Joseph. L. Blau, "The Age of Revolution and Reason: The Origins of Ethical Humanism in the American Tradition, *The Humanist*, cilt 36, sayı 2, (1976):27, 28, 29.

52 Andrew Copson, "What is Humanism", *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, ed. Andrew Copson and A.C. Grayling (UK: Wiley Blackwell, 2015), 26.; Lamont, "The Cultural Roots of Humanism", 119-120.; Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 60.

53 Ellen Kappy Suckiel, "Emerson and Virtues", *American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 136-138.; Blau, *a.g.m.,* 33.

54 Raymond F. Bulman, "The God of Our Children: The Humanist Reconstruction of God", *History, Religion and American Democracy*, ed. Maurice Wohlgelernter (New Jersey: Transaction Publishers, 1993), 39-40.; Blau, *a.g.m.*, 34.

yaklaşıma teolojik hümanizm adını vermekte ve her ne kadar hem seküler hümanistler hem de geleneksel dindarlar tarafından farklı gerekçelerle rahatsızlık verici bulunsa da eskiden olduğu gibi günümüzde de bu tür bir yaklaşımın önemine işaret etmektedir.[55]

Birer tarihsel olgu olarak dikkate sunulan çeşitli hümanizm anlayışları dikkate alındığında, görülmektedir ki, hümanist olmak için tanrı fikrinin bir tarafa bırakılması gerekli değildir. Hümanist kavramının kapsamı -teist olmayan anlamındaki- ateizm kavramının kapsamından daha geniş olduğundan, aynı yargı kavramsal açıdan bakıldığında da geçerlidir. İki kavram arasında mantık açısından ne tam kapsama ne de eşitlik ilişkisi söz konusudur. İki kavram arasında zorunlu bir özdeşlik görmek ancak hümanizmin tanımlayıcı ögeleri olarak kabul gören insan, insan merkezlilik, insan özgürlüğü gibi kavramların radikal natüralist bir perspektiften hareketle özel bir şekilde yorumlanması ile mümkündür. Bu durumda, her ateizm katı bir natüralizme sahip çıkan radikal antroposentrik bir hümanizm olmasına karşın [56], literatürdeki tartışmaların da işaret ettiği gibi her hümanizm doğrudan bir ateizm veya din karşıtlığı anlamına gelmemektedir.[57]

Hümanizmi hem değerleri hem de bilimi onaylamak olarak kabul eden Bahm, 1946'da *The Scientific Monthly*'de çıkan bir yazısında benzer bir sonuca varır: Ona göre hümanizm ateistik olmak zorunda değildir, ama hümanizmde Tanrının varlığına inanç da zorunlu değildir. Şayet bilim adamları Tanrı'nın var olmadığını ispatlayabilselerdi, o zaman, hiç kuşkusuz ateizm hümanizmin asli unsurlarından biri olurdu. Fakat bu olmadığı sürece, ateizmi hümanizmin asli unsuru olarak görmek bilimsel bir tutum olmaz. Bazı hümanistler teisttir bazıları ateisttir. Onları hümanizmde birleştiren şey, bilimsel araştırmanın sonuçlarını eylemlerinde kılavuz olarak almak ve insan kardeşliği fikrine sahip çıkmaktır. Dolayısıyla bir ateist ateizmini hümanizminden ne kadar fazla vurgularsa o kadar az hümanist olur. Aynı şekilde bir teist de teizmini ne kadar fazla vurgularsa o kadar az hümanisttir. Kısacası Bahm'a göre hümanist olmak bir derece meselesidir.[58]

---

55 David E. Klemm and William Schweiker, *Religion and the Human Future: An Essay on Theological Humanism* (UK: Blackwell Publishing, 2008), 20, 22.

56 Robert A. Morey, *The New Atheism and the Erosion of Freedom* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1986), 10.; Thomas Molnar, *Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief* (New York: Mouton Publishers, 1986), 61.; Allen de Ford, "Humanism and Atheism I", 5.

57 Frank T. Miosi, "The Future of Religion", *Building A World Community: Humanism in 21st Century*, ed. Paul Kurtz, (New York: Prometheus Books, 1989):, 255.

58 Archie J. Bahm, "Humanism--A religion for Scientists", *The Scientific Monthly*, cilt 62,

O halde Maritain'ın teosentrik hümanizm anlayışında Tanrı'ya inancın varlığı hümanizm açısından tek başına bir sorun teşkil etmemektedir. Maritain'ın teosentrik hümanizm formülleştirmesindeki esas sorun, burada teizmin hümanizmden daha fazla vurgulanmış olmasında; hatta teizmin ötesinde daha özel dinsel bir perspektifi yani vahye dayalı kurumsal bir din olan Katolik Hıristiyanlığın bakış açısını öne çıkarmış olmasında, dolayısıyla da, iman ve akıl ya da din ve hür düşünce tartışmasını doğurmasında yatmaktadır.

4. Hümanizm ve Hür Düşünce

Hakikat arayışından ve hür düşünce idealinden uzaklaşan her hangi bir düşünceyi hümanizm olarak adlandırmanın uygun olmadığı açıktır.[59] "Hür düşünceye taraftar olanlar çoğunlukla hümanist olarak adlandırılırken, karşı olanların genelde anti-hümanist olarak değerlendirilmesi"[60] hümanizm ile hür düşünce ideali arasında kurulan merkezi ilişkinin bir sonucudur. Buna göre eğer bir düşünce doğrudan veya dolaylı olarak belli bir tanrı ya da insan tasavvurunu mutlaklaştırarak kendisini başka anlayışlara, yorumlara, bakış açılarına kapatıyorsa ve üstelik bunu da otantik, hakiki bir hümanizm iddiasına dayanak yapıyorsa, orada hümanizm adına ciddi sorunlar var demektir.

Molnar[61] gibi yazarlar Tanrı kavramını hümanizmin içeriğinden dışlayanları ima ederek onu hür düşünce ve hakikat arayışından koparıp "insan denen mutlak varlık adına militanca tavır sergileyen bir düşünce" olarak görmenin doğru olmadığını söylerken bu noktaya dikkat çekmektedirler. Walker da, benzer şekilde, Hıristiyanlığı ve teizmi eleştiren Ayn Rand'ın bir hümanist olarak değerlendirilemeyeceğini öne sürerken aynı noktayı vurgulamıştır. Ona göre Rand'ın hümanistler arasında başka türden bir dogmatizme yol açma ihtimali olan kendi içine kapalı mutlak ve kesin yargılardan oluşmuş düşünce sistemi Rand'ı bir hümanist olarak değerlendirmeye engel teşkil etmektedir.[62] Walker'ın perpspektifinden bakıldığında Maritain'ın teosentrik hümanizminin de benzer itirazlara konu olacağı açıktır.

Kurtz'a göre hür düşünce idealini hümanizm tanımının merkezine yerleştirmenin iki önemli sonucu vardır: Birinci sonuç, hümanistlerin somut

sayı 4, (1946):313-314.

59 Markovic, *a.g.m*, 19.

60 Kurtz, "Humanism and Free Thought", 4.

61 Molnar, *Theists and Atheists,* 62.

62 Jeff Walker, "Was Ayn Rand a Humanist?, *Free Inquiry*, cilt 14, sayı 3, (1994): 51-53.

konularda tek tip düşünceye sahip olmak yerine gözle görülür bir çoğulculuk sergilemesi ve böylece hümanizmin zamanla yeni bir dogmaya dönüşmesinin önüne geçilmesidir.[63] İkinci sonuç ise, gerek ideolojik tutumların gerekse de dinsel imanların hümanizmin dışında tutulmasıdır. Bundan dolayı Kurtz hür düşünme ideali önünde bir engel oluşturduklarını düşündüğü için Marksist hümanizm gibi teosentrik bir hümanizmi de onaylamamakta; ve hümanizm teriminin seküler düşünürler, -Maritain gibi- katolikler ve otoriter marksistlerle ortaklaşa paylaşılan bir terim olarak kullanılmasını doğru bulmamaktadır. Onun gözünde, bireysel özgürlüğü kolektif ya da sınıf özgürlüğüne feda eden birisi de imanı aklının önünde olan birisi de hümanist olarak adlandırılması uygun olmayan kimselerdir.[64]

Kurtz gibi Sidney Hook da imanın aklın önünde olmasını hümanizmin hür düşünce ideali önünde bir sorun olarak görmüş ve Maritain'ın Tanrı'ya imana yer veren teosentrik hümanizmini nazizm ve komünizm gibi totaliter rejimler karşısında insan özgürlüğünü, demokrasiyi ve çoğulculuğu garanti altına alacak yegane alternatif olarak sunuşuna tepki göstermiştir. Pragmatist, natüralist bir hümanist felsefe geleneğinden gelen Hook, *Reason, Social Myths and Democracy*'sinde Maritain'ın teosentrik hümanizme dayalı çoğulcu ve demokratik devlet anlayışının resmi kilise öğretisini aynen muhafaza ettiği için din hakkında tam bir tarafsızlık sergileyemeyeceğini öne sürmüştür. Ona göre Maritain'ın çoğulcu politik toplumsal düzeni, aslında onun dinin dışlandığı bir sosyal düzenden yani daha büyük bir kötülükten sakınmak için 'geçici' olarak kabullendiği bir şeydir. Maritain'in çoğulculuk savunusu, sadece müminlerin yanlışta olanlara doğru yolu gösterip onları kurtaracak kadar güçlü olacağı bir duruma kadar geçerlidir. Bu yüzden, Hook, Maritain'ın teosentrik hümanizminde çoğulculuğun bizatihi bir değer olarak değil de sadece geçici bir dönem için hoş görülen araçsal bir değere sahip olduğunu iddia etmiştir. Çoğulculuğa karşı toleranslı olmak ile çoğulculuğu benimsemenin farklı şeyler olduğuna işaret eden Hook'a göre, çoğulculuk, devletin, bütün insanları antropolojik ve insanî bir bakış açısından hareketle eşit olarak değerlendirmesiyle mümkün olabilir, yoksa ilahi vahyin yanılmaz doğrularından hareketle insanların eşitliğine tolerans göstermesiyle değil.[65]

Görüldüğü üzere Kurtz ve Hook gibi hümanistler teosentrik bir hümanizm iddiasına dindarın imanının hür düşünmeyi engelleyeceği fikrinden hareketle, *kategorik olarak* karşı çıkmaktadırlar. Oysa Burgin gibi başka hümanistler, Hook'tan ve Kurtz'dan farklı düşünmekte ve daha ılımlı bir yaklaşım

63 Kurtz, "The Humanist Ideal", 43.
64 Kurtz, "The Humanist Ideal", 45-46.
65 Hook, *Reason, Social Myths and Democracy*, 79-83.

sergilemektedirler. Tanrı'ya inanan birisini kategorik olarak hümanizmin dışında görmeyen Burgin'e göre bir kişinin benimsediği Tanrı ve insan kavramları eğer hür düşünce idealinin ve hür araştırmanın önünde engel teşkil etmiyorsa, böyle birisi pekala bir hümanist olabilir. Burada önemli olan nokta, bir yandan insanın nasıl tanımlandığı diğer yandan da Tanrı'nın ve dinin nasıl anlaşıldığı, inancının kişiyi nereye götürdüğüdür. "Her dindar, der Burgin, "her zaman, sosyal ilerlemeye karşı çıkan, otoriter ve baskıcı bir zihniyete sahip değildir."[66] O halde şu ya da bu hümanizm iddiasını değerlendirirken kategorik yargılardan uzak durmak ve insan yaşamının pratik boyutunu dikkate alarak hareket etmekte yarar vardır. Bir insan, eğer sahip olduğu dinsel, ahlakî, pratik idealleri, insan aklının ve hür düşüncenin ışığı altında değerlendirmeye, çoğulculuğa ve değişime açıksa başka hangi nitelemelere sahip olursa olsun, onun geniş hümanist geleneğin içinde bir yeri olduğu söylenebilir.

5. Hümanizm ve Hümaniteryanizm

Maritain, teosentrik hümanizmin hakiki bir hümanizm olduğu iddiasını güçlendirmek için genelde, onun insancıllık, hürriyet, kardeşlik, barış, hemcinslerini düşünme gibi hümaniteryen ideallere sahip çıktığını ifade etmektedir. Ona göre nazizmin, komünizmin ve kapitalizmin insanlığa getirdiği sonuçlar hümaniteryen bir anlayışı yansıtmazken, teosentrik hümanizm insanı daha fazla insan kılmaya çalışmaktır. Maritain, bu düşüncesiyle, hümanizm ile hümaniteryanizm kavramları arasında bir özdeşlik kuruyor görünmekte ve insanlığın mutluluğunu, yararını gözetmeyen, hümaniteryen olmayan bir düşüncenin ya da hareketin hakiki bir hümanizm olarak değerlendirilmesini onaylamamaktadır.

Maritain bu düşüncesinde yalnız değildir. Gerek bazı seküler hümanistler gerekse de Levinas gibi filozoflar hümaniteryanizmsiz bir hümanizmin hakiki bir hümanizm olamayacağında Maritain ile aynı düşünmektedirler. Örneğin insanın kendilik bilgisinin temelini başkasıyla olan etik ilişkisinde bulan Levinas, başkasını ihmal eden bireyci bir hümanizmin insancıl olamayacağını ve egoizmle sonuçlanmak durumunda kalacağını iddia eder. Böyle bir hümanizmi yeterince insani olmadığı gerekçesiyle reddeden Levinas'a göre bizim bireyselliğimizi aşıp, bireysel benin ötesine geçebilen, kendi benimiz dışında başkasını da önemseyebilen ve başkası sayesinde insanlığı keşfedebileceğimiz yeni bir hümanizme ihtiyacımız vardır.[67]

---

[66] David Burgin, "Religion can also be Humanistic", *The Humanist*, cilt 54, sayı 1, (1994): 27-28.

[67] Nooteboom, *Beyond Humanism: The Flourishing of Life, Self and Other*, 13.; Zimmermann,

Ne var ki, hümanizm ile hümaniteryanizmin birbirine bağlı olduğunu öne süren açıklamaların gözden kaçırdığı bir nokta vardır: O da hümanizm ile hümaniteryanizm kavramlarının mantıken birbirinden bağımsız olduklarıdır. Blackham hümanizmin temel varsayımlarına ilişkin çözümlemesinde iki kavram arasında zorunlu bir mantıksal bağ olmadığına işaret eder.

Ona göre hümanizm -özellikle seküler hümanistlerce- dört varsayıma dayandırılmıştır: (i) insan kendine dayanır; (ii) bu yaşam her şeydir; (iii) insan kendi yaşamından sorumludur; ve (iv) insan insanlığın yaşamından sorumludur. Fakat, gerçekten de bir hümanistin hümanist olması için bu dört varsayımdan dördünü de kabul etmesi gerekir mi? Diyelim ki, birisi, ilk iki varsayımı tartışmaya açık teorik varsayımlar olarak görüyor ve sadece daha pratik olan son iki varsayımı benimsemekle yetiniyor. Acaba, bu kişi bir 'hümanist' ya da 'iyi bir hümanist' değil midir? Maritain'ın teosentrik hümanizm iddiası aslında bu soruya bir yanıt teşkil etmektedir. Düşüncelerinde Tanrı'ya, doğaüstüne ve insan varoluşunun transandantal boyutuna atıfta bulunan Maritain'ın, ilk iki varsayımı hümanizmin zorunlu tanımlayıcı unsuru olarak görmediği açıktır. İlk iki varsayım insancılığa, daha doğrusu natüralist bir insancılığa işaret ederken, son iki varsayım hümanizm ile hümaniteryanizm ilişkisine işaret eder. Bu durumda ise sorulacak soru şu şekilde değişir: Diyelim ki birisi ilk iki varsayımı kabul ediyor, ama kendi yaşamı veya başkalarının yaşamı konusunda sorumluluk almak istemiyor, bu kişi bir hümanist olarak adlandırılmayacak mıdır?[68]

Şimdi, şayet bu soruya evet yanıtını verecek olursak, o zaman Nietzsche'den veya Sartre'dan[69] bir hümanist olarak bahsetmemiz pek kolay olmaz. Kaldı ki, son iki varsayımda dile getirilen sorumluluk fikri, ilk iki varsayımdan mantıken zorunlu olarak çıkarılmış bir şey de değildir. İlk iki varsayımı kabul eden biri 'doğmuş olmayı ben istemedim' diyerek, sorumluluktan kaçıp pervasızca yaşamayı seçebilir veya yaşamındaki birçok şeyin sahip olmayı isteyecek kadar değer taşımadığı, içinde bulunduğu koşullarda yaşamın yaşanmaya değer olmadığı sonucuna varıp intihar etmeye karar verebilir. İlk iki varsayımın kendisinde insanı sorumlu bir yaşam sürmeye zorlayan mutlak

Humanism and Religion: A Call for the Renewall of Western Culture, 165, 207.

68 Blackham, *Humanism*, 14.; Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheist and Agnostics in English Society 1850-1960* (London: Heinemann, 1977): 255.

69 Hakan Gündoğdu, "Sartre'ın Varoluşçuluğu ve Hümanizm", *Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağanı* içinde, ed. Recep Kılıç (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2015): 223-229.

bir neden yoktur. Kişinin, sorumluluğu kabulü ya da reddi temel bir tercihtir.[70]

O halde, her ne kadar seküler olsun ya da olmasın çoğu hümanist hümanizm ve hümaniteryanizmi birbirinden ayırmaktan hoşlanmayıp hümanizmi hümaniteryanizmi içerek şekilde tanımlamaya çalışmış olsa da[71], felsefi anlamda hümanizmin basitçe başkalarını düşünme veya hemcinslerine karşı şefkatli olma duygusu olmadığını kabul etmek gerekir. Buna göre her hümanizm hümaniteryen olmadığı gibi her hümaniteryanizm de bir hümanizm olmayabilir.[72] Bu açıdan bakıldığında Maritain'ın teosentrik hümanizminin sırf hümaniteryen ideallere sahip çıktığı için bir hümanizm olarak adlandırılmasının uygun olmadığı ortadadır.

Sonuç

Görüldüğü üzere, hümanizmin bir ya da bir kaç özelliğini daha fazla vurgulamaya veya merkezi fikirlerini farklı yorumlamaya çalışan hümanistler, -Maritain'ın yaptığı gibi,- hümanizmi tanımlamaya çalışırken daha çok kavramın referesine yani göndermede bulunduğu fikirlerin neler olduğuna odaklanmışlar ve görüşlerini desteklemek için hümanist gelenek içinde yer alan farklı hümanizm anlayışlarına atıfta bulunmuşlardır.[73] Hatta tanım meselesi bazen tek bir kavramın yani insan kavramının yörüngesinde dönen ve farklı insan anlayışlarına atıfta bulunan bir tartışmaya dönüşmüştür. Oysa bir hümanistin insanı insanın tek bir boyutuna indirgemekten kaçınması gerekir. İnsan doğasının bir parçasını alıp, insanın geriye kalan bütün varlığını bu parçaya göre yorumlamak, bütünü parçaya indirgemek, insanı insan olmaktan çıkarmak demektir.

İki hümanist yazar, Bahm ve Khoren, herhangi bir hümanizm anlayışının bu noktaya dikkat etmesi gerektiğinin altını çizmiştir: Khoren'a göre "bazı hümanistler özgürlük noktasında oldukça ileri gitmiş, militan bir ateist olarak Tanrıyı tahtan indirip bazen kolektif insanı bazen de bireyi tanrılaştırmaya çalışmıştır. Halbuki, bu tür yaklaşımlar aşırı derecede duygusal olup, toplumsal barışı zedelemektedir."[74] Bahm'a göre ise "insanın sadece iradi

70 Blackham, *Humanism*, 14.
71 Wilson, "Humanism's Many Dimensions", 36.; Blackham, 14.; Paul Kurtz, "Is Secular Humanism a Positive Alternative?", *The Humanist*, cilt 38, sayı 6, (1978): 53.
72 David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 6.; Kurtz, "The Humanist Ideal", 39.
73 Vaughn ve Dacey, *The Case for Humanism: An Introduction*, 7.
74 Arısian, "Ethical Humanism and the Death of God", 30.

yönü veya sadece akılsal boyutu üzerinde durup insan varoluşunun diğer boyutlarını göz ardı eden herhangi bir yaklaşım hümanizmden uzaklaşmaktadır."[75]

Bahm ve Khoren'in dikkat çektiği parçayı bütüne indirgeyen bu tür yaklaşımların, hümanizmi tanımlama sorunu noktasında bir Humpty Dumpty perspektifinden kaynaklandığı açıktır:[76] Lewis Carol'un Harikalar Diyarı'nda Alice Humpty Dumpty tarafından kelimelere ortak dildeki kullanımlarının ve sözlük tanımlarının çok ötesinde farklı anlamlar yüklenmesine karşı çıktığında, Humpty Dumpty meselenin özüne işaret ederek ona şöyle yanıt vermişti: Ben bir kelimeyi kullandığımda, o, sadece benim seçtiğim anlama gelir; ne daha fazlasına ne de daha azına; bütün mesele kimin efendi olması gerektiğidir.[77]

Bazı hümanistler hümanizmi kendi felsefi, kültürel politik dünya görüşlerini içine alacak muhaliflerini ise dışarıda tutacak şekilde tanımlamada ısrarcı oldukları sürece kendilerine neyin humanizm olduğunu belirleme konusunda tümüyle keyfi olmasa da Humpty Dumpty'ninkine benzeyen otoriter bir imtiyaz tanımış görünmektedirler. Ancak, hümanizmin zaman zaman böyle otoriter ve normatif bir şekilde tanımlanması, kavramın, yanlış bir şekilde, ya içinin boşaltılmasına ya da herhangi bir sosyal grup, dinsel görüş, felsefi ekol veya politik ideolojiyle özdeşleştirilmesine yol açmıştır.[78]

Bu durumda hümanizm hakkındaki karmaşayı ortadan kaldırmanın iki yolu olduğu söylenebilir: Birinci yol, tek bir hümanizmden bahsetmek yerine[79] çeşitli hümanizmlerden söz etmek ve hümanizmi sabit tek bir görüşe yer veren bir düşünce okulu ya da felsefi bir doktrin olarak değil de bazı müşterek varsayımlara sahip olsalar da içinde farklı ve hatta kimi zaman birbirine zıt görüşlerin bulunduğu 'geniş bir gelenek' olarak değerlendirmektir.[80] İkinci yol ise, hakiki hümanizm tartışmalarını bir tarafa bırakıp, hümanizm kavramının önüne bazı 'belirleyici nitelemeler' getirmektir. Nitekim, yirminci yüzyılın başından bu yana Batı dünyası'nda kurumsallaşmış olan bazı hümanist dernekler kadar filozoflar ve düşünürler

---

75 Archie J. Bahm, "Toward A New Humanist Manifesto", *The Humanist*, sayı 1, (Jan-Feb 1973): 18; krş. Paul Kurtz, *In Defence of Secular Humanism* (New York: Prometheus Books, 1983), 118.

76 Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 2001), 2.

77 Flew, *How to Think Straight*, 88.

78 Hook, "The Snare of Definitions", 10.

79 Norman, *On Humanism*, 8.

80 Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West* (Great Britain: Balding-Mansell Limited, 1985), 9.; Wilson, "Humanism's Many Dimensions", 36.

de kendi hümanizmlerinden bahsederken, bilimsel hümanizm, rasyonel hümanizm, ahlaksal hümanizm, seküler hümanizm, "ateist hümanizm"[81], "dinsel hümanizm"[82] gibi terimler kullanmayı tercih etmektedirler.

O halde, hümanizmi bir takım dünya görüşlerine "ideolojik temel sağlayan sabit, özcü bir insan metafiziği"ne dönüştürmek yerine, içinde bulunduğumuz post-modern konumda, hümanizmin *hür düşünce ideali*ni merkeze alarak, -Maritain'ın teosentrik hümanizmi gibi- çeşitli hümanizmleri farklı akıl, özgürlük, "inanç, dil ve düşünme tarzları bakımından birbirinden ayrılan insanlar arasında canlı bir diyalog alanı"[83] olarak görmeyi bir seçenek olarak değerlendirmek durumundayız.

Kaynakça

Albright, William Foxwell. *History, Archeology and Christian Humanism*. London: Adam and Charles Black, 1965.

Allen de Ford, Miriam. "Humanism and Atheism I". *The Humanist*. Cilt 31. Sayı 4 (1971):5.

Arısian, Khoren. "Ethical Humanism and the Death of God". *The Humanist*. Cilt 30, sayı 2, (1970): 27-31.

Ayer, A.J. "Introduction". *The Humanist Outlook*. Editör A. J. Ayer. London: Pemberton Publishing Co, 1968.

Bahm, Archie J. "Humanism--A religion for Scientists". *The Scientific Monthly*. Cilt 62. Sayı 4 (1946): 310-315.

-. "Toward A New Humanist Manifesto". *The Humanist*. Cilt 33. Cayı 1 (Jan-Feb 1973): 18-19.

Blackham, H.J. *Humanism*. Baltimore-Maryland: Penguin Books, 1968.

Blau, Joseph. L. "The Age of Revolution and Reason: The Origins of Ethical Humanism in the American Tradition, *The Humanist*. Cilt 36. Sayı 2(1976):26-34.

81 Ateist hümanizm hakkında bkz. Antony Flew, *Atheistic Humanism* (New York: Prometheus Books, 1993).; Hakan Gündoğdu, "Çağdaş Felsefede Ateist Hümanistlerin Dine Yönelttiği İtirazlar", (İzmir: DEÜ SBE, Doktora Tezi, 2003).

82 Hümanizmin bir din olup olamayacağı tartışması için bkz. Hakan Gündoğdu, "Hümanizm Bir Din midir?", *Dinler Tarihi Araştırmaları II* içinde, (Ankara: D.T.D. yay., 2000), 99-125.

83 Jan Miernowski, "Preface", vi.

Budd, Susan. *Varieties of Unbelief: Atheist and Agnostics in English Society 1850-1960*. London: Heinemann, 1977.

Bullock, Alan. *The Humanist Tradition in the West*. Great Britain: Balding-Mansell, 1985.

Bulman, Raymond F. "The God of Our Children: The Humanist Reconstruction of God". *History, Religion and American Democracy* içinde, 35-52. Editör Maurice Wohlgelernter. New Jersey: Transaction Publishers, 1993.

Burgin, David. "Religion can also be Humanistic". *The Humanist*. Cilt 54. Sayı 1 (1994): 27-28.

Copi, Irwing M ve Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. New Jersey: Prentice Hall, 1998.

Copson, Andrew. "What is Humanism". *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. Editör Andrew Copson and A.C. Grayling. UK: Wiley Blackwell, 2015.

Davies, Tony. *Humanism*. London: Routledge, 2001.

Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Flew, Antony. *Atheistic Humanism*. New York: Prometheus Books, 1993.

-. *How to Think Straight*: *An Introduction to Critical Reasoning*. New York: Prometheus Books, 1998.

Fromm, Erich. "Introduction". *Socialist Humanism: An International Symposium* içinde, vii-xiii. .Editör E. Fromm. New York: Anchor Books, 1966.

Gorowitz, Samuel ve Williams, Ron G. *Philosophical Analysis*. New York: Random House, 1969.

Gündoğdu, Hakan. "Hümanizm Bir Din midir?". *Dinler Tarihi Araştırmaları II* içinde, 99-125. Ankara: D.T.D. yay., 2000.

-. *Çağdaş Felsefede Ateist Hümanistlerin Dine Yönelttiği İtirazlar*. İzmir: DEÜ SBE, Doktora Tezi, 2003.

-. "Sartre'ın Varoluşçuluğu ve Hümanizm". *Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağanı* içinde, 223-229. Editör Recep Kılıç. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2015.

Hook, Sidney. "The Snare of Definitions". *The Humanist*. Cilt 31. Sayı 5 (1971): 10-11.

-. *Reason, Social Myths and Democracy*. New York: Prometheus Books, 1991.

Hutten, E.H. "Rationalism, Humanism and Science". *The Question*. Sayı 1 (1968): 33-40.

Ibry, David. "How Humanism Started?: A Description of How Humanists During the Renaissance Brought About the Great Changes in Western Thinking Which Form the Basis For Our Modern Era". *Humanist in Canada*. Sayı 120 (1997): 20-22.

Johnson, Robert. *Humanism and Beyond*. Philadelphia: UC Press, 1973.

Klemm, David E. ve Schweiker, William. *Religion and the Human Future: An Essay on Theological Humanism*. UK: Blackwell Publishing, 2008.

Kurtz, Paul. "Humanism and Free Thought". *The Humanist*. Cilt 31. Sayı 4 (1971): 4-5.

-. "The Humanist Ideal". *The Question*. Sayı 5 (1972): 34-47.

-. "Is Secular Humanism a Positive Alternative?". *The Humanist*. Cilt 38. Sayı 6 (1978): 53.

-. *In Defence of Secular Humanism*. New York: Prometheus Books, 1983.

-. *Living Without Religion*. NewYork: Prometheus Books, 1994.

Lamont, Corliss. "The Meaning of Humanism". *The Humanist*. Sayı 2 (1942): 41-45.

-. "The Cultural Roots of Humanism". *The Humanist*. Cilt 4 (1944):118-124.

-. "Naturalistic Humanism". *The Humanist*. Cilt 31. Sayı 5 (1971): 9-10.

-. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.

Lubac, Henri. *The Drama of Atheist Humanism*. Çeviren Mark Sebanc. NewYork: Ignatius Press, 1995.

Madigan, Timothy J. "Humanism and Human Malleability". *Free Inquiry*. Cilt 16. Sayı 2 (1996): 51-53.

Maritain, Jacques. "Integral Humanism and the Crisis of Modern Times". *The Review of Politics*. Cilt 1. Sayı 1 (1939):1-17.

-. *Scholasticism and Politics*. Çeviren Mortimer J. Adler. London: The Centenary Press, 1945.

-. *True Humanism*. Çeviren M. R. Adamson. Connecticut: Greenwood Press, 1970.

-. "Christian Humanism". *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain: Selected Readings* içinde, 155-170. .Editör J. W. Evans ve L. R. Ward. University, New York: Notre Dame Press, 1976.

-. "Need of A New Humanism". *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain: Selected Readings* içinde, 229-236. .Editör J. W. Evans ve L. R. Ward. University, New York: Notre Dame Press 1976.

Markovic, Mihailo. "The Basic Characteristics of Marxist Humanism". *The Humanist*. Cilt 29. Sayı 1 (1969): 19-23.

Miernowski, Jan. "Preface". *Early Modern Humanism and Postmodern Antihumanism in Dialogue* içinde, v-xxiii. USA: Palgrave Macmillan, 2016.

Miosi, Frank T. "The Future of Religion". *Building A World Community: Humanism in 21st Century* içinde, 255-267. Editör Paul Kurtz. NewYork: Prometheus Books, 1989.

Molnar, Thomas. *Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief*. New York: Mouton Pub., 1986.

Morey, Robert A. *The New Atheism and the Erosion of Freedom*. Minneapolis: Bethany House Publishers, 1986.

Nicolo, Abbagnano. "Humanism". *Encylopedia of Philosophy*. Cilt 2. New York: Macmillian, 1967.

Nooteboom, Bart. *Beyond Humanism: The Flourishing of Life, Self and Other*. UK: Palgrave Macmillan, 2012.

Norman, Richard. *On Humanism*. London: Routledge, 2004.

Sellars, Roy Wood. "Maritain's Humanism of the Incarnation". *The Humanist*. Cilt 3 (Winter 1943-44): 166-170.

Soper, Kate. *Humanism and Anti-Humanism*. Great Britain: Hutchinson, 2012.

Suckiel, Ellen Kappy. "Emerson and Virtues". *American Philosophy*. Editör Marcus G. Singer. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Vaughn, Lewis; Dacey, Austin. *The Case for Humanism: An Introduction*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003.

Walker, Jeff. "Was Ayn Rand a Humanist?. *Free Inquiry*. Cilt 14. Sayı 3 (1994): 51-53.

Wilson, Edwin H. "Humanism's Many Dimensions". *The Humanist*. Cilt 30. Sayı 6 (1970):35-36.

Zimmerman, Marvin. "Humanism and Atheism II". *The Humanist*. Cilt 31. Sayı 4 (1971):5.

Zimmermann, Jens. *Humanism and Religion: A Call for the Renewall of Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE HÜMANİZM ARAYIŞI: MİLLİ KİMLİK İNŞASINDA BİR UĞRAK

Can KARABÖCEK *

SEEKING HUMANISM IN TURKISH THOUGHT: A MOMENT IN CONSTRUCTION OF A NATIONAL IDENTITY

Öz

Türkiye'de hümanist düşüncenin ortaya çıkışı Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına denk gelir ve bu bakımdan politik bir kimlik inşasının bir parçasını oluşturur. Hümanist düşüncenin canlandırılma çabası ve bir Türk hümanizmi icat etme çabasının arkasında, yeni kurulan ulus devlete harç olacak bir milli kimlik oluşturma çabası vardır ve her milli kimlik inşasında olduğu gibi bu kimliğinde seküler bir çerçevede oluşturulması gerekmektedir. Batı toplumlarının milli bir kimliğe ulaşmasında önemli bir durak olarak görülen Hümanist düşüncenin bir benzerinin de Türk düşüncesinde yaratılmaya çalışılması bu bağlamda gündeme gelmekte ve ulusal gurur, ulusal bilinç gibi kavramların içeriğini oluşturmada hümanist yaklaşım önemli görülmektedir. Ancak Türk hümanizmine bakıldığında Türk düşüncesindeki önemli yarılmalardan biri olan Batılılaşma tartışmalarının da hümanizm tartışmalarına eklemlendiği görülmekte ve Türkiye'deki politik atmosferin değişimi hümanizme yaklaşımı da değiştirmektedir. Türk hümanizminin sivil bir düşünce olarak değil yarı resmi bir hareket olarak başlaması da Türk hümanizminden beklenen sonucun elde edilememesine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Hümanizmi, milliyetçilik, batılılaşma, resmi ideoloji, ulusal kimlik.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., cankarabck@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 130-143.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 08.09.2017)

Abstract

The emergence of humanist thinking in Turkey coincides with the first years of the Republican Era and thus constitutes a part of the construction of a political identity. The effort to revive the humanist mind and the effort to invent a Turkish humanism is an effort to create a national identity that will pay off to the newly established nation state and it must be created in a secular frame as it is in every national identity. It is in this context that trying to create a similar analogy of humanist thought, which is regarded as an important stop in the attainment of a national identity by Western societies, is coming to the fore and the humanist approach seems to be important in forming the content of concepts such as national pride and national consciousness. However, when it comes to Turkish humanism, it is seen that the Westernization debates, one of the important divisions of the Turkish thought, are also included in the discussions of humanism and the change of the political atmosphere in Turkey changes in the approach of humanism. The commencement of Turkish humanism as a semi-official movement, not as a civilian thought, has led to a failure to achieve the expected outcome of Turkish humanism.

Keywords: Turkish Humanism, nationalism, westernisation, official ideology, national identity.

***

Giriş

Türkiye'nin iki asırlık batılılaşma çabasının bir uğrağı olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile beraber yeni bir politik kimlik inşasının süregelen yolculuğu daha hızlanmış ve yeni biçimlere kavuşmuştur. Osmanlı İmparatorluğunun dağılma süreci ile başlayan, politik birliği bir arada tutabilecek politik kimlik arayışı Osmanlıcılık ve İslamcılık'dan sonra Türkçülük ile devam etmiş ancak bunlar imparatorluğu ayakta tutmaya yetmemiştir. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetinin kurucu kadroları ise Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlayan batılılaşma hareketini bir ileri safhaya taşıyarak devam etmişlerdir. Cumhuriyet öncesi başlayan batılılaşma, modernleşme hamlesi ilk önce askeri alanda daha sonra teknik alanda ve bürokrasi alanında devam etmiş, geniş kapsamlı bir yenilenme hareketi olarak Cumhuriyetin kurucu kadroları tarafından devralınmıştır. Ancak Cumhuriyet dönemindeki batılılaşma-modernleşme hareketi, batılı toplumların geçirdiği tarihsel toplumsal ve kültürel süreçleri, kendi

yaşadıkları toplumda gerçekleştirme gayreti içerisinde olmuştur. Bu bakımdan yalnızca teknik bilginin ve donanımın edinilmesi ile toplumun ve dolayısıyla siyasal yapılanmanın modernleşmeyeceği ve modernleşemeyen siyasal yapının rekabet edemeyeceği idrakine varan son dönem Osmanlı yöneticileri kültürel anlamda da modernleşme çabalarına girişmişlerdir. Yeni kurulan Cumhuriyet dönemi kadroları, sahip oldukları siyasal gücün etkisi ile bu hareketi hızını gittikçe artırmışlar ve topyekün bir dönüşümü gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdi. Bu bakımdan batı aydınlanmasının, dölyatağı olan Hümanist düşüncenin ve yaklaşımın da Türk toplumu içerisinde kendisine özgü bir biçimde yeşermesi için uğraş verilmiştir. Ancak bu çaba, batı hümanizminin yeterince anlaşılamamasından ve organik olmayan bir süreç olmasından ötürü başarısız olmuştur.

Türkiye'de Hümanist Hareketin Başlangıç Saikleri

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti, kendisini bir ulus-devlet olarak kurgulamış ve bu bakımdan kendisinden önceki siyasal yapılanmadan farklı referans noktalarına ihtiyaç duymuştur. Her ulus-devlet yapılanması gibi yeni cumhuriyetin ana harcı olarak milliyetçilik ideolojisi benimsenmiş ve Osmanlının son dönemlerinde ortaya çıkan milliyetçi yaklaşımı bir adım daha ileri götürme ihtiyacı hissedilmiştir. Massimo d'Azeglio meşhur olmuş bir cümlesinde "İtalya'yı kurduk, şimdi sıra İtalyanları yaratmada"[1] der; benzer biçimde yeni bir ulus devlet kurulmuştur ve şimdi sırada ulusal bilinci yaratma vardır. Bu amaçla Türklerin tarihin çok derinliklerine giden bir geçmişinin olduğu ve Türklerin Batı toplumlarının uygarlık seviyesinden hiç de aşağıda olmadıklarına dair tarihsel kanıtların ve iddiaların derlenmesi işine girişilir. 1930 yıllardan itibaren geliştirilmeye çalışılan Türk tarih tezi ile milli bir bilinç yaratma ve bunun etrafında şekillenecek politik kimlik yaratma çabası, neredeyse tüm uygarlıkların kaynağı olarak Türkleri görmek şeklinde ortaya çıkmıştır. Türk Tarihinin Ana Hatları[2] adlı eser ile bu kimliği inşasında önemli bir adım atılmış ve endoktrinasyon süreci başlatılmıştır. Bu eser daha sonra liselerde okutulmak üzere yazılan tarih kitaplarının çerçevesini ve Türk Tarih tezinin çerçevesini belirleyecek olan bakış açısını sunmaktadır. Eseri yazanlar, eserin yazılış gayesi olarak "tarik kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri şuurlu veya şuursuz olarak küçültülmüştür. Türklerin ecdat hakkında böyle yanlış malumat alması, Türklüğün kendini tanımasında, benliğini inkişaf ettirmesinde zararlı olmuştur… milletimizin yaratıcı kabiliyetinin derinliklerine giden yolu

1 Akt. Eric Hobsbawn, *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press,1991), 44.

2 *Türk Tarihinin Ana Hatları* (İstanbul Devlet Matbaası, 1930).

açmak, Türk deha ve seciyesinin esrarını meydana çıkarmak, Türk'ün hususiyet ve kuvvetini kendine göstermek, ve milli inkişafımızın derin ırki köklere bağlı olduğunu anlatmak" olarak belirtirler. 1932 yılının temmuz ayında toplanan 1. Türk Tarih Kongresi bu tarih kavrayışının zirvesi olarak görülebilir. Bu tarih kavrayışında Türk medeniyetinin tarihi Milattan önce 9000 yıllarına kadar götürülür[3], Hititliler Türk'tür ve Etiler de Türkçe konuşmaktadır[4] ve bütün kadim medeniyetleri kuranlar Orta Asya'dan gelen Türklerdir.[5] Bu tarih anlayışı ile batı toplumlarının yaşadığı bilimsel, askeri, iktisadi, teknolojik ve kültürel atılımı karşısında bir cevap üretememiş olmanın neticesinde, siyasal varlığını yitirmiş olan bir imparatorluğun küllerinden doğan yeni ulus-devletin oluşturmaya çalıştığı milli kimliğin dayanağı olan Türk kimliğinin, aşağılık kompleksinden kurtulması amaçlanmaktadır. Türkler, bu tarihsel anlatıda insanlığın kültürel gelişimine önemli katkıda bulunmuş diğer medeniyetlerden hiç de aşağı değildir ve onlar gibi insanlığın gelişimine çok büyük katkıda bulunduğu iddia edilmeye çalışılmıştır. Türk Tarih Kongresinde bu çaba açık bir biçimde ortaya konmaktadır. Kongrede bildiri sunan Hasan Cemil Bey, Ege, Eti, İskit, Sümer Mısır gibi medeniyetleri saydıktan sonra "bütün bu medeniyetlerin hepsi, bir zincirin halkaları gibi, birbirine bağlıdır. Zincirin iki ucu, ise halkaların dövüldüğü Altay'ın demir ocaklarındadır… Bu saydığım eski medeniyetlerdir ki bugünkü medeniyetin güneşleri olmuşlardır. Biz bu güneşi tutuşturan adamların çocuklarıyız."[6]der. Kongrenin kapanışında bir konuşma yapan Yusuf Akçura "Türk ırkının tarihten evvelki çağlarda bile Asiyanın ortasında, dünyanın göbeğinde, medeniyet kurmaya başladığını, sonra buradan dünyanın her tarafına medeniyet götürüp dağıttığını gördük."[7] diyerek, Türk tarih tezinin bir özetini verir. 1930lu yıllarda devlet eliyle oluşturulmaya çalışılan milli tarih anlatısının devamı olarak görebileceğimiz hümanizm çalışmaları, bu çerçeve içerisinde anlaşılmalıdır.

Tercüme ve Yücel dergisi: Hümanist Başlangıç

1930lu yılların Türk hümanizmine baktığımızda ilk karşımıza çıkan Yücel dergisidir. Bu dergi 1935-1955 yılları arasında 163 sayı yayınlanır ve Türk

3 *A.g.e.*, 64.
4 *A.g.e.*, 231.
5 *A.g.e.*, 66.
6 Hasan Cemil Bey, Ege Medeniyetinin Menşeine Umumi Bir Bakış, I. Türk Tarih Kongresi,http://www.ttk.gov.tr/yayinlarimiz/i-turk-tarih-kongresi-02-11-temmuz-1932-ankara/201-202., çevrimiçi 15 Haziran 2017.
7 Yusuf Akçura, T.T.T.Cemiyeti Reisi Akçuraoğlu Yusuf Beyefendinin Nutku, I. Türk Tarih Kongresi, 617, http://www.ttk.gov.tr/yayinlarimiz/i-turk-tarih-kongresi-02-11-temmuz-1932-ankara/çevrimiçi 15 haziran 2017.

hümanizminin birçok önemli ismi bu dergiye yazarak katkı sağlar. Yücel dergisi siyasal kültürel bir projenin kendisini adamış bir savunucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dergi geçen yıllar içerisinde değişen politik ortam ile beraber yayın çizgisinde değişikliklere gitmiştir. İkinci sayısında dergi, kendi çizgisini neo-hümanist olarak konumlandırır. Neo-hümanizmin kaynağını ise Fevzi Muhip şu şekilde belirtir: "Bu kaynak, eski Humanisme'in ve ondan eski greko-latinin, yatağından kaynadıkları en öz, en temiz ve en katıksız pınar olan Türko-sümero-hun kültür kaynağıdır. İşte Humanisme ile Neo-Humanisme'in ilk birlik ve ayrılığı buradadır."[8] Bu bakımdan dergi, Türk Hümanizmini Neo-hümanizm olarak adlandırarak, batı hümanizminden farklılaştırma gayreti içerisinde ve Türk Tarih tezi ile uygunluk içerisinde Grek ve Latin kültürünün kaynağı olarak gördükleri eski Anadolu uygarlıklarını referans almaya çalışmaktadırlar. Türk tarih tezinin bir benzeri olan Güneş Dil Teorisi de derginin kayıtsız kalmadığı bir yaklaşımdır. "1936 Dil Kurultayı'nda benimsenen Güneş Dil Teorisi, hayli zahmetli ve müşkül bir hal alan özleştirme hareketinin yatışmasını sağladı, insanın ilk dilinin, güneşi gören insanın gayri ihtiyari ağzından çıkan "a!" nidasının çeşitlemelerinden doğduğunu ilan eden bu teori, Tarih Tezi'yle uyum içinde, bütün dillerin ve tabii özellikle Batılı medeniyet dillerinin Türkçe kökeninden çıktığı fikrini 'berkitiyordu'. Sözgelimi akademi kelimesinin kökeninde ak adam, elektriğin (Uygurca) yaltırık, Afrodit'in avrat olduğu keşfedildi."[9] Ortaya atılan Dil ve Tarih teorilerinin bilimselliğinden ziyade ideolojik kullanışlılığı önemliydi ve bu teoriler Türk Hümanizminin doğacağı zemini hazırlamışlardı. "Güneş Dil Teorisi'yle birlikte, derginin 'öz Türkçecilik' kampanyasına da can ü gönülden katıldığı 5. Sayıdan itibaren okuyucuya 'Öğrenelim! Başlığı adı altında sunulan 'eski' kelimelere 'yeni' karşılıklar listesinden anlaşılır." [10] Derginin neo-humanizm anlayışı ile bozulmamış ve saf bir Türk kültürü keşfedilerek bunun Türk uyanışına kaynaklık edebileceği düşünülmektedir. Bu saf kaynakta Türk tarihinin derinliklerine inilerek bulunabilir. "Buna göre nasıl ki Rönesans, Eski Yunan ve Latin kaynakları, batı medeniyetinin köklerine inişi ifade etmişse, Türk Devrimi de Batılılaşmayı gerçekleştirebilmek için aynı yöntemi uygulamalıdır." [11] Zamanla bu özleştirme hareketinden resmi makamlar tarafından vazgeçilince de, dergi de tutumunu değiştirmiştir. Dergi 1940 yılında artık Neo-hümanizma iddiasında vazgeçerek hümanizm iddiasını

8 Muhip Fevzi, "Neo-Humanisme", *Yücel*, Mart/2, (1935), İstanbul, 10.

9 Tanıl Bora, *Cereyanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 234.

10 Mehmet Can Doğan, " "Yücel" Dergisinin Fikri ve Edebi Tahlili", *Gazi Türkiyat*, Sayı 3, (Güz 2008), Ankara, 99.

11 Emre Yıldırım, "Erken Cumhuriyet Yılları Milli Kimlik Tartışmaları: Hasan Ali Yücel ve Türkiye'de Hümanizma Arayışları", *Turkish Studies*, Sayı 8/7 , (Yaz 2013), 748.

sürdürür ve hümanizma anlayışını şu şekilde belirtir: "'Halka doğru', 'Halkçılık' ilah. kelimeleriyle sadece bir parti umdesi veya bir heyecan ifadesi gibi görünen bir teşebbüse tam bir bilgi ve iman hareketi halini vermek ve kendini yeni baştan yaratan ve yücelten bütün milletlerin yaptığını yapmağa mecbur olduğumuzu belirtmek için hümanizmadan dem vurmuş ve hümanizmanın arayıcılığı ile kendimizi bulmak düsturunu ortaya atmıştık."[12] Dergi Atatürk'ün ölümünden sonra başa geçen İsmet İnönü iktidarına karşı mesafeli bir tutum almaya başlamış, hem CHP hem de Demokrat Parti'yi Kemalizmden uzaklaşmakla eleştirerek, yeni bir Kemalist parti kurmak gerekliliğinden bahsetmişlerdir.[13] Bu muhalefet sonucu dergi, 1948 yılının sonlarında kapanır ve 1950 yılında tekrar çıkmaya başlar. Ancak 1950 yılında sekiz sayı yayınlandıktan sonra tekrar yayınına ara verir ve son defa 1955 yılında Ankara'da yayınlanmaya başlanır ve 1956 yılında 163. Sayısını yayımlayarak tamamen kapanır. Son döneminde Kemalizm'e ve inkılâplara bağlılığını vurgulayan dergi, CHP ve DP işbirliği ile Kemalist devrimlerin durduğu ve hatta bir karşı devrim gerçekleştiğini ima eder. Bir başyazı da geçen şu ifade derginin CHP liderliğine karşı eleştirel tutumunu açıkça ortaya koyar: "Atatürk'e bakarsanız 'milleti mahveden, esir eden, harap eden fenalıklar hep din kisvesi altındaki küfür ve melanetten gelmiştir. Ne yazık ki, bizde, bu gerçeğe ilk çelme, Atatürk'ün kurduğu devrimci partiden gelmiştir."[14]

Yücel dergisi kendi döneminde birçok yazarı bünyesinde barındırmış ve birçok çeviri yayınlamıştır. Ahmet Muhip Dranas'dan Behçet Kemal Çağlar'a, Fazıl Hüsnü Dağlarca'dan Cahit Sıtkı Tarancı'ya, Cahit Külebi'den Talip Apaydın'a kadar bir çok şair, Vedat Günyol'dan Orhan Burian'a, Hilmi Ziya Ülken'den A. Süheyl Ünver'e kadar bir çok isim dergiye katkı sağlamıştır. Dergi zaman zaman değişen tutumuna rağmen hümanizm iddiasını sonuna dek korumuştur.

1938-1946 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı yapmış olan Hasan Ali Yücel'in teşviki ve çabası ile hümanist anlayış farklı bir damar daha oluşturur. Hasan Ali, gerek Doğu kültürünü gerekse Batı kültürünü bilen ve bunlar arasında bir tezat görmeyen bir anlayışa sahiptir. 1932 yılında 'Mevlana'nın Rubaileri' ve 'Goethe: Bir Dehanın Romanı' adlı eserini yayınlar. Mevlevi mistisizmi ile Batı düşüncesini kendisinde harmanlayan Hasan Ali, "Ben Doğu ve Batı diye bir ayrılık görmüyorum. İnsan eseri,

12 "Heyecanlı ve imanlı genç okuyucularımız merak etmesin…", *Yücel*, İlk Kanun/82, İstanbul, 47-48.

13 Bkz. Doğan, "Yücel" Dergisinin Fikri ve Edebi Tahlili, 109.

14 "Devlet Adamı Sorumluluğu", *Yücel*, Şubat/4, (1956), Ankara, 1.

insan ruhunun iştiyakları, kayguları, korkuları zamana ve zemine göre değişse de özünde bir ayrılık varsa o, tutulan yol ve usuldendir. Garplı kafasının metoduyla duymasak Şarklıda bu özü bulmamız güç olurdu. Mesela Mevlana'nın Fihi mafihi kitabını Goethe'nin Eckerman'la Konuşmaları gibi okuyorum. İkinciyi okumaya alışmasam, kim bilir birinciyi şimdikinden daha az başarı ile söktürebilirim."[15] diyerek; Doğu ve Batı kültürünü çatışır görmekten uzaklaşır. Hasan Ali'ye göre "Bizim kanaatimizce kaynağı ve pınarı eski Yunanla da tahdit etmeyip daha arkalara ve başka diyarlara gitmek, nerede insan ruhunun kendine göre mana taşıyan bir izi ve eseri varsa, onları da içine alarak en geniş kavramıyla Hümanizmayı bütün insanlığı kucaklayan bir anlayış halinde görmek lazımdır."[16] Bu bakış açısı ile Hasan Ali, Türk Hümanizmasını şu şekilde tanımlar: "Türk Hümanizması, beşer eserine istisnasız kıymet veren, ona zamanda ve mekânda hudut tanımayan hür bir anlayış ve duyuştur. Hangi milletten olursa olsun, insanlığa yeni bir düşünüş, yeni, bir duyuş getiren her esere bizim yüreklerimizin besleyeceği his, ancak saygı ve hayranlıktır. Biz bu saygı ve hayranlık duygumuzu nazar bir bakışla değil, yaparak ve yaşayarak, kendimizin kılarak ifade ediyoruz."[17] Benzer bir bakışı bir başka hümanizm taraftarı olan Hilmi Ziya Ülken'de de görmek mümkündür. Ülken de "Tek bir medeniyet vardır: O da, insan toplulukları arasındaki karşılıklı tesirlerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesidir."[18] diyerek doğu-batı ayrımını aşmaya çalışır. Ülken için "Bu bütüncül Medeniyet sürekli bir hümanizmadır. Onu parçalamak veya son halkalarını zincirinden koparıp almaya kalkmak mümkün değildir."[19] Hilmi Ziya'da 1938-1943 yılları arasında Sabahattin Eyüboğlu, Nurullah Ataç, Muzaffer Şerif ile beraber çıkardığı İnsan dergisi ile bu hümanist yaklaşıma katkıda bulunmuştur.[20] Hasan Ali Yücel'deki hümanist yaklaşım ne ırki bir boyut taşıyan milliyetçiliğe payanda olması için ortaya konan ne de tamamen taklitçi bir batılılaşma iddiasında olan bir hümanizmdir. Onun ki cumhuriyetçi bir milliyetçilik etrafında, doğulu veya batılı ayırt etmeksizin tüm kültürel birikimleri seferber ederek bir milli bilinç

---

15 Mustafa Çıkar, *Hasan Ali Yücel ve Hümanist Kültür Reformu* (İstanbul :Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997), 62.

16 Hasan Ali Yücel, *İyi Vatandaş İyi İnsan* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 158.

17 Hasan Ali Yücel, "Devlet Konservatuarının İlk Mezunlarına Diploma Verilmesi Dolayısıyla yapılan Törende" (3 Temmuz 1941), *Milli Eğitim ile İlgili Söylev ve Demeçleri 2. Cilt*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 379.

18 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Ülken Yay., 2007), 11.

19 *A.g.e.,* 18.

20 İnsan dergisi ile ilgili detaylı bir inceleme için Bkz. M. Akın Özan, *İnsan (Aylık Fikir ve Sanat Mecmuası)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

yaratmak peşinde olan bir hümanizm anlayışı olarak görünmektedir. Bu çerçevede de hızlı bir tercüme faaliyetinin başlamasına önemli bir destek vermiştir.

Avrupa medeniyetinin önemli bir uğrağı olan hümanist düşüncenin kaynağı Latin ve Yunan klasikleridir. Bu bakımdan eğer bir hümanist yaklaşım başlatılacaksa öncelikli olarak bu eserlerin Türkçeye çevrilmesi önemli bir görev olarak görünmektedir. Bu amaçla bir Tercüme Bürosu kurulmuş ve başına da Nurullah Ataç getirilmiştir. Sabahattin Eyüboğlu, Sabahattin Ali, Bedrettin Tuncel, Enver Ziya Karal ve Nusret Hızır Daimi Büro'nun üyeleri arasındadır. Bu büronun resmi yayın organı olarak da, 1940'dan 1966 yılına kadar toplam 64 sayı yayınlanan, Tercüme Dergisi çıkarılmaya başlanmıştır. Tercüme dergisinin başında bulunan Nurullah Ataç'a göre; "Kafamızı değiştirmemiz gerekir ve bunun için çocuklarımızı, bugünkü Batı dünyasının kökü ve kaynağı olan Yunan ve Latin eserleriyle yetiştirmemiz zorunludur."[21] Ataç için bu kaynaklara gitmek Batı kültürünü ve düşüncesini anlamak için zorunludur. Yalnızca modern metinlere yönelik bir Batı ilgisi yüzeysel kalacak ve modern kavramların kaynakları anlaşılamayacak ve modernleşme çabası taklit düzeyinde kalacaktır. "Kaynaklara inmezsek bugün Batı'da görülen düşünceleri gerçekten içimize sindiremeyiz. Bugün demokrat ve ulusçu olduğumuzu söylüyoruz, oysa Yunan ve Latin kültüründen geçmemiş bir toplumda demokratlık da ulusçuluk da olmaz. Bunlar Doğu'nun bilmediği, Yunan-Latin kültürünün ürünleridir. Öyleyse toplumu Yunan-Latin yazarlarının yapıtlarındaki düşüncelerle yoğurmak, bireyleri o düşüncelerle yetiştirmek ve orta öğretim kurumlarımıza Latince ile Yunancayı mutlaka koymak gerekmektedir."[22] Ancak bu sayede Batı'yı taklit etmekten kurtulup özgün bir kültür ortamı oluşturulabilir. Batı kültürünü oluşturan klasik eserlerin bilinmesi ile ancak Batının anlaşılabileceğini ve bu sayede özgün bir kültür ve kendine ait bir hümanizmin mümkün olabileceğini düşünen bir kadro tarafından çıkarılan Tercüme dergisinde, Hasan Ali Yücel'in bakanlıktan ayrılmasına kadar gayet aktif bir çeviri hareketinde bulunmuş, gerek Yunan klasiklerinden gerekse Latin klasiklerinden birçok metnin tercümesi yayınlanmıştır. Klasik kaynakların çevirisi kadar modern kaynakların çevirileri de yapılmış; Kant'tan Humboldt'a, Bacon'dan Puşkin'e, Montesquieu'dan Rousseau'ya kadar birçok dilden ve yazardan çeviriler yayınlanmıştır.[23] Tercüme dergisi

21 Nurullah Ataç, *Günlerin Getirdiği- Sözden Söze* (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2010), 207.

22 Nurullah Ataç, *Diyelim-Söz Arasında* (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2012), 46.

23 1940-1946 yılına kadar yapılan çevirilerin hangi yazarlardan ve hangi dillerden yapıldığını gösteren ayrıntılı bir liste için Bkz. Jutta Sauer, "Türkiye'de İlk Çeviri Dergisi:

ile konusunda uzman olan kişiler çeşitli dillerden önemli eserlerin çevirilerini yayınlayarak, yaratılmak istenen Türk Hümanizmasının yakıtını oluşturmak istemişlerdir.

Suat Sinanoğlu ve Radikal Hümanizm

Klasik Filoloji uzmanı olan Suat Sinanoğlu, kendi hümanizm anlayışını Kemalizm ile bütünleyerek daha radikal bir söylem oluşturur. Sinanoğlu'na göre "Türk devrimi gelmiş geçmiş ihtilallerin en büyüğü, en radikali olma onurunu hümanist ruha borçluydu." [24] Yeni kurulan ulus devlet ve Cumhuriyet devrimleri bir hümanizm anlayışına dayanarak gelişmiştir ve bu da özgün bir hümanizm olan Türk Hümanizmidir. Türk Hümanizmi batılı olamayan toplumlara şunu göstermiştir: "bağımsızlıklarını koruyabilmenin ötesinde, uygar evrenin insanlık için daha iyi bir yaşam sağlama çabasına nasıl katılacağını öğretme durumunda olduğu, insanlığın manevi tarihinde yeni bir atılım dönemine geçiş olduğu ortadaydı."[25] Bu açıdan Batılı olmayan toplumlar için Atatürk'ün gerçekleştirdiği devrim, kendi hümanizmlerini oluşturmak için bir rehber niteliğindedir. "Batılı olmayan uluslar, Atatürk devrimini örnek alan ve hiç olmazsa biçimsel olarak, anayasal yoldan, zihin özgürlüğünü amaçlayan bir temel ihtilali gerçekleştirdikten sonra, insancıl değerler sistemini özümseyebilirler ve –evrensel ölçüde dönüşen- bu sistemi elde ettikten sonra, tüm edebiyatlarını, tüm tarihlerini, tüm zihniyetlerini yeniden değerlendirebilirlerdi." [26] Sinanoğlu, Türk hümanizmini Atatürk devrimlerine bağlamakta ve bunu aynı zamanda politik bir eylem kılavuzu olarak görmektedir. Sinanoğlu için toplumun önünde iki yol vardır: "Toplum yaşamı ya Batı'nın hümanist, dolayısıyla laik, ilkelerinden esinlenen bir düzene sokulmalı, ya da dinsel kurallar uyarınca yönetilmelidir. Bir orta yol söz konusu değildir." [27] Türk toplumun seçmesi gereken yol elbette birinci yol olmalıdır ona göre. Ancak bu bakış açısı hayli indirgemeci bir bakış açısıdır. Sinanoğlu Atatürk'ü ve onun gerçekleştirdiği dönüşümü o kadar eşsiz bulur ki, Atatürk'ü Demosthenes'e, Perikles'e, Aiskhylos'a benzetir. [28] Kemalizm ile bütünleştirilmiş bir hümanizm anlayışının savunucusu olan, uzun yıllar Batılı dünyayı incelemiş bu bakış açısına göre: "..yeni kuşaklara Batılı dünyanın yüzyıllar boyunca edindiği deneyimin

Tercüme"*, Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, çev. Mustafa Çıkar, Sayı:5, (1997): 48-49.

24 Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi I* (Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1998), 24.

25 *A.g.e.*, 28.

26 *A.g.e.*, 29.

27 *A.g.e.*, 105.

28 *A.g.e.*, 63.

doğrudan tanınmasına dayanan bir eğitim verilirse, ülkenin tümüyle Batılılaşmasının sağlanabileceğini gördüm; buna Türk ulusunun insanlığın manevi gelişmesine katılması demek daha doğru olurdu…ancak böyle bir inceleme ona Batı uygarlığının özünü kavrama olanağını verebilirdi, Batılı dünyanın körü körüne taklidinden kurtulmakla kalmaz, yeni sonuçlara ulaşabilir, sorunları yeni açılardan görebilirdi."[29]

Sinanoğlu'nun sahip olduğu ve savunduğu hümanist anlayış Kemalizm ile sıkı sıkıya ilişkilenmiş, kaynağını batı düşüncesinde ve kültüründe bulan ancak bu yoldan özgünleşebileceğini savunan, seküler milliyetçi bir hümanist anlayıştır. Bu noktada hümanist düşüncenin vazgeçilmezliği bir milli bilinç oluşturabilmek için apaçık ortadadır.

Anadoluculuk ve Hümanizm

Türkiye'deki hümanist düşüncenin bir diğer biçimi ise Anadoluculuk olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Sabahattin Eyüboğlu, Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı), Azra Erhat, Bedri Rahmi Eyüboğlu gibi isimler Mavi Anadoluculuk düşüncesinin savunucularıdırlar. Çeşitli kültürlerden ziyade coğrafyaya vurgu yapan bu düşünürler için Anadolu coğrafyası, birçok kültürü kendi bağrında toplamış bir coğrafyadır ve bunların hepsi birbiri ile akrabadır. Birçok bilimin kaynağı Anadolu'dur[30] ve Anadolu yaşayan bir ulus olarak bunları benimsemeli ve bu birikimi geleceğe taşımalıyız. "Anadolulu olarak bizim bu kültürdeki payımız en az Yunanistan'ınki kadar büyüktür. Ne var ki biz bu payı yüzyıllarca hor görmüş, kendi malımız dışarıda değerlendikten sonra tekrar bize gelmesini beklemişiz. Anadolu uşağı Homeros'u bir biz kalmışız benimsemedik." [31] Anadolu coğrafyası bu akımda mutlaklaştırılır ve neredeyse tüm kültürün kaynağı olarak sunulur. Kybele kültü birçok inanç biçiminin kaynağıdır ve hatta Kıble sözcüğü de Kybele'den gelir.[32] Mavi Anadoluculardan Eyuboğlu, sahip oldukları bakış açısının esas önderi olarak Atatürk'ü görür. Türk Tarih Tezi'ni ve Dil Kuramını da bu bağlamda değerlendirir. "Atatürk'ün dil ve tarih nazariyelerini yanlış anlamamalı: Bunlar onun bu topraklardaki bütün değerleri benimseme gayretinden doğuyordu. Yunan Türk'tür demekle biz bu memleketin Yunandan önce de sahibiydik, asıl Yunan da zaten

29 *A.g.e.*, 23-24.

30 Halikarnas Balıkçısı, "İlyada Çevirisi Üzerine", *Yeni Ufuklar*, C.VII, S.78 (Kasım 1958): 173.

31 Sabahattin Eyuboğlu, " Bizim Anadolu", *Yeni Ufuklar*, C.V, S.55 (Aralık 1956): 743.

32 Halikarnas Balıkçısı, "Kyble", *Yeni Ufuklar*, C.V, S.55 (Aralık 1956), 740.

Anadolu'dan kopmadır, demek istiyordu."[33] Eyüboğlu, bu bakış açsını Fatih Sultan Mehmet'e dek götürür. Mavi Anadolucu düşünce herhangi bir etnik vurgudan kaçınarak Anadolu coğrafyasını ve bu coğrafyada yaşamış tüm kültürleri bir bütün olarak görür ve yaratılmaya çalışılan milli kimliğin bir unsuru sayar. "Anadoluculuk akımları yeni kurulan devlete tarihsel bir birikim sağlama kaygısında olan akımlardır. Akımın temsilcilerinin benzer söylemlerden yararlanmaları, yapıcı olmak istemelerinden dolayı kendi dönemleri ekseninde değerlendirilmelidir. Anadolu'yu diğer kültürlerin yaratıcısı olarak gören Mavi Anadoluculuk daha çok Atatürk İlkelerinin şekillendirdiği alt yapıyı güçlendirmeğe çalışıp, kültürel öğeleri ön plana alan bir milliyetçiliği hâkim kılmak istiyordu."[34]

Sonuç

Batı düşüncesinin bir uğrağı olan hümanist düşüncesinin Türkiye'de yeniden oluşturulma çabası olarak değerlendirebileceğimiz Türk Hümanizmine baktığımızda aslında bu düşüncenin uzun süreden beri devam eden Batılılaşma-modernleşme serüveninin bir uğrağı olarak görebiliriz. Bu bakımdan Türk hümanizmi ile Türk modernleşmesi arasında bir süreklilik ve söylemsel birlikten söz edebiliriz. Türkiye'deki hümanist düşünce akımlarına baktığımızda bu akımların yeni kurulan ulus devletin resmi ideolojisi ile örtüşen bir çeşitliliğe sahip olduğunu görürüz. Bu çeşitliliğe rağmen hepsinin paylaştığı ortak bir payda vardır bu da: milliyetçiliktir. Bu milliyetçilik resmi ideolojide bazen ırk kavramı ile ilişkilendirilmiş, bazen kültür ile ilişkilendirilmiş bazen de cumhuriyetçi bir milliyetçilik olarak tezahür etmiştir. Bu bakımdan devlet tarafından üretilmeyen çalışılan milliyetçiliklerin yansıması hümanist düşünceye de yansımıştır. Yücel dergisinin ilk dönemlerinde Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi çerçevesinde ırki yönü ağır basan ve Batı karşısındaki aşağılık kompleksinden kurtulmaya çalışan bir söylem olarak ortay çıkan hümanizm, Hasan Ali Yücel ve Hilmi Ziya Ülken'de daha çok kültür odaklı bir şekilde ve Batı kültürüne hasetle bakmayan bir hümanizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra ortaya çıkan Mavi Anadoluculuk ise romantik bir yaklaşım ile coğrafyayı temel alarak kendine özgücü bir yaklaşımı daha da somutlaştırır. Tüm Türk hümanist düşünürleri Batı kültürü ile bir şekilde ilişki içerisinde olmaktan ancak bunun bir taklit olmaktan öte kendine özgü bir yol izlemesi gerektiğinden dem vurmaktadırlar. Anadolu'nun ya da Türk

[33] Eyuboğlu, "Bizim Anadolu", 746.

[34] Ümit Akagündüz, *Yeni Ufuklar Dergisi Perspektifinde Türkiye'de Düşünce Hayatı (1952-1965)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, 122.

milletinin özgünlüğü ve biricikliği buna bizi mecbur kılmaktadır. Esasında bu yaklaşım milliyetçilikten kaynaklanan bir ortak paydadır. Yeni kurulan ulus-devletin kurucu kadroları, kendine özgülüğü ulusal bilincin referans noktası haline getirmişlerdir. Oluşturulmaya çalışılan ulusal kimliğin eşsizliği ve biricikliği sürekli vurgulanan bir hususdur. Ancak bu eşsizlik ve biriciklik söyleminin kendisi bile biricik ve eşsiz değildir. "Almanca Sonderweg (kendine özgü yol) kavramı, Almanya'nın Batı'nın ana rotasına oturtulamayacak tarihsel özgüllüğünden, biricikliğinden ötürü kendine mahsus bir gelişme yolu izlediği ve izlemesi gerektiği fikrinin alametidir… Alman romantizminin, Nazizm tarafından kullanılan bu kendine mahsusluk takıntısı, Türkiye'de de hükümrandır. Anti-Sonderweg olma iddiasıyla bilinen Kemalizm bile, neticede bir Sonderweg kurmuştur."[35]

Modernleşme fikrine şüphe ile bakan ve batılılaşma fikrine şiddetle karşı çıkan yaklaşımlar, Türk Hümanist düşüncesine de şiddetle karşı çıkmış ve bu çevrelerce "Hümanizm, aşırı Batılılaşmanın, yabancılaşmanın alameti olarak, dahası komünist temayülleri hoş gören bir fesat olarak deşifre ediliyordu."[36] Politik iklimin değişmesi ve tek parti iktidarının sonlanması ile siyasal iktidarın desteğinden yoksun kalan Hümanizm akımı, gücünü kaybetmeye başlamış ve daha sonraları ise etkisini oldukça yitirmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak 1960lara kadar etkili olan Türk Hümanizmi söyleminin, bir devamlılığa sahip olamamasının altında yatan nedenlerden birisi de budur. Yönetici kadroların desteği ve teşviki ile oluşturulmaya çalışılan düşünsel bir akım, yönetici kadroların değişimi veya ihtiyaçlarının kalmaması ile etkisini yitirmek zorundadır, çünkü sivil değildir. Skolastisizmin yaşanmadığı ve burjuva sınıfının boy vermediği bir toplumda, hümanist düşüncenin Batı'daki gibi kendiliğinden oluşması da pek mümkün görülmemektedir. Ancak yönetici sınıfların ideolojik ihtiyaçları dolayısıyla teşvik ettikleri entelektüel çabalar ise devamlılığa ve verimliliğe pek sahip olamamaktadırlar. Ancak tüm bu eksikliklerine rağmen Türk Hümanizmi'nin katkılarından da söz edilebilir. Türkiye'de Arkeoloji ve Sümeroloji, Hititoloji, Antropoloji gibi bilim dallarının gelişmesinde klasik dillere ait filolojik çalışmalar yapılmasında ve klasik filoloji kürsülerinin kurulmasında bu yaklaşımın etkisi olduğunu belirtmek gerek. Aynı zamanda bu yaklaşım sayesinde yüzyıllardır Türkçeye çevrilmemiş birçok eserin Türkçeye çevrilmesi sağlanmış ve hızlı bir yayın faaliyetine girişilmiştir.

35 Bora, *Cereyanlar*, 466.
36 *A.g.e.*, 100.

Kaynakça

"Devlet Adamı Sorumluluğu". *Yücel*. Şubat/4 (1956).

"Heyecanlı ve imanlı genç okuyucularımız merak etmesin…". *Yücel*. Sayı 82 (İlk Kânun, 1941).

Türk Tarihinin Ana Hatları, İstanbul Devlet Matbaası, 1930.

Akagündüz, Ümit. *Yeni Ufuklar Dergisi Perspektifinde Türkiye'de Düşünce Hayatı (1952-1965)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Akçura, Yusuf. *T. T. T. Cemiyeti Reisi Akçuraoğlu Yusuf Beyefendinin Nutku*. I. Türk Tarih Kongresi , 617. http://www.ttk.gov.tr/yayinlarimiz/i-turk-tarih-kongresi-02-11-temmuz-1932-ankara/ . Çevrimiçi 15 Haziran 2017.

Ataç, Nurullah. *Günlerin Getirdiği- Sözden Söze*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

-. *Diyelim-Söz Arasında*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Çıkar, Mustafa. *Hasan Ali Yücel ve Hümanist Kültür Reformu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997.

Doğan, Mehmet Can. "'Yücel" Dergisinin Fikri ve Edebi Tahlili". *Gazi Türkiyat*, Sayı 3 (Güz 2008): 97-114.

Eyuboğlu, Sabahattin. " Bizim Anadolu". *Yeni Ufuklar*. C.V. S.55 (Aralık 1956).

Fevzi, Muhip. 'Neo-Humanisme'. *Yücel*, Mart/2, (1935).

Halikarnas Balıkçısı. "Kyble". *Yeni Ufuklar*. C.V. S.55 (Aralık 1956).

-. "İlyada Çevirisi Üzerine". *Yeni Ufuklar*. C.VII. S.78 (Kasım 1958).

Hasan Cemil Bey. *Ege Medeniyetinin Menşeine Umumi Bir Bakış*. I. Türk Tarih Kongresi. http://www.ttk.gov.tr/yayinlarimiz/i-turk-tarih-kongresi-02-11-temmuz-1932-ankara/ . Çevrimiçi 15 Haziran 2017.

Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Özan, M. Akın. *İnsan (Aylık Fikir ve Sanat Mecmuası)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Sauer, Jutta. "Türkiye'de İlk Çeviri Dergisi: Tercüme". *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*. Çeviren Mustafa Çıkar. Sayı:5 (1997): 35-49.

Sinanoğlu, Suat. *Türk Hümanizmi I*. Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1998.

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yay., 2007.

Yıldırım, Emre. "Erken Cumhuriyet Yılları Milli Kimlik Tartışmaları: Hasan Ali Yücel ve Türkiye'de Hümanizma Arayışları". *Turkish Studies*. Sayı 8/7 (Yaz, 2013):745-763.

Yücel, Hasan Ali. "Devlet Konservatuarının İlk Mezunlarına Diploma Verilmesi Dolayısıyla yapılan Törende" (3 Temmuz 1941). *Milli Eğitim ile İlgili Söylev ve Demeçleri 2. Cilt* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

-. *İyi Vatandaş İyi İnsan*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

RÖNESANS İTALYASI'NDA HÜMANİST DEVRİMİN ANLAMI VE BOYUTLARI

Gökhan MURTEZA[*]

THE MEANING AND EXTENT OF THE HUMANIST REVOLUTION IN RENAISSANCE ITALY

Öz

Bu makalenin konusu, özel olarak Rönesans dönemi İtalya'sında ortaya çıkmış olduğu şekliyle hümanist kültürün tanımlanmasıdır. Makalenin genelinde ise tarihsel bağlamındaki tanımı ve boyutları belirlenmeye çalışılan Rönesans hümanist kültürünün, modern dünya ve yaşamın da kurucu öğelerinden biri olduğuna vurgu yapılmaktadır. Filolojik karakterdeki bu tarihsel hümanizm, temelde Antik kültürün dil ve edebiyatının yeni bir coşku ile canlandırılmasıyla gerçekleşeceği umulan daha üstün ve incelmiş bir beğeni düzeyinin, insan zihniyeti ve dünya tasavvurunda iyi yönde bir gelişme sağlayacağı inancına dayanmaktadır. Bu açıdan makalede öncelikle, yeni olma iddiasındaki bu hümanist yaklaşımın kimi ana özelliklerinin Ortaçağ'daki öncülleriyle benzerlikleri ve ayrılıkları üzerinde durulmuş ve hümanistlere özgü olanın ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hümanizmin gerçek kaynakları belirlendikten sonra, bunların kültür ve zihniyet üzerindeki iki önemli etkisi Rönesans tarihçiliğinin babası da sayılan Jacob Burckhardt'ın anlatısını takiben belirlenmeye gayret edilmiştir. Son olarak hümanist kültürün nihai aşaması olan, toplumsal ve siyasal alanla bağlantılı olarak yaratılan, modern bakış açılarının da temelinde olan sonuçların oluşumuna değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İtalyan Rönesansı, hümanistler, antikçağ, dil, kültür, politika.

[*] Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., gokhanmurteza@kirklareli.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 144-163.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 14.10.2017)

Abstract

The subject of this article is the definition of humanist culture as it emerged especially in the Renaissance Italy. In general, the article also emphasizes that the Renaissance humanist culture, whose meaning and extent are tried to be defined in its historical context is one of the founding elements of the modern world and life. This historical humanism in its philological characteristic form was based on the belief that the level of distingue and refined taste that might be actualized with the revitalization of the literature of the ancient culture and languages of Greece and Rome with a new enthusiasm would also provide an improvement in the mentality and the worldview of men. In this regard, first, we dwell on the similarities and differences between some main points of this humanist approach which claims to be new and its antecedents in the Middle Ages and try to reveal what is unique to humanists. After defining the true origins of humanism, we try to determine two crucial effects of these origins on culture and mentality through the narration of Jacob Burckhardt, who is accepted as the father of Renaissance historiography. Lastly, we mention about the foundation of the results, which are the ultimate stages of humanist culture, created in connection with the social and political fields and underlie the modern viewpoints.

Keywords: Italian Renaissance, humanists, ancient age, language, culture, politics.

****

Giriş

Bir dünya görüşü, yaşam biçimi ve ideoloji olarak hümanizm görece olarak yeni bir terimdir. Bu ifade, tüm epistemolojik ve ontolojik yaklaşımların adeta Hegelvari bir cisimleştirilme çabasının yarattığı izm'lerden birinin ismi olarak ilk kez 19.yy'da ortaya çıkmıştır.[1] Bundan sonra giderek karmaşıklaşan ve dallanıp budaklanan hümanizm geleneklerinin birbiri ardı sıra bugüne kadar geldiği görülür. Edebi ve sanatsal hümanizmlerden, seküler ve dini hümanizmlerden, felsefi ve kültürel hümanizmlerden bahsedildiğini sık sık duyarız. Her biri kendini düşünce tarihindeki bir gelenek çizgisi içine oturtmaya çalışan bu teorik ve entelektüel hümanizmlerin yanı sıra bir de

[1] James Hankins, "Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* içinde ed. James Hankins (Cambridge; Cambridge University Press, 2007), 30.

günlük dilde yerleşmiş bir hümanizm sözcüğü vardır. Günlük kullanımında çoğunlukla batılıların *hümaniteryanizm* diye isimlendirdiği bir tür yardımlaşma ve dayanışmayı da içeren insani eylem biçimi ve genel olarak *filantropi* denen insan sevgisiyle de ilişkilendirilen sözcüğün, bu şekliyle de farklı bağlamlarda kullanıldığına tanık oluruz.[2]

Hümanizm her ne kadar 19.yy'da ortaya çıkmış olsa da sıfat hali olan *hümanist* ifadesinin kökenleri bundan çok daha eskiye dayanır ve batı ortaçağının sonlarında başlayıp Rönesans döneminde iyice yayılan etkili bir akademik eğitim formasyonunu savunan ve icra eden kişilere verilen bir ad olarak, 13.yy sonları İtalya'sına kadar geri gider.[3] Hümanizm genellikle Rönesans'la, Rönesans ise kelimenin Fransızca anlamıyla, yani 'yeniden doğuş' ile tanımlana gelmiştir. Burada söz konusu olan, Rönesanslıların icat ettikleri ismiyle bir 'Ortaçağ'ın araya girmesiyle uzunca bir dönem uzak kalınmış ve çoğunlukla unutulmuş olan antikçağ kültür ve bilgeliğinin yeniden doğuşudur.[4] Bu kültürün, diğer her kültürün de olduğu gibi en önemli ürünü ve öğesi ise dildir. Yani, Rönesans dönemindeki düşünce hareketi, yoğun olarak Antikçağ kültürünü yeniden ve yeni bir soluk da katarak canlandırmak için öncelikle dil çalışmalarına ağırlık vermiştir.[5] Tabii ki Ortaçağ antik bir dil olan Latinceyi biliyor ve kullanıyordu, dahası örneğin Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının ortaçağ düşünürleri üzerinde olağanüstü bir etkisi vardı. Ayrıca hümanizme ismini veren *studia humanitatis* de bir şekilde ortaçağ özgür sanatlarının dilbilgisi, mantık ve retorikten oluşan *Trivium*'unun içine tarih, Yunanca, ahlak felsefesi ve de şiir

---

2 Kenneth A. Penman ve Samuel H. Adams, "Humane, Humanities, Humanitarian, Humanism", *The Clearing House* Vol. 55, No. 7 (Mar., 1982), 308-310.

3 Robert Black, "The Origins of Humanism", *Interpretations of Renaissance Humanism* içinde, ed. Angelo Mazzocco (ABD: Brill, 2006), 37.

4 Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berktay (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay, 2014), 14. Ortaçağ'da yaşayanlar kendilerini ancien (eski) dedikleri Antik dünyaya karşıt olarak modern (yeni) olarak tanımlarlarken, bu dönemi Ortaçağ olarak tanımlayanlar hümanistler olmuştur. Ortaçağ (media ætas) deyimini 14.yy.'da ilk kullanan kişi Petrarca olmuştur. 1469 yılında kronolojik bir dönemlendirme olarak, terimi ilk kullanan kişi ise önde gelen hümanistlerden Papalık kütüphanecisi Giovanni Andrea Bussi'dir. Rönesans ismini hümanistlerin yaşadığı döneme veren ilk kişi ise 19.yy'da yaşamış Fransız tarihçi Jules Michelet'dir. *A.g.e.*, 13, 14 ve 31.

5 *A.g.e.*, 46. Le Goff, Rönesans tarihi çalışmalarında bir çığır açmış olan Paul Oskar Kristeller'in eserini özetlerken şöyle söylüyor: "Kristeller haklı olarak Rönesans'ın okumuş zümresiyle ilişkilendirilen "hümanizma" terimini tanımlama gereğinden söz eder. Bu terimin kökeninde, tabiatı, varoluşu, kaderiyle birlikte insan değil, *humanitas* adı verilen antik Yunan ve Roma'nın büyük düşünür ve yazarlarının kültürünün Rönesans döneminin okumuş çevresine nüfuz etmesi olgusu vardır."

katılmış olan genişletilmiş ve ismi değiştirilmiş bir versiyonuydu.[6] Yine Rönesans hümanizminin önemli bir yazın türü olan mektup yazını da, Ortaçağ *ars dictaminis*'ini çağrıştırıyordu.[7] Ancak Rönesans hümanistleri ortaçağdan kök alan bu geleneklerin hepsini yepyeni bir bakışla ve bambaşka amaçlarla yeniden ele almışlardır. Daha da önemlisi tüm bu alanlarda Ortaçağın 1000 yıllık geleneği üzerinden atlayarak doğrudan Antikçağ kültürü ile ilişki içinde olmaya özen göstermişlerdir.

1. Rönesans Hümanizminin Kaynakları

Öncelikle, hümanistler kendi eserlerini bilinçli olarak Ortaçağ Latincesinden farklı olan yeni bir tür Latince ile yazıyorlardı.[8] Dahası bu Latince sadece içerik olarak değil, görünüş olarak da Ortaçağdakinden farklıydı. Ortaçağ yazarları 'Gotik' denilen geleneksel bir el yazısı şeklini kullanırlarken, hümanistler sözde gerçek Roma yazı tipi olduğunu söyledikleri bir el yazısını kullanmaya başlamışlardı. 1450'lerden sonra matbaanın Avrupa'da yaygınlaşmasıyla, basılı metinlerde de aynı ayrım devam etti. Matbaadan, kendi eğitim ve dünya görüşlerini yaymakta en çok ve en etkili şekilde yararlanmış olan zümre olarak hümanistler, kendi kitaplarını ve yeni keşfedilen ya da yeniden basılan tüm Latin klasiklerini, bugün bizim de aynı isimle andığımız bu *Roman* denilen yazı tipi ile yayınlamışlardır. Öyle ki, Oscar Kristeller'e göre, "… bu yenilik Rönesans hümanizminin günümüze kadar sürmüş olan en kalıcı etkisidir".[9] Latince ve Latin kültürü ile ilgili olarak, Ortaçağ yazarlarından ayrılmalarını sağlayan bir diğer özellikleri, hümanistlerin antik dünya ve metinleri üzerine bugünkü anlamına yakın bir uzmanlık göstermeleridir. Antik metinler çok çeşitli kaynaklardan - kütüphanelerin tozlu arşivlerinden, özel koleksiyonlardan, gezgin kitap satıcılarından vs.- bulunup bir araya getirilmiş, incelenmiş, otantiklikleri kritik edilmiş, üzerlerine yorumlar yazılmıştır. Daha önce bilinmeyen metinler su yüzüne çıkarılmış, bilinip de eksik olanların pek çoğu ise halen kullanılan son hallerine getirilmişlerdir.[10] Nicholas Mann, hümanistler

6 Paul Oskar Kristeller, "The Modern System of the Arts: A study in the history of Aesthetics Part 1", *Journal of the History of Ideas*, Vol.12, No: 4 (Ekim 1951): 507, 510.

7 Ronald Witt, *Medieval "*Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem", *Renaissance Quarterly,* Vol. 35, No. 1 (İlkbahar, 1982), 1-3.

8 Hankins, *Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy*, 32

9 Paul Oscar Kristeller, "Humanism", *Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, ed. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 117.

10 Nicholas Mann, "The Origins of Humanism", *Cambridge Companion to Renaissance Humanism* içinde ed. Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 2-8.

tarafından ortaya koyulan bu uzmanlık derecesinin saygınlığını gösteren güzel bir örneği aktarır. Buna göre, Petrarca, 1361 yılında, İmparator IV. Charles tarafından uzman olarak danışılmak üzere çağrılmış ve Habsburg hanedanı IV. Rudolf'un Avusturya'nın imparatorluk içinde bağımsız egemen bir devlet olduğu iddiasına kaynak olarak gösterdiği, Julius Ceasar ve Neron tarafından verilmiş bir imtiyaz tasdiknamesinin sahteliğini tarihi, biçimsel ve dilsel özelliklerine dayanarak kanıtlamıştır. Bu aynı zamanda hümanistlerin yapmakta olduğu "…çalışmaların böylece devletin hizmetine sokuluşuna" da güzel bir örnektir.[11]

Antik Yunancaya gelince, ortaçağ boyunca unutulmaya yüz tutmuş bu dile ilişkin çalışmalar yine Rönesans'ta canlandırılmıştır. Ortaçağ'da Platon'un *Timaios* başta olmak üzere, *Phaidon* ve *Menon* diyalogları dışında yaygın olarak bilinen bir eseri yoktu. Yine Aristoteles'in eserlerinden 12.yy'a gelinceye değin yaygın olarak bilinen Latince çevirileri olanlar *Kategoriler* ile *Yorum Üzerine*'den ibaretti. Ortaçağ, Yunan felsefesi ile ilgili bilgisini çoğunlukla Yunanca bilgisi Avrupa'da yok olup gitmeden önceki patristik dönem yazarlarından ya da Cicero ve Seneca gibi pagan Latin filozoflarından derlemişti.[12] Rönesans'taki önemli gelişmelerden biri de işte hümanistlerin yeniden inşa ettikleri bu Yunan literatürü bilgisidir. Yunanca dil bilgisi, 14.yy'ın başlarına gelinceye değin, İtalya'da kaybolmuştur. Burada yine gösterilen ilk çabalar Petrarca ve yakın dostu Boccaccio gibi hümanistlerin kişisel bağlantıları ve arayışları üzerinden olmuştur. Atılan bu temellerin semeresini vermesi için ise, doğuda Türklerin Konstantinopolis üzerinde yükselen bir tehdit haline gelmesiyle başlayan ve giderek artan diplomasi

---

11 *A.g.e.*, 11.

12 Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (İlkbahar 2017 Edisyonu), ed. Edward N. Zalta, URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/medieval-philosophy/, çevrimiçi 10 Eylül 2017. Spade, ortaçağda bir eserin yaygın olarak bilinmesinin koşulunun öncelikle Latince tercümesinin bulunması olduğunu özel olarak vurgulamaktadır. Zira kimi eserlerin Yunanca asılları var olmakla beraber, bunları okuyabilecek bir zümre mevcut değildir. Bazen de Latince bir tercüme yaygın olarak okunur olmamaktadır. Latince Aristoteles çevirileri ve etkileri burada ele alınamayacak kadar geniş ve başlı başına bir konu olmakla birlikte, 12.yy'a gelinceye kadar, Latince çevirisi olan Aristoteles eserleri, Boethius tarafından yapılmış olan Organon (İkinci Analitikler hariç) çevirisinden ibarettir. Bunlardan Yorum Üzerine ve Kategoriler, Boethius'tan da önce çevrilmiş ve felsefe çalışmalarında yerleşik bir yorum geleneği oluşturmuştur. Bundan sonra da yine Boethius'un çevirileri içinde en yaygın okunup yorumlananlar olmaya devam etmişlerdir. Yaygın okunur ve kullanılır olmanın, metin çoğaltma konusunda matbaa ya da modern kağıt teknolojilerinin henüz bulunmadığı Ortaçağ dünyasında, dönem düşünürlerinin dünya görüşüne dayalı bir tercihe bağlı olması durumu bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.

sırasında, Bizans'tan gelen ilk gerçek Yunanca uzmanlarının ve bunların İtalya'da verdikleri derslerin beklenmesi gerekmiştir. Ancak bundan sonradır ki, Yunan dili, yetişen yeni nesil hümanistlerin de sayesinde, *studia humanitatis*'in bir parçası haline gelmeyi başarmıştır.[13]

Hümanist eğitim müfredatının yapısı da kendinden önceki dönemden farklılık gösterir. Temelinde Ortaçağ *Trivium*'u varmış gibi görünen *studia humanitatis*, aslında "… genellikle sanıldığı gibi Rönesans düşünce ve biliminin bütününü temsil etmekten de uzaktır". [14] Zira Ortaçağın *Quadrivium*'unu (aritmetik, geometri, astronomi ve müziği) içermez. Ortaçağın sonundan başlayıp Rönesans boyunca üniversite eğitiminde temel konular olmaya devam etmiş olan teoloji, hukuk bilimi, tıp da işlenen konulardan değildir; etik dışında örneğin doğa felsefesi ve metafizik gibi konular da bu müfredatta yer almazlar. Ancak her ne kadar kendi çalışma alanı spesifik olarak sınırlanmış gibi görünse de, "tüm diğer bilgi alanları, hümanizmden dışsal ve dolaylı olsa da, yinede kuvvetli şekilde etkilenmişlerdir."[15]

Filolojik karakterdeki bu tarihsel hümanizmin bir diğer ana kaynağı ise Ortaçağda *ars dictaminis* olarak isimlendirilen mektup yazım sanatıdır. Görünen o ki, 11. Yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da yaşanan ekonomik, entelektüel ve siyasal gelişmeler, toplumda kurallı mektup yazımına ilişkin bilgiye büyük bir talep doğurmuş ve birbiri ardına bununla bağlantılı açıklayıcı rehber kitaplar yayınlanmaya başlanmıştır. Özellikle ekonomik alandaki canlanma, Avrupa'nın farklı bölgeleri arasında artan ilişkileri hem ticari hem de siyasi olarak sürdürmeye dönük *dictatores* denilen, *ars dictaminis*'i, yani Latince mektup yazım sanatının kural ve inceliklerini

---

13 Mann, *The Origins of Humanism*, 14-17. Burada bir açıklama yapmam gereği görüldüğü belirtilmiştir. 12. yy. boyunca Aristoteles'in hemen hemen bütün eserleri Latinceye çevrilmiştir. Bunların bir kısmı Arapçadan olmakla birlikte büyük ve önemli bir kısmı da Antik Yunancadan yapılmıştır. Bu Latince çeviriler bir süre sonra okul müfredatlarına da dahil olmuşlardır. Ancak 12.yy'da Antik Yunancadan çeviriler, Moerbeke'li William ya da Venedikli James gibi bir vesileyle dönemin Konstantinopolis'ine seyahat etmiş ve saray çevresinde bulunup bu dili öğrenmiş münferit kişilerce yapılmışlardır. Bu yüzden de bir gelenek, bir okul oluşması ya da Yunancanın bir ders olarak okul müfredatlarına girmesinin bu dönemde gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Genel olarak Ortaçağ sonu Latince Aristoteles çevirilerine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* içinde ed. N. Kretzman, A. Kenny ve J. Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 45-79.

14 Kristeller, *Humanism*, 113.

15 *A.g.e.*, 114.

bilen ve öğreten kişilere ihtiyacı görülmemiş şekilde arttırmıştır.[16] Ortaçağ *dictatores*'i bu tarz mektup yazım sanatına ilişkin teorik temelleri, antik dünyanın pagan yazarlarından ödünç almakta beis görmemişlerdir. Ancak Antikçağ'da mektup yazımı, mesajın nihayetinde sözlü sunumuna yani topluluk içinde yüksek sesle okunmasına dayandığı için hitabet sanatının, daha genel olarak da retoriğin alanı içinde görülüp değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Antikçağ'da mektup sanatı üzerine düşüncelerin gevşek şekilde ele alınmış olması, ayrıntılı olmaması ve konuşma kurallarından farklı kurallara sahip olduğunun düşünülmemesi bu temellerin zayıf kalmasına sebep olmuştur.[17] Bu yüzden Ortaçağ *ars dictaminis*i çok daha keskin kurallara bağlı bir sistem olarak düşünülüp geliştirilmeye çalışılmıştır. Mektubun tıpkı konuşmada olduğu gibi giriş, gelişme ve sonuç gibi çeşitli kısımlara sahip olması gerektiği ancak sözlü hitabet sırasında gerek duyulmayan bazı şeylerin de (örneğin *salutatio* gibi) mektubun önemli bir parçasını oluşturduğu düşünülmüş ve nasıl olması gerektiği uzun uzadıya tartışılmıştır.[18] *Dictatores* için asıl mesele ise, resmi yazışmaların tümünde sıkı bir şekilde belirlenmiş biçimsel kurallar içinde kalarak ve dilin tüm olanaklarını kullanarak, ele alınan konu ile ilgili "anlaşmazlığı örtbas edip mektubu yazanın talebine muhatabı tarafından rıza gösterilmesini" sağlamaktır.[19] Mektup yazımının asla esnemeyen sıkı kurallara tabi tutulması gerektiğine olan inanç Ortaçağ'da sadece resmi mektup yazını alanını etkilememiştir. Bu kurallar "…kişisel mektupların ana karakteri olan düşünce ve duyguların doğrudan ifade edilmesini de" engellemiş ve dahası bu mektup yazımındaki "…*brevitas* kuralı başka çağların kişisel mektuplarında bulunabilen uzun felsefi düşüncelere ve sözü nükteli bir şekilde dolandırmalara da yer bırakmamıştır".[20] Bu durum ancak aralarında Petrarca'nın da bulunduğu üçüncü nesil hümanistler tarafından aşılmıştır.[21] Dolayısıyla Latince retorik sanatının incelikleri aracılığıyla kişisel ve düşünsel konuların özgürce açımlandığı mektupların yazılması 13.yy sonu ile 14.yy'ın başını bulmuştur. 14.yy'ın sonlarına gelinceye kadar ise hümanistler, İtalya'daki hemen hemen tüm okullar ve resmi makamlardaki retorik öğrenimi ve uygulamasına hakim

16 Ronald Witt, *Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism*, 4

17 *A.g.e.*, 5-7.

18 *A.g.e.*, 8-11.

19 *A.g.e.*, 12.

20 *A.g.e.*, 14

21 Genel olarak Hümanism'in kurucusu olarak sunulan Petrarca'nın aslında hümanist geleneğin 3. neslinin en önemli temsilcisi olduğuna ilişkin bkz. Ronald Witt, *'In the Footsteps of the Ancients': The Origins of Humanism from Lovato to Bruni* (ABD: Brill, 2001), 289. Bu argümanın gelişimi için özellikle "Petrarch, The Father of Humanism?" isimli 6. Bölümün tamamına bakılmalı.

olmuş ve "gerektiğinde hem hümanist hem de geleneksel biçimlere hakim hünerli kişiler olarak, sadece mektup yazımının teknisyenleri olmaktan ibaret olan *dictatores*'in yerine geçmişlerdir."[22]

Bu değişim ve hümanist entelektüellerin eski *dictatores*'in yerini almaları, Avrupa'da ekonomik, sosyal ve siyasal alanların hemen hepsinde Ortaçağ boyunca süren kilise ve din adamlarına bağımlılığı da yıkmış ve en azından bu açıdan seküler de denilebilecek yeni bir dünya düzenini ortaya koymuştur. Gerçekleşen değişimin içeriğini daha iyi anlayabilmek, Ortaçağ için kilise ve din adamlarının anlam ve önemini kavramakla mümkündür. Buna ilişkin bir özeti Henri Pirenne şu sözlerle vermektedir:

> Genel bir cehalete … gömülmüş bir toplumda, yine de yalnızca kilise, okuma ve yazma gibi kültürün kaçınılmaz iki aracını elinde bulunduruyor, krallar ve büyük lordlar, şansölyelerini, sekreterlerini ve "noter"lerini, kısaca onlarsız işlevlerini sürdürmeleri mümkün olmayan tüm öğrenim görmüş personelini, zorunlu olarak kilise adamları arasından seçiyorlardı. Dokuzuncu yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar bütün yönetim işi, sanatlarda olduğu gibi bu alanda da üstün olan Kilise'nin elindeydi. Kilise mülklerinin örgütlenişi, soyluların mülklerinin boşuna erişmeye çalıştıkları bir modeldi. Çünkü kayıtları hazırlayabilecek, hesapları tutabilecek çek, fatura ve harcamaları hesap edebilecek ve dolayısıyla bunları denkleştirebilecek yetenekte elemanlar yalnızca Kilise'nin elindeydi. Böylelikle Kilise, yalnızca çağın büyük manevi otoritesi değil, fakat aynı zamanda büyük mali gücüydü.[23]

Tarih boyunca bilimsel bilgiye ilişkin meraktaki ve iktisadi ilişkilerdeki değişim, daima sosyal ve politik alandaki gelişmelerin de lokomotifi olmuştur. Rönesans döneminde ise özel olarak İtalya'da, genel olarak da Avrupa'da bu değişimin başını hümanistler çekmişlerdir.

2. Burckhardt: Dünyanın ve İnsanın Keşfi

Bilindiği gibi *Rönesans* isminin babası, 19. Yy. Fransız tarihçisi Jules Michelet'dir. "1838'de College de France'a seçilen … Michelet, bu terimin 1840-1860 arasında geniş ölçüde yayılmasını ve kendini bir dönem olarak kabul ettirmesini sağlayacak kürsüyü de bulmuş olur".[24] Ancak Michelet asıl, yazmış olduğu büyük Fransa Tarihinin 1855'te 7. cildi olarak yayımladığı *Rönesans* başlıklı çalışmasıyla bu ismi resmileştirmiştir. Lucien Febvre'e göre,

---

22 Witt, *Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism*, 34-35

23 Henri Pirenne, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaş, 3.bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 21-22

24 Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 33

bundan önce "küçük r" ile yazılan ve "sanatların … veya edebiyatın yeniden doğuşu" anlamında kullanılan terim, "Avrupa tarihi içinde bir diriliş duygusundan" ve "özellikle de İtalya'da … başlayan" ve "büyük R ile yazılan" tarihi dönemin ismine Michelet'nin bu kitabı sayesinde dönüşmüştür. [25] Michelet'ye göre, Rönesans'ın en büyük buluşları ise 16.yy'da ortaya çıkan ve Aydınlanma'ya geçişi sağlayan iki önemli fenomendir: "Dünyanın keşfi ve insanın keşfi." [26] Ancak Michelet, "bir Fransız milliyetçisi olarak … Rönesans'ın Fransa'ya özgü bir olgu olduğunu ileri sürme çabasındaydı", zira "İtalya'nın 14.yy'da kilise ve siyaset tabanlı tiranlığa beslediği hayranlığı … Rönesans ruhunun bir parçası olarak değerlendirmiyordu."[27]

Rönesans'ı tarihsel anlamında bir İtalyan fenomeni olarak tanımlayan isim ise, Almanca yazan İsviçreli 19.yy sanat tarihçisi Jacob Burckhardt'dır. Bruckhardt, *Kultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Rönesans Kültürü) isimli kitabını Michelet'den 5 yıl sonra 1860'da yayınlamıştır. Kendisi de 20.yy'ın en büyük Rönesans tarihçilerinden biri olan Hans Baron'a göre bu kitabın "Rönesans fikrinin oluşumundaki etkisi başka bir eserle karşılaştırılamaz".[28] Burckhardt, Rönesans'ı tarihsel bağlamına oturturken, Michelet'nin kitabının girişinde değinmekle birlikte sonrasında yer vermemiş olduğu ve eğer kendisi tekrar yeni bir bakışla işlememiş olsaydı "belki de karanlıkta bir çığlık gibi yitip gidecek olan" [29] bu iki fenomenini ödünç almıştır. Tam da bu yüzden *İtalya'da Rönesans Kültürü* isimli eserin 4. Bölümünün başlığı "Dünyanın ve İnsanın Keşfi"dir.

Peki, Rönesansın dünya tarihine hediyesi olan bu iki keşfin hümanist gelenekle ilişkisi nasıl kurulabilir? Burckhardt'a göre, bu keşifler "klasik İlkçağ Kültürü ile eğitilmiş olan İtalyan dehası"nın ürünleridirler ve "dünyayı söz ve biçimler halinde tasvir etmek" ile yakından ilgilidirler[30] Dünyanın keşfini Burckhardt iki şekilde ele alır. İlk olarak, bu durum, gerçek anlamıyla coğrafi keşiflerin bilinen dünya haritasını genişletmesidir. Burada Marco

---

25 Akt. Le Goff, *a.y.*

26 Michelet, *Rönesans*, çev. Kazım Berker (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 4

27 Jerry Brotton, *Rönesans*, çev. Hakan Gür (İstanbul: Dost Kitabevi, Ekim 2012), 19-20.

28 Hans Baron, "Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance' A Century after its Publication", *Renaissance News*, Vol. 13, No. 3 (Autumn, 1960), 207.

29 Johan Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, çev. James S. Holmes, Hans van Marle (Princeton: Princeton University Press, 2014), 236.

30 Jacop Burckhardt, İtalya'da Rönesans Kültürü, çev. Bekir Sıtkı Baykal, 2. Bs. (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, Ağustos 2013), 317.

Polo ve Kolomb gibi büyük öncülerin İtalyan oluşlarına özel bir vurgu yapılır. Ancak bundan da önemlisi, bu bilinmeyen yeni dünyalarla birlikte bilinen dünyalara ilişkin bakışın da değişmiş, gelişmiş olmasıdır. İnsan, kendini çevreleyen doğayı bambaşka bir gözle görmeye ve incelemeye başlar. Burckhardt, hem coğrafi olandaki hem de bakış açısındaki değişimi hep tarihsel metinler üzerinden takip eder. Rönesans döneminin yazılı metinlerinin içerik ve üslubunu belirleyen ise Hümanist kültür olmuştur. Burckhardt, bu kültürün, yeni olanı kendi yeni yaklaşımıyla karşılıklı bir etkileşim içinde tasvir edişini keşiflerin de temeline yerleştirir. Örneğin, sonradan II. Pius ismiyle Papa olacak 15.yy'ın önde gelen hümanistlerinden Aeneas Sylvius'un hem kitaplarında hem de mektuplarında kullandığı tasvir yeteneğini överken, onun hakkında, "…insan faaliyetinin her önemli alanına temas etmekte ve nesnel gözlem ile karşılaştırmada, ancak Kolomb'un klasik kültürle yetişmiş bir hemşerisinde bulunması mümkün olabilecek … bir kabiliyet … göstermektedir"[31], der. Burckhardt, Rönesans'ta tüm alanlarda olduğu gibi, coğrafya alanında da elde edilen başarıların ancak klasik kültürden yararlanmasını bilmiş bu İtalyan dehasına mal edilebileceğini düşünür.

Yine İtalyanların o dönemde özel bir ilgi ile baktıkları zengin çeşitlilikteki botanik bahçelerinden ya da özellikle egzotik hayvanların beslendiği hayvanat bahçelerinden ve hatta değişik ırklardan ve coğrafyalardan getirilmiş pek çok farklı görünüş ve dildeki insanların bir arada tutulup sergilendikleri yerlerden bahsederken de, "İtalyanların doğa bilimleriyle ilişkileri ve doğa ürünlerinin çeşitliliği karşısında duydukları ilgi hakkında" örnekler vermektedir. [32] Burckhardt, doğayı bilimsel bir tasvir aracılığıyla ele almakta olduğu kadar, insanın doğaya ilişkin öznel duyguları ve gözlemlerini kaleme aldıkları eserlerin de bu yeni doğa ve dünya kavrayışını yansıtan en önemli kaynaklar olduğunu vurgulamaktan geri durmaz. Ortaçağ boyunca ne "bu kadar yer gezmiş ve görmüş olan Haçlılar"ın, ne "Avrupa'nın her ülkesinde hakim yerlere kurulmuş muhteşem manzaralı binlerce şatoda oturmuş" olan soyluların, ne de dere tepe yol gitmiş "gezginci rahiplerin" yazdıklarında Rönesans İtalyanlarının doğa tasvirlerini bulmak mümkündür.[33] Hatta klasik çağlardan beri "sırf uzak manzaraları doya doya seyredebilmek amacıyla yüksek dağlara çıkan" ve "muhteşem doğa manzaralarının insan ruhu üzerinde yarattığı derin etkileri" tasvir eden ilk kişi olarak da Hümanistlerin öncüsü, bir tür proto-hümanist olan Dante'nin

31 *A.g.e.*, 319.
32 *A.g.e.*, 324-328.
33 *A.g.e.*, 329-330.

ismini verir ve Dante gibi Petrarca'nın da yapmış olduğu bu "başka hiçbir amaç gütmeyen ve yalnız manzara görmek için yapılan tırmanışlar işitilmemiş bir şey" dir o dönemde.[34] Burckhardt'a göre, tüm bunlar klasik eğitim müfredatından geçerek duygularını yüceltip beğenilerini inceltmiş kişilerin ortaya koydukları ürünlerdir. Ancak yinede ortaya çıkan şey temelde sadece "klasik kültürün etkisi değil, modern zevkin ta kendisidir". [35] Rönesans, klasik kültürü almış fakat onunla eğittiği kişileri çok daha farklı bir noktaya götürmüş, kendi duyguları, gözlemleri ve tüm bunları ortaya koydukları yepyeni bir dilleri olan yeni insanlar haline getirmiştir. Kısacası tarih boyunca asla bu şekliyle sahneye çıkmamış olan bir bireyi yaratmıştır.

Böylece Rönesans'ın ikinci büyük keşfi olan insanın keşfi gündeme gelmektedir. Burckhardt, "insanı cevher ve içeriğiyle bir bütün halinde keşfederek ilk kez" meydana çıkaranın Rönesans kültürü olduğunu söyler ve bireyin keşfinin hümanist gelenekle ilişkisini şöyle tahlil eder:

> Kişiliğin gelişmesi, esas itibariyle, kişiliği doğrudan doğruya kendinde ve başkasında idrak etmeyle bağlıdır. Klasik çağ edebiyatının etkisi, … bireyin ya da insan doğasının kavranılışını ve tasvir edilişini renklerle süsleyen ve belirleyen aracın, aslında bu klasik edebiyat olmasındadır.[36]

Burckhardt, anlatısının bu kısmında yeni gelişen edebi türlerin birey olarak insanı tasvir etmekte ne derece başarı sağladığına ilişkin örnekler vermektedir. Şiir, hümanist kültürün anlatım olanaklarının başını çeker ve bu türün en iyi geliştirilmiş örneği de *sone*lerdir. Bir nazım biçimi olarak *sone*, (en son ve en etkili şekilde Petrarca tarafından) kuralları kesin ve kalıcı olarak belirlenmiş ve her konuda pek çok önemli eserin verilmesini sağlamış bir İtalyan başarısı olarak sunulmaktadır. Sonenin kesin sınırlarla belirlenmiş kuralları sayesinde, "yüksek yetenekli olmakla birlikte kural dışına çıkmaya gücü yetmeyen birçok şair, geniş bir lirizm içinde kendisini kaybetmekten korunabilmiş ve duygularını yoğun bir hale getirmeye zorlanmıştır". [37] Böylece sadece Dante ve Petrarca değil, dönemin daha pek çok şairi de, bireyin iç dünyasına ve ruh durumuna ilişkin en yetkin tasvirleri verebilmiştir.

---

34 *A.g.e.*, 330-1.

35 *A.g.e.*, 337.

36 *A.g.e.*, 339-340. Burada Burckhardt, kendi kitabından 5 yıl önce *Histoire de France*'ının Rönesans'la ilgili olan 7. Cildini çıkarmış olan Michelet'ye, bir dipnotla doğrudan gönderme de yapmaktadır. Bkz. A.y., dn. 52.

37 *A.g.e.*, 342-3.

Yine tiyatro yazını da, özellikle komedi alanında fazlasıyla gelişmişti ve İtalyan komedileri de tamamen gerçek hayatı konu alan düzyazıyla yazılan komedilerin ilk örnekleriydiler. Düzyazı romanlar ise, önceleri "kısmen kafiyeli manzumeler ve derlemeler şeklindeki" efsane ve şövalye anlatılarının yerini Ortaçağın sonlarından itibaren almaya başlamış olmalarına karşın, Rönesans dönemi boyunca "yeni uyanan klasik çağ hatıraları" aracılığıyla "Ortaçağ muhayyilesinin ürünlerini arka plana atmayı" başarmışlardır.[38]

Bir diğer yazın türü olan biyografinin de modern öncüsü Rönesans İtalyanları olmuştur. Biyografi, Ortaçağda da var olan bir yazın türüydü ancak Burckhardt, "Ortaçağ sonlarına kadar biyografi niteliğindeki eserlerin çoğu, aslında sadece zamanlarının tarihinden ibarettir ve konu olarak ele alınan insanın bireysel yanları için hiçbir anlayış gösterilmeden yazılmışlardır", demektedir.[39] Oysa, gerçek anlamda kişilerin karakterleri ve iç dünyalarının yaşadıkları ortamla birlikte ele alınmaları için bambaşka vasıflar gerekmektedir. Yine Burckhardt'a göre, "böyle gelişmiş bir bireysellik anlayışı, ancak bir ırka özgü bir hayattan sıyrılmış ve birey olma seviyesine yükselmiş kimselerde bulunabilir"[40], bu özellik ilk kez tam da böyle bir kültürel anlayışı benimsemiş olan İtalyan hümanistlerinde ortaya çıkmıştır.

Bu koşullar içinde büyük bir gelişme gösteren bir diğer alan da otobiyografidir. Burckhardt, burada örnek olarak verdiği otobiyografi yazarlarından biri olan Milanolu Girolamo Cardano'dan ve onun derinlikli ve içten yazımından bahsederken, yine İtalyan hümanist geleneğini, kaynak aldığı antik kültürden ayırıcı nitelikte bir tasvirde bulunur. Ona göre Cardano, "örnek aldığını itiraf ettiği Marcus Aurelius'un eserinin üstüne çıkmayı başarmaktadır; çünkü hiçbir stoik erdemlilik kuralı kendisine engel teşkil etmemektedir."[41] Bu satırlarda Burckhardt tarafından yapılmış olan belirleme oldukça önemlidir ve belki de bireyin keşfini en iyi anlatan ifadelerden biridir. Bir yazın türü olan otobiyografi, belki de yazın türleri içinde en sübjektif olanıdır. Burada yazarın kendisi iç dünyasıyla baş başa gibidir. Bu tür bir metinde objektif hiçbir şey olmasa bile en azından yazarın kendisini içinde yaşadığı ortamda nasıl gördüğü, yani onun bir çeşit öz-değerlendirmesi bulunabilir. Bu öz-değerlendirme, yazar tarafından içinde

38 *A.g.e.*, 353-355.

39 *A.g.e.*, 362.

40 *A.g.e.*, 363. Burckhardt, kitabının "Bireyin Gelişimi" ismini taşıyan 2. Bölümünde, "benim vatanım bütün dünyadır" diyen Dante ve Rönesans döneminin önde gelen pek çok kişiliğini bu ifadesine örnek verecek şekilde uzun uzadıya anlatır.

41 *A.g.e.*,368.

yaşadığı dönem ve koşulların hakim ahlaki yaklaşımları ile bastırılmadan yapılabildiği ölçüde de içtenliğe ve gerçekliğe yaklaşır. Rönesans dönemi, hem hümanist kültürün, Antikçağın yüksek klasik idealleri ve kıstaslarını canlandırmaya çalıştığı, hem de insan ruhu üzerinde bin yıl süren bir tiranlığın etkisinin çözülmeye başlayıp da yerine bir yenisinin koyulmadığı bir ara dönem olmuştur. Böylesi bir rahatlama döneminde, birey de o güne kadar olmadığı ölçüde ortaya çıkmayı başarmış görünmektedir. Burckhardt'ın da ifade ettiği şekliyle, "mantıksal bir kavram olarak insanlık, öteden beri bilinen bir şey" dir ancak burada kelimenin tam anlamıyla "bir gerçek" haline gelmiştir.[42]

Hans Baron, Burckhardt'ın eserinin basımının 100. Yılı üzerine yazmış olduğu incelemesinde, onun Rönesans çalışmaları üzerindeki muazzam etkisini olduğu kadar kaynaklarını da araştırırken, makalesinin sonunda, bir de eksiğine değinir. Buna göre, Burckhardt, modern bireyin ortaya çıkışını Rönesans İtalyasına ustalıkla dayandırırken, bunu dönemin şehir-devletlerindeki gelişmenin siyasal sosyolojisine hemen hiç bağlamadan yapmaktadır. Üstelik böyle bir bağı kurabileceği temeller kendisinden önceki yüzyıllarda Aydınlanma ve Romantik dönem düşünürleri tarafından da atılmıştır. Baron, Burckhardt'ın modern bireyin kökeni olduğunu öne sürdüğü Rönesans insanının bireysel düşünme tarzını, siyasal olana ilgisiz ve her tür işe amatörce merak salabilecek boş zamanları veya merakları olan bir yapıda tasvir etmesini, bu ilgisizliğinin temel sebeplerinden biri olarak görebileceğimizi söyler.[43] 20.yy'da ise, Burckhardt'ın ele almadığı bu yönüyle Rönesansı inceleyen eserler daha fazla görünür olmaya başlamıştır. Baron'a göre şehir-devletlerinin İtalyan Rönesansındaki etkisini daha iyi anladıkça, modern yaşamın Rönesans kültürüyle ilişkisini de daha iyi kurabilmemiz mümkün olacaktır.[44] Zaten 20.yy'da Rönesansın siyasal ufku üzerine çalışan araştırmacıların başını da kendisi çekmektedir.

3. Rönesans Hümanizminin Siyasal Ufku

Rönesans İtalyası tiranlıkların ve despot oligarşilerin ülkesi olmuştur. Burası şehir devletlerinin birbirleriyle ve dışarıdan gelen büyük emperyal güçlerle sürekli kanlı bir mücadele içinde, ardı ardına ittifaklar kurup bozduğu tekinsiz bir politik dönemin coğrafyasıdır. Böylesi bir coğrafyada, genellikle

42 *A.g.e.*,387.

43 Baron, *Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance'*, 219. Burckhardt'ın burada söz konusu edilen bireysel zihin yapısını tahlil ettiği pasaj için bkz. Burckhardt, *A.g.e.*, 178.

44 *A.g.e.*, 222.

papalığa ya da şehir krallıklarındaki saraylara bağlı eğitmen, danışman veya diplomat kadrolarını işgal eden hümanistlerin çalışmalarını sürdürebilmeleri için velinimetleri olan hamilerine bağlılık göstermeleri ve yeteneklerinin bir kısmını onların çıkarlarına olacak şekilde sergilemeleri bir ölçüde zorunludur. Bu yüzden Rönesans hümanizmi uzun bir süre, siyasal olandan çok geniş bir toplumsal alanda etkin olmuş bir kültürel hareket olarak kalmıştır. 15.yy'a gelinceye kadar da toplumu değiştirecek devrimsel enerjisini, kurumlardan ziyade bireye yöneltmiş, ideolojisini onu değiştirip şekillendirmek üzerine kurmuştur. Böylece, "klasik dillerin ve edebiyatın incelenmesi fikri üzerine kurulu hümanist öğretinin, bu topluluğu oluşturan geleceğin meslek sahipleri, hükümdarları ve yöneticilerine değerli bilgiler ve entelektüel disiplin kadar medeni bir beğeni duygusu ve ahlaki normlar sağlayacağı" düşünülmüştür.[45]

Ancak bu etkili kültürel hareketin, 16.yy'a gelindiğinde siyasal düşünce tarihinin en büyük düşünürleri arasına girebilecek en az iki ismi, Machiavelli ve Thomas More'u ortaya çıkarabilecek bir olgunluğa eriştiği göze çarpar. Peki, bu büyük değişimi yaratan ve hümanist devrimin nihai aşaması olan siyasal etkiyi yaratmasını sağlayan değişim nasıl ortaya çıkmıştır? İşte bu soruya ilk ve en önemli cevabı veren kişi II. Dünya savaşı patlak vermeden önce Nazi Almanyası'ndan kaçarak, önce İngiltere'ye sonra da Amerika'ya göç eden tarihçi Hans Baron olmuştur.[46] Baron'a göre, 14.yy'ın sonlarına kadar apolitik ve edebi zevkler peşinde gibi görünen hümanistler, 15.yy'ın hemen başında yaşanan siyasal bir kriz sonucunda politize olmuş ve kendisinin *civic hümanizm*[47] diye isimlendirdiği bir hareket ile vatansever ve

---

45 Kristeller, *Humanism*, 114.

46 Ronald Witt, "Introduction: Hans Baron's Renaisssance Humanism", *The American Historical Review*, Vol. 101, No 1, (Feb. 1996), 107.

47 *Civic Hümanizm* ifadesindeki *civic* kelimesi Türkçede sivil, yurttaşlık vs. gibi farklı şekillerde karşılanıyor olmakla beraber, bunların hiçbirinin kelimenin tam karşılığı olmadığını kabul etmek yerinde olur. Athanasios Moulakis, Stanford Üniversitesi Felsefe Ansiklopedisine yazdığı *civic hümanizm* maddesinde, orijinal Almanca ismi, yine Baron'un kendisi tarafından 1920'lerde *Bürgerhumanismus* olarak verilmiş bu kavramın İngilizce karşılığının oluşturulmasında nasıl bir yöntemin izlenmiş olabileceğini şöyle açıklıyor: "Civic hümanizm, kaçınılmaz olarak Bürgerhumanismus'un yaklaşık olarak ve kabaca karşılanışıdır. Kelimenin ilk kısmı olan "Bürger" sadece "yurttaşlık" değil aynı zamanda iyi yaşamın gerçekleştirilmesi için gerektiği düşünülen bir burjuva toplum durumu ve bakış açısı kadar şehir bağlamını da çağrıştırdığı için bu birleşik Almanca kelimenin karşılığı olarak İngilizcedeki standart "civil" kelimesi yerine oldukça nadir bir terim olan "civic" tercih edilmiştir." Athanasios Moulakis, "Civic Humanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2011 Edisyonu), Edward N. Zalta (ed.), URL = .https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/humanism-civic/, çevrimiçi 10 Eylül 2017. Yine Riccardo Fubini de Bürgerhumanismus'un "daha yaygın bilinen ve eşit

cumhuriyetçi ideallere bağlı bir davranış ve söylem içine girmişlerdir. Bunların başında da genç Floransalı hümanist Leonardo Bruni gelmektedir.[48] Baron, 1955 yılında İngilizce yayınladığı *The Crisis of the Early Italian Renaissance* isimli kitabında, söz konusu krizi, Floransa ile Milan arasındaki savaş sırasında Floransa'nın bir şehir devleti ve bağımsız bir cumhuriyet olarak varlığı tehlikeye girdiği sırada ortaya çıkmış olarak tasvir eder. Buna göre, bir şekilde Floransa'nın zaferiyle sonuçlanan bu savaş, Floransa Cumhuriyetinin *civic* geleneği ile hümanizmin bireyselci geleneğini bir araya getirerek yeni bir sentez yaratmış ve yurttaşların sivil ve siyasal hayata aktif katılımını talep eden bir siyasal rejim düşüncesine evrilmiştir. "İşte bu iki geleneğin bir araya gelerek yaratmış oldukları siyasal olarak adanmışlık içeren melez *Bildung* kültürüne Baron, civic hümanizm ismini vermiştir[49]".

Floransa'nın zaferi ve bunun ortaya çıkardığı yeni tür hümanizmin sonuçları ise Baron'a göre dünya tarihinin geleceğini şekillendirir nitelikte olmuştur. Bu, ilk olarak, tek bir tiranlığın altında toplanılmaya çalışan İtalyan şehir-devletlerinin bağımsızlığının devamını sağlamış ve cumhuriyetçilik ruhunu canlandırmıştır. İkincisi siyasal katılımın beraberinde getirdiği ifade özgürlüğü, bağımsızlık ve eşit hukuksal yönetim gibi cumhuriyetçi değerlerin korunup gelişmesini sağlamıştır. Son olarak, belki de en büyük etkisini, Ortaçağın öte dünya merkezli tasavvurundan farklı bir noktaya, daha çok Cicero ve Aristoteles etkisindeki dünyevi bir kavrayışa taşımış olmasında göstermektedir. Burada da özellikle bireyin kendini gerçekleştirmesi için maddi şeylere ve öz-yönetim ile karar verme özgürlüğüne ihtiyaç duymasına dayanmıştır.[50]

Baron'un modern siyasal düşüncenin ve devlet anlayışının temellerini bulduğu Rönesansın bu *civic* hümanist geleneği teorisine 20.yy'ın kalan kısmında pek çok eleştiri ve düzeltme gelmiştir. Ancak siyasal teori açısından pek çok parlak eserin ortaya çıkmasını sağlayan bir cumhuriyetçi yazın

derecede çevrilemez olan -insanın kendi özünü oluşturması için gerekli ideal eğitim ile zorunlu görülen vatanseverlik duygularının yurttaşlara telkin edilmesinin temeli olduğu düşünülen- Bildung kavramına" dayandırıldığını söylemektedir. "Renaissance Historian: The Career of Hans Baron", *The Journal of Modern History*, Vol. 64, No.3 (Sep., 1992), 543. Tüm bu açıklamalar ışığında terimi orijinal şekliyle korumayı yerinde bulduk.

48 Ronald Witt, "The Crisis after Forty Years", *The American Historical Review*, Vol. 101, No 1, (Feb. 1996), 110.

49 James Hankings, "The 'Baron Thesis' after Fourty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 2 (Apr. 1995), 312.

50 *A.g.e.*, 313

geleneği için de başlangıç noktası olmaya devam etmiştir. Bu yorum ne kadar eleştirilip yanlışlanmaya çalışılsa da mutlaka hesaplaşılması ve yüzleşilmesi gereken merkezi bir nokta olarak kalmıştır. Burada ele alınmayacak olmakla birlikte, üzerinde modern siyasal düşüncenin önde gelen akademik çalışmalarının oluşturulduğu *civic cumhuriyetçilik* kavramı ve yaklaşımı da yine kökenini Baron da bulan bir yaklaşımdır.[51]

James Hankins ise yakın dönemde yazmış olduğu bir makalesinde, Machiavelli'ye giden yolda, hümanist siyaset felsefesinin iki temel üzerinde yükseldiğini belirtir. Bunlar onun, erdem-ahlakı ve klasik eğitim almış meritokratik bir elitin yönetimi ideali dediği şeylerdir. Erdem ahlakı, hümanistlerin gözünde bir tür erdem-siyaseti halini almaktadır, yani siyasetin mevcut yönetim biçimi ve yasalardan çok yönetici kesimin karakter ve erdemlerine dayanması söz konusudur. Hankins, Rönesans döneminde cumhuriyet kuramının hangi temellere dayanıyor olduğuna ise bizzat Leonardo Bruni'nin yaptığı Aristoteles çevirisinden yola çıkarak varmaya çalışır. Aristoteles'in Politika isimli eseri, diğer eserlerinden farklı olarak Batı Avrupa'da Latince tercümesi hem geç yapılmış hem de Araplar üzerinden gelmemiş bir metindir. İlk tam tercümesi Ortaçağ sonlarında Moerbeke'li William ve ardından gelen ikinci tercümesi ise hümanistlerin yeni Latincesi ile Leonardo Bruni tarafından yapılmıştır. Hankins bu iki çeviriyi karşılaştırır ve Aristoteles'in doğru yönetim modelleri ve bunların sapmış halleri olarak nitelediği üç temel yönetim şeklini verdiği pasajda yer alan farka dikkat çeker. Buna göre, Aristoteles'in iyi *politiae* (anayasalar) olarak saydıkları, tek kişinin yönetimi olan Krallık, azınlığın yönetimi olan Aristokrasi ve çoğunluğun yönetimi olan Politia dediği rejimdir. Bunların yozlaşmış halleri ise sırasıyla, tiranlık, oligarşi ve demokrasidir. Moerbeke'li, William'ın 1268 tarihli Latince çevirisinde, çoğunluğun iyi yönetimi *politia* olarak orijinaline benzer şekilde bırakılmıştır. Bruni'nin 1469 tarihli çevirisinde ise, çoğunluğun iyi yönetimi Latinceye *respublica* olarak çevrilmiştir, üstelik bu, döneminde yaygın olarak okunan popüler bir çeviridir. Hankins'e göre, Romalılar *respublica*'yı bir rejim olarak değil, ahlaki çağrışımları ile birlikte iyi ve adil devleti tanımlar şekilde kullanıyorlardı. Üstelik sözlük anlamıyla bu kavram o dönemde, monarşinin değil, tiranlığın karşıtı anlamına geliyordu.

---

51 Civic Cumhuriyetçilik ve bunun civic hümanizm ile karşıtlığı üzerine giriş niteliğinde bir bilgi için bkz. Lovett, Frank, "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (İlkbahar 2017 Edisyonu), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/republicanism/, çevrimiçi 10 Eylül 2017. Yine Türkçede de bu geleneği büyük ölçüde özetleyip tartışan iyi bir eser için, bkz. Ahu Tuncel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, Mart 2010); özellikle 77-105 ile 316-347 sayfaları arası.

Oysa Bruni'den sonra Machiavelli'ye kadar varan gelenekte, *respublica* ikinci bir anlam kazanıp, prenslik yönetimlerinin karşıtı olan bir halk yönetimini işaret eder şekilde kullanılmaya başlanmıştır.[52] Machiavelli de zaten ünlü eserinin hemen girişinde bu yeni anlam üzerinden giderek cumhuriyet ve prenslik yönetimlerinin bir karşılaştırmasına yer verir.[53] Böylece, *civic* hümanism aslında kozmopolitanizmin karşıtı olan ve insani ve siyasal değerlerin kaynağı olarak da dini otoriteye değil, devletin bizzat kendisine yönelen bir yaklaşımdır. Onun yaratmış olduğu cumhuriyetçilik kavramı ise, bugün halen kullanageldiğimiz cumhuriyetçilik anlayışının kendini ilk gösterdiği yerdir.

Sonuç

Rönesans hümanizminin tarihi, diğer tüm tarihsel dönemlerde de olduğu gibi bir yeniden inşa çabasının sonucudur. Bu çaba geçmişin hangi dönemi için sarf edilirse edilsin yine de konuyla ilgilenen araştırmacının bakışını ve amaçlarını bir şekilde yansıtır nitelikte olacaktır. Öte yandan düşünce tarihindeki kritik noktaların, ortaya çıktıkları toplumsal ve siyasal arka planlara göre yorumlanması bu çabayı mümkün olduğunca objektif hale getirebilmenin bir yolunu sunmaktadır. Rönesans hümanizmiyle ilgili olarak bu yaklaşımın bir de özel durumu söz konusudur, çünkü geçmişe ait yazılı metinleri filolojik, kültürel ve tarihsel bilgiler ışığında gerçekten işaret etmeyi amaçladıkları anlamı yeniden keşfetmek üzere incelemeyi sistematik olarak ilk kez Rönesans hümanistleri başlatmıştır. Bu açıdan felsefi metinler de dahil olmak üzere her tür tarihi yazılı materyalin bağlamsallığı içinde yeniden inşası geleneği de yine onlara dayandırılabilir.

Hümanizm tarihsel bağlamında, yöntemsel olarak filolojik bir harekettir. Ancak dil, kültürün en önemli öğesidir ve onun yapısının ya da ona bakışın değişmesi diğer her şeyi de etkileyebilecek güçtedir. Düşüncenin dille ifade edilmesi, nihayetinde insan eylemlerinin tümünün buna göre biçimlenmesine sebep olabilir. Ahlak anlayışı, hukuk kuralları, dış dünyayı kavrayış, günlük yaşam pratiği vb. her şey aslında dilin kullanımındaki inceliklerde kendini gösterir ve aynı şekilde tersine bir yol izleyerek bu alanları da etkiler. Rönesans hümanistlerinin görüşleri de zaten tam olarak budur. Hümanistler, dilin gelişmiş ve zengin kullanımının, toplumdaki hakim zihniyet ve dünya

[52] James Hankins, "Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue", *Italian Culture*, Vol. XXXII No. 2, (Eylül 2014): 99-101.

[53] Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, 5.bs (İstanbul: Sosyal Yayınları, Eylül 1998), 68-71.

tasavvurunu iyi yönde değiştirebileceğini düşünmüşlerdir. Hümanist eğitim sisteminin iyi ve erdemli bir toplum ve yöneticiler yaratacağına yürekten inanmışlardır. Bugün yaygınlaştırılmış, insanla ilgili önyargılardan kısmen arındırılmış ve eleştirel boyutu olan bir eğitimin insanı ve dünyayı değiştirebileceğine olan inancımızı da bir ölçüde yine hümanistlere borçluyuz. Yine insani bilginin en yüksek noktalara eriştiği antikçağ bilgeliğiyle ortaçağ filtresi olmadan yeniden kurulan ilişki, uzun bir zamandır medeniyet çerçevesinin dışına itilmiş olanın hatırlanıp yeni bir yorumla tekrar ortaya koyulmasına yardımcı olmuştur. Bu sayede Rönesans döneminde karşı karşıya gelinen siyasal ve toplumsal krizlere de Antikçağ bilgeliğinin yardımıyla yeni açılımlar getirilebilmiştir. Günümüzde Rönesans hümanizminin ortaya koyduğu tüm bu devrimsel nitelikte yenilikler modern dünyanın ve modern yaşamın temelleri olarak görülmektedirler.

Kaynakça

Baron, Hans. "Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance' A Century after its Publication". *Renaissance News*. Volume 13. No. 3 (Sonbahar, 1960): 207-222

Black, Robert. "The Origins of Humanism". *Interpretations of Renaissance Humanism* içinde, 37-71. Editör Angelo Mazzocco. ABD: Brill, 2006.

Brotton, Jerry. *Rönesans*. Çeviren Hakan Gür. İstanbul: Dost Kitabevi, Ekim 2012.

Burckhardt, Jacop. *İtalya'da Rönesans Kültürü*. Çeviren Bekir Sıtkı Baykal. 2. Basım. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, Ağustos 2013.

Dod, Bernard G. "Aristoteles latinus". *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* içinde, 45-79. Editörler N. Kretzman, A. Kenny ve J. Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Fubini, Riccardo. "Renaissance Historian: The Career of Hans Baron". *The Journal of Modern History*. Volume 64. No.3 (Eylül 1992): 541-574.

Hankins, James. "The 'Baron Thesis' after Fourty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni". *Journal of the History of Ideas*. Volume 56. No. 2 (Nisan 1995):309-338.

-."Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* içinde, 30-48. Editör James Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

-. "Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue". *Italian Culture*. Vol.ume XXXII. No. 2. (Eylül 2014): 98-109.

Huizinga, Johan. *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*. Çevirenler James S. Holmes, Hans van Marle. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Kristeller, Paul Oskar. "The Modern System of the Arts: A study in the history of Aesthetics Part 1". *Journal of the History of Ideas*. Volume12. No: 4 (Ekim 1951): 496-527.

-. "Humanism". *Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, 113-137. Editörler Charles B. Schmitt, Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Le Goff, Jacques. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*. Çeviren Ali Berktay. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Lovett, Frank. "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. İlkbahar 2017 Edition içinde. Editör Edward N. Zalta .URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/republicanism/. Çevrimiçi 10 Eylül 2017.

Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. Çeviren H. Kemal Karabulut. 5. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınları, Eylül 1998.

Mann, Nicholas. "The Origins of Humanism". *Cambridge Companion to Renaissance Humanism* içinde, 1-19. Editör Jill Kraye. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Michelet, Jules. *Rönesans*. Çeviren Kazım Berker. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Moulakis, Athanasios. "Civic Humanism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2011 Edisyon). Editör Edward N. Zalta. URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/humanism-civic/. Çevrimiçi 10 Eylül 2017.

Penman, Kenneth A. ve Adams, Samuel H. "Humane, Humanities, Humanitarian, Humanism". *The Clearing House*. Volume 55. No. 7 (Mart, 1982): 308-310.

Pirenne, Henri. *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. Çeviren Uygur Kocabaş. 3.basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Spade, Paul Vincent. "Medieval Philosophy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (İlkbahar 2017 Edisyon). Editör Edward N. Zalta. URL =

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/medieval-philosophy/>. Çevrimiçi 10 Eylül 2017.

Tuncel, Ahu. *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, Mart 2010.

Witt, Ronald. "Introduction: Hans Baron's Renaisssance Humanism". *The American Historical Review*. Volume 101. No 1. (Şubat 1996): 107-109.

-."The Crisis after Forty Years". *The American Historical Review*. Volume 101. No 1. (Şubat 1996):110-118.

-. *In the Footsteps of the Ancients': The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. ABD: Brill, 2001.

TRANSHÜMANİZM VE İNSAN OLMAYAN İNSAN: HÜMANİST YÜKLERDEN KURTULMUŞ BİR TRANSHÜMANİST ETİK ARAYIŞI

Cenk ÖZDAĞ*

TRANSHUMANISM AND UNHUMAN HUMAN: A SEARCH FOR A TRANSHUMANIST ETHICS FREE OF HUMANIST COMMITMENTS

Öz

Hümanist düşünce ve siyasetin anahtar bileşeni ve üzerinde dönüşüm kavgasına taraf olduğu öğe insan doğasıdır. İnsan doğasının değişebilir olup olmaması ve değişebilir ise değişimin 'hümanist' hedeflere uygun olarak gerçekleştirilmesi, hümanist düşünceyi paylaşan görüşler açısından esaslı bir tartışma konusudur. İnsan doğasının betimlenmesi, insan doğasını belirleyen mekanizmaların saptanması, bu mekanizmalar aracılığıyla insan doğasının değişikliğe uğratılması ve sonunda '*insan olmayan insan*'ın yaratılması hülyası hümanist siyaset ve düşüncenin kendi kendisini baltalayan öğeleridir. Bu çalışmada, sözü edilen düşüncelerin neden baltalayıcı olduğu, 'insan doğası'yla savaşın ve 'insanın doğallaştırılması'nın hümanist projedeki anlamı/anlamsızlığı anlatılmakta ve nihayetinde transhümanizmin esasında humanist projenin beklendik ve olağan bir sonucu olduğu öne sürülmektedir. Transhümanizmin yeni insanının, humanist projelerin yeni insanı inşasının nicel açıdan çok ötesinde gereksinimleri olması nedeniyle hümanizm ile transhümanizm ile kopuştan ziyade bir süreklilik ilişkisi olduğu ve bu sürekliliğin kesintiye uğramasının belirli bir hümanizm anlayışına dayanan modern yaşamın politik zeminine yönelik tehlike altında olmasından kaynaklandığı gösterilecektir. Bu açıdan, transhümanizm ile belirli bir hümanizm biçimi olarak Marksizmin arasındaki yapısal ortaklığın ötesinde bu ikisi arasında daha yakından bir siyasal ortaklık zemini oluştuğu söylenebilir. Ne var ki, bu siyasal ortaklığı sakatlayan çok daha temel ayrım noktaları bulunmaktadır. Bu temel ayrım noktaları ise hümanist siyasetlerin hemen hepsine ortak olan 'insan doğasıyla savaş' biçiminde özetlenebilecek bilimdışı

* Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör., ozdag@metu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 164-191.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 06.09.2017)

kabullerine dayanan ve kendi kendisini baltalama eğilimlerinde yoğunlaşmaktadır. Tam da bu nedenle, transhümanizm ile hümanizm arasında bir kopuş olanağı belirmektedir. Bu sayede, hümanizmin siyasal idealini gerçekleştirme projesi hümanizmin bir başkasına, transhümanizme düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, transhümanizm, posthümanizm, insan doğası, doğal hukuk.

Abstract

Human nature is the key element of humanist thought and politics, and humanist thought and politics is a side of a struggle in transforming it. Whether human nature is changeable and if yes, the realization of the change in question in accord with 'humanist' goals is an essential question of a debate for the parties who share humanist thoughts. The description of human nature, the identification of the mechanisms, that determine the human nature, the modification of human nature through these mechanisms, and the dream of creating 'the non-human human' are the elements of humanist thought and politics which undermine the thought itself. In this paper, the reason for these thoughts being undermining themselves, the meaning [or the futulity], within in the humanist project, of the fight against 'human nature' and of the 'naturalization of human' are explained, and finally, it is claimed that transhumanism is actually an expected and ordinary result of the humanist project. It will be shown that, for the new human of transhumanism has far more needs, in terms of quantity, than the construction of the new human of humanist projects, there is a continuity between humanism and transhumanism rather than a disengagement and that the reason for there is an interruption between the two rooted in the fact that the political ground of the modern life, which is originated from a particular understanding of humanism, is endangered. With this respect, it can be said that between transhumanism and marxism, as a particular form of humanism, beyond the structural commonalities, a ground for a closer political commonality between the two has been formed. However, there are more profound points of discrepancy between them which undermine this political commonality. These points of discrepancy are concentrated on the dispositions of them for undermining themselves, which depend on their non-scientific assumptions which can be summarized as 'fighting against human nature', and which are common to almost all forms of humanist politics. For the very reason, there is an emerging possibility of disengagement between transhumanism and

humanism. By this means, the project of realization the political ideal of humanism is left to an other, to transhumanism to be realized.

Keywords: Humanism, transhumanism, posthumanism, human nature, natural law.

***

Giriş

Türkçede hümanizm terimi "insanca", "insancıllık", "insan severlik" gibi edebi çağrışımlarından ayrılmaz bir biçimde kullanılmaktadır. Dolayısıyla, bu terim, bu çağrışımlardan uzak bir kullanım içerisinde bulunduğunda kullanıldığı bağlamda uyumsuzluklar belirmektedir. Belirli bir tarihsel anın ve belirli tarihsel öznelerin zihinlerinin etkisi altında oluşmuş her kavram gibi, bizde oluşan çağrışımları olduğu kuşku götürmez.

Hümanizm görüşünün kilit önemdeki kavramı "insan" ve "insanın biricikliği" olduğundan, hümanizm tartışılırken şu veya bu ölçüde insana dair belirli niteliklerin düşünüldüğü unutulmamalıdır.[1] Hümanizme dair bir tartışmada neyin insan sayıldığı, insan olmanın ne demek olduğu bu belirli niteliklere bakılarak yanıtlanmalıdır. Ne var ki, hümanist yazarlar, her defasında insan olmanın ne demek olduğuna, bir şeyi insan saymanın koşullarına dair etraflıca bir betimleme sunmadıkları gibi, çoğu zaman "insan" sözcüğünün bu yazarların yaşadıkları dönemdeki anlamlarının dışında bir tanımlama yapmadıkları görülebilir. Kimi zaman "akla sahip olmak" kimi zamansa "toplumsal bir varlık olmak" veya "özgür istence veya özgür isteme yetisine sahip olmak" nitelikleri öne çıkmakta fakat insana dair özsel nitelikler bunlarla sınırlı görülmeyebilmektedir. Bu yazıda, akla sahip olmanın veya toplumsal bir varlık olmanın ne anlama geldiğine dair hümanist metinlerde görülen belirsizlik aynen korunacaktır. Metnin ileriki bölümlerinde görüleceği gibi, *insan olmayan insan* ile *insan* arasında bir ayrım yapabilmek için biyolojik bir tür olarak insan ile hümanist metinlerde örtük olarak (veya Marksist metinlerde kimi zaman açıkça) yer alan nitelikleri de bünyesine katan veya bu niteliklerde nicel olarak öne geçen varlık arasında bir ayrım yapmak mümkün olmayacaktır.

[1] Giriş bölümünde hümanizm içerisindeki farklılıklar ve belirsizlikler konusundaki açıklamaları yapmayı, adı saklı olan hakeme bir borç bilirim. Söz konusu hakemin eleştirileri sayesinde hümanizme dair özsel bir betimleme yapmadığımı ve aşağıda da belirttiğim üzere belirli birtakım hümanizm anlayışlarına dair bir eleştiri yaptığımı ifade etme olanağını bulabildim.

Yukarıda da belirtilen nedenlerle hümanist metinlerin hepsini birden "hümanist" saymamızı sağlayan pragmatik bir yaklaşımla hümanizmler arasındaki ayrımları bir kenara bırakacağız. Kaldı ki hümanizmin dört başı mamur bir betimlemesi veya tanımlaması bu yazının dışına düşmektedir. Hümanizmin, bu çağrışımlara sığmayacağını belirtmekle yetineceğiz. Dahası, hümanizme dair kapsamlı bir tanım sunmaktan kaçınacağız.[2]

Transhümanizm terimi de benzer şekilde, içinde geçen hümanizm terimi nedeniyle onun doğal bir devamı gibi görünse de, çoğunlukla hümanizme alternatif, onun ötesinde bir anlayışı savunan ve dahası, onu yıkıma götürebilecek bir akımmış gibi anlaşılmaktadır. Transhümanizm terimindeki "trans-" öneki, açık seçik bir biçimde, hümanizmin ötesine, hatta insanın ötesine geçme arzusunu dile getirmektedir. James Steinhoff'un da belirttiği gibi, "Transhümanizm insan ötesi [posthuman] bir duruma bir geçişi imlemektedir."[3]

Transhümanizm terimi ilk defa, 1957'de Julian Huxley tarafından kullanılmıştır: insanın, tek tek bireylerin ötesinde tüm insanlığı kapsayacak şekilde, insan olmaya devam ederken kendisini aşıp, insan doğasının yeni olanaklarını gerçekleştirmesine olan inanç anlamında.[4] Transhümanizmdeki bu inanç, yalnızca böyle bir şeyin gerçekleşmesine dair bir inançtan ibaret değildir. Transhümanizme karşı olan bir insan da pekala sözü edilen dönüşümün gerçekleşeceğine inanabilir. Ne var ki, transhümanizmin bakımından burada ayırt edici olan şey, bu dönüşüme dönük iyimser bir inancın varlığıdır. Dahası, bu inançla donanmış olarak, transhümanizm, aydınlanma felsefeleri arasında yer almaktadır.[5] Aydınlanmacı düşüncenin esasının, Hughes gibi alırsak, doğayı incelemek için eleştirel aklın kullanımı yoluyla bireylerin toplumsal ve teknolojik ilerlemeyi başarabilme, yeni yönetişim biçimleri tesis etme ve hurafeleri ve otoriterliği aşma yetileri olduğu

---

2 Herhangi bir özel [spesifik] hümanizm anlayışının diğerlerine nazaran pek çok farkı olsa bile, bu yazı bağlamında aşağıda David Ehrenfeld dikkate alınarak sunulan altı aksiyomun diğer hümanizm anlayışları için de geçerli olduğu kanaatindeyim. Ne var ki, bu kanaatimin doğruluğuna dair akıl yürütmelere yer vermek bu yazıyı fazlasıyla genişletecektir. Bu yüzden, bu yazı bağlamında bu altı aksiyomu içeren veya aksiyom olarak olmasa bile bünyesinde barındıran hümanizm anlayışlarının eleştirildiğini öne sürmekle yetinilmektedir.

3 James Steinhoff, "Transhumanism and Marxism: Philosophical Connections", *Journal of Evolution and Technology*, (2014): 1.

4 Julian Huxley, "Transhumanism", *New Bottles for New Wines* içinde (New York: Harper and Brothers, 1957).

5 James Hughes "Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism", *Journal of Medicine and Philosophy* 622-640, (2010): 1-2.

yönünde bir inanç olduğunu düşünebiliriz. Böyle alındığında, ileriki satırlarda da göreceğimiz üzere, transhümanizm ve hümanizmin aydınlanmacı görüşlerde ortaklaştığını ve dahası bu ortaklaşmanın da ötesinde her ikisinin de projelerinde bir süreklilik olduğu sonucuna varabileceğiz. Fakat, bunu yaparken, Hughes'un aksine, aydınlanmacı fikirlerin takibinin aydınlanma karşıtı sonuçlara sürüklediği iddiasında bulunmak yerine, bambaşka bir sonuca ulaşacağız: aydınlanmacı miras üzerinde yükselen hümanist ve transhümanist yaklaşımların, insan doğasıyla savaşa sürüklendikleri ve bunun sonucunda hümanizmin kendi kendisini baltalayan bir projeye dönüştüğü.

Bu çalışmada, hümanist ve transhümanist yaklaşımların siyasal alandaki izdüşümleri yerine, onların düşünsel kabullerine ve düşünsel ürünlerinin niteliklerine odaklanılacaktır. Dolayısıyla, odağımızda, somut siyasal olaylarda beliren arızalar yerine, bu yaklaşımların kavramsal sınırlılıkları ve ayrım noktaları yer almaktadır. Bu iki yaklaşımın ikisinde de ortak olan yanlar, ikisi arasındaki kopuş ve süreklilikler ekseninde, insan doğası kavramı ve bu kavram üzerine tartışmaları merkeze alarak transhümanizmin örtük olarak hümanizmde halihazırda bulunduğu fakat, projesini hayata geçirebilmek için hümanist yüklerden kurtulması gerektiği savlanmaktadır.

İnsan Doğası ve *İnsan Olmayan İnsanın* İnşası

İnsan doğasının iyi veya kötü bir şekilde betimlenmesi ve insan doğasının bu verili yapısı üzerinden bir anlatının kurulması, aydınlanmaya eşlik eden doğal hukuk anlayışının temel dogmalarından biridir. Ne var ki, insan doğasının verili yapısı nasıl olursa olsun, insanın "kendi özü"nü yeşertebileceği ortamın hazırlanması gerektiği de düşünüldüğünden, insan doğasının kendiliğinden açığa çıkan bir yapısı olmadığı, bir karışım halinde bulunduğu ve insanın o "insancıl" doğasının açığa çıkabilmesi için ayrık otlarının temizlendiği bir zirai işlemin gerekli olduğu düşüncesi bu dogmaya eşlik etmektedir. Ayrık otlarından ayrılıp kendisini ortaya koyan veya kendisine yardımcı olunması sonucu kendisini açığa çıkaran öz tasavvuru, hümanizmin başat özelliğidir. Hümanizmde, insanın verili durumunun ötesine geçmesi, tarih öncesi bir dönemde veya toplumsal yaşam öncesi bir anda ya da en olmadı, insanın yaratılışına eş bir zamanda insanda bulunan bir potansiyelin açığa çıkarılması biçiminde anlatılmakla birlikte, transhümanizm için böylesi bir anlatıya gerek olmaksızın, insanın arzu edilen özellikleri teknolojik yardımla ortaya çıkartılabileceği gibi, gerekirse, üretilebilir. Böylelikle de, insanın ötesine geçilebilir. Bu türden bir öteye geçmenin hümanizme içsel olduğu

söylenebilir. İnsan doğasının ve hümanist bir yaşam kurgusunun ötesine geçme arzusu, hümanizmin kendisinden ayrılması güç bir arzudur.[6]

İnsanın ötesine geçmede alınan bu farklı yollar, insanlığın teknolojik evriminin bir yansıması olarak okunabilir: Öncelikle, tarım devriminden gelen bir zirai işlem tasavvuru; ardından, mekanik üretimin etkisiyle, insana uzuv kazandırarak insanın etkisini ve algısını arttırma; nihayetinde, biyoloji, nanoteknoloji ve sibernetik sayesinde, insan zihninin tamamen silikon tabanlı bir sisteme yüklenmesiyle gelen ölümsüzlük ve duygulardan arındırılmış muhakeme yeteneğinin zaferi. Bu aşamalar arasındaki fark, bir hedef farkından çok, teknolojik yetkinliğin bu hedefe ulaşmadaki farklı momentleri olarak görünmektedir.[7]

Transhümanizm ile hümanizm arasında bağlantı kurmak için, insanın aşılmasındaki veya özünün açığa çıkmasındaki örnekler yeterli değildir. Zira, transhümanizm ile hümanizm arasında ortak kabuller çokça bulunsa bile, transhümanizmin metafizik yükü çok daha hafif; hümanizmden devraldığı politik yük ise çok daha ağırdır. Bunun anlaşılması için, her iki anlayışın da kabullerini, hedeflerini ve düşünsel ürünlerini ortaya koymak gereklidir. Hümanizmin bazı temel aksiyomları şunlardır:[8]

> …Tüm sorunlar insanlar tarafından çözülebilir…
> …Pek çok sorun teknolojiyle çözülebilir…
> …Teknolojiyle veya yalnızca teknolojiyle çözülemeyen sorunların çözümleri toplumsal dünyadadır…
> …Bıçak kemiğe dayandığında, işe koyulup çok geç olmadan çözüm için birlikte çalışacağız…
> …Bazı kaynaklar sonsuzdur. Tüm sonlu veya sınırlı kaynakların ikameleri bulunur…
> …İnsan uygarlığı var olmaya devam edecektir…

---

6 İnsan doğasının ya da en azından verili durumda insanın sahip olduğu doğanın ötesine geçme arzusu hümanizme, daha geniş olarak da aydınlanmaya yüklenen en başat arzulardan biridir. Rousseau'nun *Emile*'de kendisinin yetiştirdiği birey, verili toplumsal defolardan olabildiğince arınmış bir bireyin hayalinin tecessümüdür. Benzer şekilde, araya yıllar girse bile, Nazım Hikmet'in *Makineleşmek istiyorum* deyişinde gördüğümüz makineleşme arzusu, sırf üretimde bir makineleşmeden ziyade, insanın makineleşmesini, tıkır tıkır işlemesi, onu hedeflerinden alıkoyan makineleşemeyen yanlarından arınmasını imlemektedir.

7 İnsanlığın düş dünyasının ürünleri üzerinden bu momentler için şu örnekler verilebilir: birincisi için, Rousseau'nun *Emile*'i; ikincisi için, *Müfettiş Gadget* veya *Terminatör*, *Robocop* gibi elverişli kanun adamları; nihayet, üçüncüsü için bir yapay zeka tasavvuru olan *Echelon* adlı siber güvenlik ağı.

8 David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (New York: Oxford University Press, 1978), 16-17.

Bu temel aksiyomlara, hümanizmin geleceğin sorunlarına dair iyimserlik aksiyomları diyelim. İnsanlığın, tıpkı bir karınca kolonisi gibi, gelecekteki sorunları çözebilmek uğruna yeteneklerine başvurup, gerektiğinde topluluk için (insan uygarlığının devamı için) kendilerini feda edeceği varsayımı bu aksiyomlarda örtülüdür. İnsanlığa dair bu beklenti, liberalizmi de içine alacak şekilde, ortaklaşmacılıktan (komünist veya sosyalist düşüncelerden) faşizme kadar tüm modern çağ ideolojilerinde kendisini gösterir. Bu denli farklı ideolojilerin bu beklentiye şu veya bu ölçüde sahip olmalarının nedenleri şunlar olabilir: insanlığın aydınlanma deneyiminden etkilenmiş olmaları (böylelikle geleceğe dair iyimser bir beklenti içerisinde olmaları) ve siyasetin doğasına uygun olarak kitleleri harekete geçirebilmek için tüm siyasal edimleri uğruna konumlandıracakları bir hedef yaratma ihtiyacı. Her ne kadar bu beklentiye sahip olsalar da, sırf bu nedenle bu ideolojilerin tümünü birden hümanizm içerisinde göstermek için yeterli nedenimiz bulunmamaktadır. Dahası, bu ideolojilerin kendilerini diğerlerinden ayrıştırdığı pek çok noktanın yanı sıra, hümanist-aydınlanmacı mirastan aldıklarının ötesinde almadıkları veya onda değişikliğe uğrattıkları şeyler çok daha belirleyicidir. Tüm bu değişikliklere ve yorum farklarına karşın hümanizmin bir şekilde kendisini sürdürmesi, adeta bir *Hydra* gibi farklı bir biçimde yeniden belirmesi hümanizmin kendi bünyesinde barındırdığı belirsizlik ve müphemlikten kaynaklanmaktadır. Hümanizmin içerisinde tanımlı olanlardan çok tanımlı olmayanların veya kapsamı değiştirilebilir olan öğelerin varlığı, hümanizme bu türden bir hareket alanı sağlamaktadır: İnsanlığın iyiliği, ilerilik, insan doğası, neyin insan olduğu vb. hümanizme gücünü ve hareket serbestisini kazandıran bu kritik kavramlardan bazılarıdır.

a) Hümanizmin Metafizik Yükü

Hümanizmin temel dogmalarından biri, insanın biricikliğidir. Diğer tüm canlılardan ayrılmasıyla, insan, diğer canlıların sahip olmadığı bir şeye, insanlık onuruna sahiptir. Bu özelliğiyle birlikte hümanizmin metafizik dogmalarını şu şekilde özetleyebiliriz:

1) İnsan biriciktir, diğer tüm canlılardan ayrılır. (Elbette bu biriciklik nötr değildir. Zira her canlı biriciktir, buradaki biriciklik, üstü örtülü bir şekilde bir üstünlüğü yahut en azından görece daha değerli olmayı imlemektedir.) İnsan, insan olmayana kıyasla korunmalıdır. İnsan olmayanlar, şu veya bu şekilde, insanın hizmetindedir [İnsanın üstünlüğü dogması].
2) İnsan özgür irade sahibidir (Bütün mesele, iradesini sakatlayan, esaret altına alan dışsal etmenleri bertaraf etmektir.) [Özgür irade dogması].

3) İnsan doğası vardır. İster değişebilir olsun isterse sabit, bu doğa, insana özgüdür [Özsel nitelik dogması].

Görüldüğü üzere, metafizik dogmaları üç başlık altında özetlemiş bulunuyoruz. Elbette, hümanizmin bunlardan başka metafizik dogmaları olabilir. Ne var ki, konumuz açısından, bu dogmaları ele almamız yeterli olacaktır.

Bu dogmaların bizim açımızdan önemi şunlardır: İleride de göreceğimiz üzere,

1) Bu dogmalar, hümanizmin temellerini baltalamaktadır.
2) Transhümanizm ise hümanizmden ayrılmaksızın tutarlılıkla savunulduğunda, bu dogmalardan kurtulmaya çalışsa bile, bu dogmalardan kurtulamamakta, onlara yeniden tutunmaktadır. Onlardan kaçındığı ölçüde, hümanizmin projesini sürdürebilmektedir.

Bu metafizik yüklerden ikincisi ve üçüncüsü, ampirik verilerle çözümlenemez türden bir düşünsel tartışmaya hapsolmuş görünmektedir. Dolayısıyla, bu iki dogmaya dair sorun tam anlamıyla metafizikseldir. Özgür irade dogması, insanın tercihlerini özgürleştirme projesini tamamlanamaz bir projeye dönüştürmekte; özsel nitelik dogması ise, insan doğasına has özelliği, insanı geliştirme veya insanın dönüşümü süreçlerinde, yakalanması imkansızlaşan bir nesneye dönüştürmektedir. Dahası, tam da bu nedenle, insan doğasının daha da bulanık ve belirsiz hale gelmesine yol açmaktadır. Böylece, hümanizmin (ve transhümanizmin) en temel çıkış noktası, proje ilerledikçe daha da kaybolmaktadır.

Özgür irade dogmasının baltalamasına ilişkin argüman:

Özgür irade dogmasına göre, insan, bir karar verme organı ve bu kararın verilmesi sürecinin gerçekleştiği ortam olarak özgürdür. Dışsal etkilere karşı bir dirençle kararını verip, eylemlerine yön verebilir. Ne var ki, bu dogma, verili durumun ampirik bir araştırmasıyla açığa çıkmaz. Bunun yerine, verili durumda, kararlarını kendi çıkarları (en azından uzun erimli çıkarları) doğrultusunda alamayan veya eylemleriyle çıkarları arasında bir çatışma gözlenen insanın, onu bu eylemlere iten etmenlerden soyutlanmasıyla negatif olarak öne sürülür. Bu soyutlama içerisinde, duyuları yoluyla etki altında tutulan insanın, ya bu etkilerden tümüyle soyutlanması ya da bunlardan soyutlanması mümkün olmasa bile bu etkileri gözden geçirip karar verme

aşamasında aklını duygularından ve duyularından soyutlayarak daha "insancıl" bir kendilik olarak ortaya koyması bulunmaktadır. İnsanın, duyuların alınmasıyla veya bastırılmasıyla insancıllığı (veya hayvansılığı) kenara atılarak beliren daha 'insancıl' bir yetisi olan karar verme yetisi, insan ve insancıl kavramlarının bütününe yayılır. Böylece, bir bütün olarak insanın değil, insanın karar verme yetisinin en yetkin merciinin özgürlüğü hedeflenmiş olur. Özgürlük, insana değil, *insan olmayan insan*a, diğer bir deyişle, insandan daha insan olana atfedilir.

Bu düşünceyle koşut görünen bir görüşü anmamak hatalı olacaktır:

> Akıl asıl hedeflere yönelik olmadığı için bütün duygulanımlar akıldan eşit uzaklıktadır. Duygulanımlar yalnızca doğaldır. Aklın akılsal olmayan her şeyle yalnızca bir karşıtlık oluşturduğunu öngören ilke, Aydınlanma ile mitoloji arasındaki hakiki karşıtlığın temelini oluşturur. Mitoloji tini yalnızca doğaya gömülü olarak, yani bir doğa erki olarak tanır... Batıl inançlardan kaynaklanan doğa korkusunu aşmak için, Aydınlanma istisnasız tüm nesnel etki birimlerini ve şekilleri kaotik malzemeden oluşan bir perde olarak göstermiştir.[9]

Aydınlanma ile mitoloji, akıl ile akla "olumsuz" etkide bulunan duygulanımlar, insancıl ile doğal veya kültürel olan ile doğal olan arasındaki karşıtlık, *insan olmayan insan* ile insan veya insandan daha insan olan ile insan arasındaki karşıtlık olarak okunabilir. Bu durumda, özgürlük birinciye, zorunluluk ikinciye atfedilmektedir. Özgür irade, esasında *insan olmayan insan*ın, doğal bir nesne olarak insandan kopuşunun ifadesi olmaktadır. Buradan da görüldüğü üzere, bu dogma ile hümanizm kendi kendisini baltalamakla kalmaz, hümanizmin ötesinde görünen transhümanizmin tohumlarını da içerisinde barındırır. *İnsan olmayan insanın* özgürlüğü, insandan ibaret olanın bastırılmasını gerekli kılar. Giderek, ikisi arasındaki karşıtlık hakiki insan ile yabanıl insan arasındaki karşıtlığa döner. Buna göre, ilkel kabileler yabanıl insandır, aydınlanmış uygar insan topluluklarıysa hakiki insanı keşfedip ona doğru bir ilerleme, tekamül içerisinde yer alan oluştaki varlıklardır. Doğanın dar sınırlarının ötesine geçerek kendilerini dönüşüme uğratır, asr-ı saadetin iyi ve kamil insanına uygun olarak hakiki insanın ortaya çıkmasını sağlar. Tekamülde gözünü yeterince kararttığı takdirde *insan olmayan insan*a dönüşmesi iyice ayyuka çıktığı için görece "ilkel" toplulukların sahiciliği çekici gelse de,[10] burada sahicilikten kasıt, gereksiz kültürel seremonilere, insanın

[9] Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği,* çev. Elif Öztarhan Karadoğan & Nihat Ülner (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010). 125.

[10] Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde, modern insana getirdiği eleştiriyi göz önüne alırsak, ondaki bu sahicilik arayışının izlerini görebiliriz. [bkz. Jean

gelişimine ket vuran toplumsal yapılara uzaklıktır. Dolayısıyla, insanın, aydınlanmanın dogmalarına uygun olarak gelişimi söz konusu olduğunda, sahicilik arayışının yerini, hakiki insan özü arayışı almaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, sahicilik yapay olanla bir karşıtlığı, hakiki olan ise verili toplumsal durumun örttüğü ve arzu edilen insancıl özellikleri imlemektedir. Ne var ki, iradenin özgürlüğü söz konusu olduğunda, insanın hakiki yanı akli karar verebilme yetisine indirgenmekte ve geriye kalan ne varsa kültürel olandan kopuk olarak kavranan "doğal" zorunluluk alanına atılmakta ve insan kavramının içeriğinden soyutlanmaktadır.

Özsel nitelik dogmasının baltalamasına ilişkin argüman:

İnsanın özsel nitelikleri, insan doğası kavramında kapsanmaktadır. Hümanizmin kurucu öğesi de verili olan insan davranışlarının ve zihninin altında verili olandan farklı olan bir insan doğası bulunduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre, insan hem diğer canlılardan farklı bir doğaya sahiptir hem de bu doğayı henüz tam anlamıyla açığa çıkarmamıştır. Her şekilde, insan mevcut insanlardan farklı bir şekilde ortaya çıkabilecek durumda olup, diğer canlılara göre halihazırda biriciktir. Dolayısıyla, insan, insana özgü, ayrı ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Mevcut insan ile doğası eksiksiz olarak açığa çıktığında oluşacak olan insan arasında, her ne kadar insan doğası zemininde bir ortaklık bulunsa da, realitede ikisi arasında bir ayrım bulunacaktır. İnsanın diğer canlılara göre üstünlüğü, insanın verili konumundan kaynaklandığına göre, insan doğasını eksiksiz bir biçimde ortaya koyacak insan bireyler, mevcut insan bireylerden daha üstün olacaktır. Bu ikisi arasındaki ayrım, o denli keskindir ki Fransız Devrimi'nin ilkelerinin Avrupalı ve beyaz nüfus dışında da geçerli olması gerektiğinin tam anlamıyla kabul edilmesi için iki yüzyıl süren sömürgecilik ve ulusal kurtuluş savaşlarının gerçekleşmesi gerekmiştir.

Dahası, özsel nitelik dogması bir kez kabul edildiğinde, insanın hangi özelliklerinin özsel hangilerinin ilineksel olduğunun saptanması gibi bir sorunla karşı karşıya kalırız. Hümanist kurgu yazınının örneklerine baktığımızda, insanın özsel nitelikleri olarak saptanan mükemmel bir akıl yürütme gücüne sahip insanımsıların birer hümanist distopya örneği olarak karşılandığını görmekteyiz. Hümanist kurgu yazını, yeni insan yaratma hayaline karşı insan yaratma projesinin tehlikeli yan ürünlerinden oluşan distopyaları hazırlamıştır. *Dr. Jekyll ile Mr. Hide* ve *Frankenstein* insancıl defolardan kurtarılmak istenirken yaşanan insancıl kazaların en tipik iki örneğini sunmaktadır. *İnsan olmayan insanın* inşası, arzulansa bile, bu arzu

Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).]

korkudan azade değildir. Bu korku içeren yazın sayesinde, insanın defoları birer emniyet sübabı olarak betimlenmiştir. Böylelikle, insan hatalarıyla, defolarıyla yüceltilmiş, biricikliği korunmuştur. Ne var ki, bu kez de hümanist beklenti hüsrana uğramış olur. İnsan doğası, şayet böyle bir şey varsa, açığa çıkarılması engellenmesi gereken ve hastalıklar barındıran bir doğa olarak görüldüğünden, ya terbiye edilmeli ya da olduğu gibi bırakılmalıdır. Böylece, özsel nitelik dogması, hümanist projeyi baltalar ve bu dogma kabul edildiğinde, hümanizmin isyan ederek karşısına aldığı verili insan biçimi, korunması gereken bir biçim olarak ortaya çıkar. Verili insan biçimiyle *insan olmayan insan* arasında bir saldırmazlık sağlanamadığı durumda, *insan olmayan insam*ın yok edilmesi gündeme gelir. Bunun sonucu olarak da kontrolden çıkan *insan olmayan insam*ın varlığı insan için tehlike oluşturduğundan, insana hizmet etmeyen *insan olmayan insan* canavarlaştırılır. Artık insanın özsel niteliklerini eksiksizce taşıyan bir varlık yerine, dizginsizce gelişmiş bir tehlike söz konusudur. Dolayısıyla, insanın özsel niteliklerini esas alma eğilimine karşı şerhler türeyerek, özsel niteliklerin içeriği şişmeye başlar ve özsel nitelikleri saptama projesi yokuşa sürülmüş olur.

b) Transhümanizmin Hümanizmden Devraldığı Politik Yük

Yaşanan toplumsal felaketlerin ve arzulanan toplumsal hayallerin, hümanizmi savunanlarca, insanın kendi içsel niteliklerinin ve insanın "doğal durumu" dediğimiz spekülatif veya tarihsel bir aşamadaki koşulların bir sonucu oldukları ve onlar tarafından belirlendikleri imlenmektedir.[11] Bu motife göre, korku ve düş (umut) arasında bir salınım söz konusudur. Korkulası durumdan kaçış ve aydınlığa kavuşma temasının dekoru, insanın içsel varlığı ve doğal durum üzerinden kurulmuş ve düşlenen aydınlık ise bu içsel varlıktan soyutlanmış kimi "iyi" niteliklerin ve bu niteliklere uygun bir toplumsal durumun kurulup baskın çıkmasıyla betimlenmiştir. Korku ilkesi ve umut ilkesi olarak özetleyeceğimiz bu iki uç motivasyon sayesinde, verili durumdan arzu edilen duruma doğru bir politik güzergah belirlenmiş ve insanlığı bu güzergaha sevk edebilmek için gerekli duygu durumları (korku ve umut) oluşturulmuştur. Bu iki ilke, yalnızca anlatısal birer öğe olarak işlev görmezler. Bu iki ilke ve onlara denk düşen iki politik durum, dünya siyaset tarihine dair iki alternatifin tohumu niteliğindedir: "... hiyerarşi ve eşitlik; monarşik otorite veya cumhuriyetçi güçler dengesi."[12] Bu iki alternatif (hiyerarşi ve eşitlik)

[11] Hobbes'tan Grotius'a ve Rousseau'ya şu veya bu ölçüde hümanist diyebileceğimiz tüm filozofların, doğal durumun farklı yorumları olsa da, hemen hepsi bu motifte birleşmektedir.

[12] Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması,* çev. Zeynep Demirsü & Emine Ayhan (İstanbul: BGST Yayınları, 2012), 9.

siyasal eğilim, kuşkusuz, aynı anda bulunan ve tikel siyasal eğilimler içerisindeki bölünmelerde kendilerini gösterebilecek göreli yaklaşımlar olarak da yorumlanabilir. Bu durumda, tikel siyasal eğilimler içerisindeki bölünmeleri betimlemede kullanıldıkları haliyle, hiyerarşik ve eşitlikçi eğilimler arasındaki ayrım bir taktik-strateji ayrımıdır: varılacak hedefe ulaşmada hangisinin daha doğru birer siyasa olduğuna dair bir bölünmeye tekabül etmektedir.

Sözünü ettiğimiz politik yük, korku ilkesi ve umut ilkesi ile sınırlı değildir. Siyasal öznenin karakterini, insan doğası kisvesinde gizleyen ve böylelikle tarihsel anlatıyı baştan inşa eden bir dogma, bu iki ilkeye eşlik etmektedir. Yönetenin kimliği, bu sayede, çağlar boyunca farklı görünümler altında gizlenmiş ve dönüşmüştür. Gizleme ve dönüşüm aynı süreçte varolmuş ve biri diğerini doğurmuştur. "Öte yakadaki savaşçılar", "Beyaz derililer", "asiller", "Romalılar", "Persler", "Barbarlar" gibi ifadelerle resmedilen yönetici-egemen, kimi zaman övgü kimi zamansa sövgü ile gizlenmiştir. İnsan doğasına dair tasavvurlar bu gizlemeye eşlik ederek, yöneteni ve yönetileni dönüşüme uğratmıştır. "Beyaz adamın üstünlüğü" ya da "beyaz adamın insanlığı" ve "zencilerin ilkelliği" bu tür bir dönüşümü ifade etmektedir. Sömürünün ve baskının doğallaştırılması ile sömürü ve baskının zemininin hazırlanması aynı biçimi tekrarlamıştır.

Sömürü ve baskının doğallaştırılması, aynı zamanda sömürü ve baskının bir yan ürünü olarak ortaya çıkan yeni toplumsal durum üzerinden meşrulaştırılmasından farklıdır. İkincisine örnek olarak, Hobbes'u gösterebiliriz:

> Hobbes için de doğa durumdaki insanlar "kullanışlı binalar" inşa etmedikleri gibi, hiçbir sanat, edebiyat veya zaman ölçümü geliştirmemişlerdir. İlk insanların hayatı genellikle "münzevi, yoksul, iğrenç, kaba saba ve kısa"dır.[13]

Sonuçları itibariyle, sömürü ve baskıyı meşrulaştırmanın aksine, sömürü ve baskının doğallaştırılması, yepyeni bir tarih anlatısı sunmaktır. Bu sayede, tarihin zorunlu ilerleyişinin bir momenti olarak sömürü ve baskı kaçınılmaz bir adım ve doğal ilerleyişin, dışarıdan özel müdahaleler olmaksızın bir sonucu olarak betimlenmektedir. İnsanın failliğine övgü sunan bir anlayışın, eylemi insandan koparıp tam anlamıyla müdahale dışı bir sürecin bir veçhesine indirgemesi, bu anlamda yine bir kendini baltalama olarak karşımıza çıkmaktadır.

[13] *A.g.e.*, 19.

İlk bakışta, bu kendini baltalamadan kaçış için, insanın failliğine bir vurgu yapılmasının yeterli olacağı düşünülebilir. Oysa, sorun bundan daha derindir. Eylemin ve eylemsiz sürecin sonuçları, doğallık ve yapaylık karşıtlığında anlam bulmaktadır. Hümanist düşüncenin, bu bağlamda önemli örtük bir kabulü daha bulunmaktadır: Doğal olan ile kültürel olan arasında aşılmaz bir karşıtlık bulunmaktadır.[14] Bu karşıtlığın da ötesinde, doğal olana sahicilik, kültürel olana ise yapaylık ve keyfilik atfedilmekte; siyasal söylem ve bu söyleme uygun metafizik doğal olanın sahiciliği üzerinden kurulmaktadır. Tam da bu nedenle, etkin bir konuma yükseltilmek istenen insan, doğal olanın sahiciliği içerisinde, doğanın bir ürünü ve yaptıkları da doğal sürecin bir veçhesi olarak temellendirilir.

Çağı değiştirmek ile insanı değiştirmek hedeflerinin her ikisini de barındıran hümanizmden farklı olarak transhümanizm, bu iki hedef söz konusu olduğunda ağırlığı ikincisine kaydırır. İnsanı değiştirmek, *insan olmayan insan*ı yaratmak ve bu insanın mevcut insandan veya insan doğasından olumlu anlamda alabildiğine farklılaşması, transhümanizm için bir yan ürün olmayıp esas hedeftir. Bu nedenle, insanı değiştirmek gibi açık bir siyasal hedef söz konusu olduğundan, transhümanizmin kendini baltalaması hümanizminkinden birtakım farklılıklar taşımaktadır. *İnsan olmayan insan*, transhümanizm açısından bir tehlike olmayıp arzu edilen bir varlıktır. Fakat bu kez ortaya çıkan sorun, *insan olmayan insan* ile insan arasındaki iktidar ve araçsallık ilişkisidir. Kimin kime tabi olacağı, dahası hangisinin öncelikli olduğu, hangisinin araçsallaştırılacağı birer sorun olarak görünmektedir. *İnsan olmayan insam*ın inşası hedefini benimseyenler, insanlar olduğuna göre, insanların bu türden bir politik hedefe sevk edilebilmesi için insanlara sunulacak umut ilkesinin açıklıkla ortaya konması durumunda bu, gerçekten de insanlar için arzu edilebilir bir ilke olacak mıdır? İnsanın, *insan olmayan insam*ın inşasında kendisini ortadan kaldırmasıyla, *insan olmayan insan*a dönüşerek kendisini aşması arasında herhangi bir fark bulunuyor mu? Şayet böyle bir fark bulunmuyorsa, bir yan ürün olarak canavarlaşan *insan olmayan insan* korkusuna ek olarak, kendisini aşarken kendisini ortadan kaldırma korkusuyla karşı karşıya kalınacaktır.

Bu soru(n)ları bertaraf etmenin bir yolu varmış gibi görünmektedir: İnsan ile *insan olmayan insam*ın paylaştığı özsel niteliklerden hareketle oluşturulacak ve

[14] Özellikle, Rousseaucu düşüncede bu karşıtlık içerisinde doğal olan lehine taraf tutulması nedeniyle bu karşıtlık daha da görünür hale gelmiştir. Fakat, bu taraf tutma edimi Rousseacu düşünceyle sınırlı değildir. Hümanist düşüncedeki iki zıt kutbu Rousseacu ve Hobbesçu düşünce olarak alırsak, her ikisinin de doğa-kültür çatışmasından hareket ettiğini, gelgelelim, doğal olana karşıt anlamlar yüklediklerini görebiliriz. *A.g.e.*, 47.

bu iki türü kucaklayacak bir cins üzerinden politik, etik ve anlamsal bir ortaklık kurmak. Ne var ki, bu kez yine özsel nitelik dogmasının yol açtığı sorunlarla karşı karşıya kalırız.

c) Transhümanizm ile Hümanizm arasındaki Süreklilik ve Kopuş: *İnsan Olmayan İnsanın* Yaratılması

Yukarıdaki satırlardan da gördüğümüz üzere, *insan olmayan insanın* yaratılmasında, transhümanizm ile hümanizm arasında bir süreklilik bulunmaktadır. Bu süreklilik konusunda en cüretkar kaynakları, hümanizmin daha "devrimci" bir türünde, Marksizm'de ve Sosyalizm'de görebiliyoruz.

> *Frankenstein*, Mary'nin [Shelley] babası olan ve insan ırkının yenilenmesine dair ütopyacı fikirleriyle bilinen William Godwin'e adanmıştı. Godwin, gelmekte olan yeni bir insan ırkından iftihar ettiği *Siyasal Adaletin İlkelerine Dair Bir İnceleme* (1973) [An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice] adlı eserinde bin yıllık umutlar üzerine enine boyuna kalem oynatmıştı. Ortaya çıkması için bir kere nüfus fazlalığının bilimsel bir şekilde kontrol altına alınması gerektiği bu ırkın, cinsel ilişkiyle değil, toplum mühendisliğiyle üretilmesi gereklidir.[15]

Anarşist bir papaz olan William Godwin'in tasavvurundaki ırkın, hümanist çerçeveye sığdırılması zor görünmektedir. Toplum mühendisliğiyle üretilen, biyolojik diğer türlerden tümüyle farklı olarak laboratuvarda üretilen bir ırk düşüncesi, transhümanizme daha yakın görünmektedir. Ne var ki, dikkat edersek nüfus fazlalığı kontrol edilmesi gereken ırk, insan olmayıp *insan olmayan insan*dır. Dolayısıyla, insan ırkı (bu ırkın bir bireyi olan Godwin) *insan olmayan insan* ırkı üzerinde tasarrufta bulunabilme hakkını saklamaktadır. Nüfus fazlalığını kontrol etme düşüncesini, insan ırkı üzerinden değil de, *insan olmayan insan* ırkı üzerinden kurmaktadır. Görüldüğü üzere, buradaki transhümanist öğe, aslında hümanizmin *insan olmayan insan*ını yaratma ve kontrol etme düşüncesini perdeleme işlevini yerine getiren bir sahte transhümanizmdir. Aradaki bu benzerliğe karşın, sürekliliği izlerken aradaki kopuşu atlamak, bütün bir hümanist projeyi transhümanist proje içerisinde eritme tehlikesini içinde barındırmaktadır.

Godwin örneği yanıltıcı olsa da, bu örnek, çok daha yerinde örnekler sunan Marksist söylemi çağrıştırması bakımından önemlidir. Marksist söylemde ise, insandan *insan olmayan insan*a geçiş hem bir müdahale hem de arzu edilen bir evrimsel süreç olarak kutsanmaktadır:

---

[15] Slavoj Zizek, *Kaybedilmiş Davaların Savunusu Adına,* çev. Cenk Özdağ (Ankara: Epos Yayınları, 2017). 104.

> Diyalektiğim yaşamı, karşıtlara doğru sürekli harekettir. İnsan soyu sonunda kendi kıyametiyle de buluşacak. İlahiyatçılar kıyamet gününden söz ettiğinde, kötümserdirler ve halkı korkuturlar. Bizse, insan soyunun sonunun insan soyundan daha gelişmiş bir şeyi üretecek bir şey olduğunu söylüyoruz. İnsan soyu hale emekleme çağındadır.[16]

Benzer şekilde, yine Mao şunları söylemiştir:

> Gelecekte, hayvanlar gelişmeye devam edecekler. İnsanların iki ele sahip olmada yalnız olduklarını sanmıyorum. Atlar, inekler, koyunlar evrim geçiremezler mi? Yalnız maymunlar mı evrim geçirebilirler? Dahası, tüm maymunlar arasında yalnızca bir türün evrim geçirmeye muktedir olması ve diğerlerinin olmaması mümkün mü? Bir milyon yıl sonra, on milyon yıl sonra, atlar, inekler ve koyunlar hala bugünkü gibi mi olacaklar? Onların değişmeye devam edeceğini düşünüyorum. Atlar, inekler, koyunlar ve böceklerin hepsi değişecek.[17]

Mao'nun, atların, ineklerin, koyunlar ve böceklerin evrim geçireceğini belirtirken benimsediği teorinin bilimselliği ayrı bir tartışma konusu olup, bunun bilim adına herhangi bir değeri bulunmamaktadır. Fakat, evrimsel süreci politik mücadelenin bir yoldaşı olarak görüp, evrimsel değişimden medet ummak ve insanın tekamülünü doğallaştırmak için evrime başvurmak tam anlamıyla kendi kendisini baltalayan bir düşüncedir. *İnsan olmayan insanın* ortaya çıkışını, doğal bir sürecin zorunlu sonucu olarak görmek ve buna eşlik ederken kendi müdahalesini evrimin bir parçası veya eşliği olarak görmek, politik mücadelede kendiliğindenciliği mahkum eden bir anlayış açısından çelişkili görünmektedir.

Gelgelelim, ister evrimsel bir yolla (kendiliğinden bir şekilde) ister müdahale yoluyla olsun insanın bugünkü kültürel, etik ve politik görünümünün ötesinde biyolojik olarak dönüşüme uğrayarak daha nitelikli/daha "ileri" bir biçime dönüşmesi, söz konusu hümanist anlatıda benimsenen bir düşüncedir. Bu anlamıyla, Godwin'dekinden farklı olarak, burada transhümanizmin çeperleri içerisinde gezinilmektedir.

Mao'nun aksine, Troçki, bu süreçteki kendiliğindenliği tamamen dışarıda bırakarak şu yorumda bulunur:

> İnsan nedir? Hiçbir şekilde tamamlanmış veya ahenkli bir varlık değildir. Hayır, insan hala fazlasıyla biçimsiz bir yaratıktır. Bir hayvan olarak,

[16] Mao'dan [*On Practice and Contradiction*] aktaran Slavoj Zizek, *Kaybedilmiş Davaların Savunusu Adına,* 238.

[17] *A.g.e.,* 239.

> planlanarak değil kendiliğinden evrimleşmiştir ve pek çok çelişki biriktirmiştir. İnsanın nasıl eğitilip düzeltileceği, insanın fiziksel ve tinsel inşasının nasıl geliştirileceği ve tamamlanacağı sorunu, ancak sosyalizm temelinde anlaşılabilecek devasa bir sorundur. [...] insanın yeni, "geliştirilmiş bir versiyonu"nu üretmek – işte bu, komünizmin gelecekteki işidir. Bunun için, öncelikle insan hakkında her şeyi, anatomisini, fizyolojisini ve fizyolojisinin psikolojisi denen bölümünü anlamalıyız. İnsan kendisine bakmalı ve kendisini ham bir malzeme olarak, ya da en iyisinden yarı yarıya üretilmiş bir bütün olarak görmeli ve şunu demelidir: "Nihayet, benim sevgili *homo sapiens*im, senin üzerinde çalışacağım.[18]

Troçki, görünen o ki, insanın defolarından kurtulup yeni ve geliştirilmiş bir insana ulaşma hedefinin de ötesinde, insanın mevcut halinin insan olmadığını söylemeye varmaktadır. İnsanı, "yarı yarıya üretilmiş bir bütün", "biçimsiz bir varlık" şeklinde betimleyen Troçki, *insan olmayan insan*ı daha insan, mevcut insanı ise daha az insan olarak tanımlayarak hümanist dogmadaki temayı esnetmiştir: Hakiki insana doğru, doğallıktan [kendiliğinden evrimleşmiş versiyondan] hareket etmek ve tekamül etmek. Bu ilerleyişe tekamül demek, Troçki'nin betimlemesiyle uyumludur. Zira, "geliştirilmiş" olma hedefini bir mükemmelleşme, "biçimsizliği" ise bir hamlık olarak anlamak ifadenin ruhuna uygundur. Görüldüğü gibi, transhümanist bir çerçeve içerisinde, hümanist tema yinelenmekte ve hümanizm transhümanist bir anlam dünyası içerisinde yeniden yorumlanmaktadır.

Hümanist temanın bu yeniden yorumlaması ve yinelenmesi, hümanizmin ufkunun ötesine geçemez. Özellikle Troçki'nin ifadesinde kullandığı terimler ve hümanizmden kısmen farklı başlangıçları nedeniyle, Torçki'nin yaklaşımı transhümanist öğeler içermiş olsa da, hümanizmden ayrılacak denli farklılaştığı düşünülmemelidir. Söz gelimi, Troçki'nin mevcut insanı, insan olarak kabul etmeyip eksik veya tamamlanmamış bir varlık olarak görmesi ve insanın tekamül sonucunda oluşacağı düşüncesi tipik olarak hümanist insan anlayışına uygunken, mevcut insanı insan olarak görüp insanın geliştirilmesiyle oluşacak *insan olmayan insanı* mevcut insandan ayıran transhümanist anlayışa aykırıdır. Hakiki anlamda transhümanist ve hümanizm projesini devralacak denli dönüşüme uğramış bir anlayış için çok daha temel bazı kabullerin terk edilmesi, özellikle de metafizik yükten kurtulunması gerekmektedir. Elbette, bu tarz bir kurtuluş sonucu sayıca daha fazla aksiyom kabul edilmiş olabilir. Ne var ki, burada kritik olan nokta, bilimi temel alan ve projesini gerçekleştirme yönünde bilimden yarar sağlamaya yönelen transhümanizmin, açıkça bilim dışı ve kendi kökenlerini gizemlileştiren hümanist öğelerden arınması gerektiğidir.

[18] *A.g.e.,* 270.

Marksizmin transhümanizm lehine bir tutum takınması yalnızca kavramsal açıdan bir zorunluluk olarak görünmektedir. Hümanizmin bir ürünü olmuş olsa da, hem hümanist doğal hukuk öğretisine hem de muhafazakar hümanist etik anlayışlarına karşı tavrı nedeniyle Marksizmi salt hümanist bir yaklaşım saymak bir hatadır. Bu çalışmada, Marksizm hümanizm dışı fakat hümanizmden köken alan ve hümanizmin umut ilkesiyle ördüğü hedefe ilerleyen ve bunu yaparken transhümanizme ardına kadar açık bir anlayış olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla, Mao'dan ve Troçki'den aktarılan yukarıdaki ifadeler, tartışmanın ilineksel bir boyutu yahut bu iki liderle sınırlı bir fantazi olmayıp Marksizm'in bünyesinden doğan bir anlayışın ürünüdürler. Dahası, ileride de göreceğimiz üzere, yalnızca ortodoks Marksizm değil, Alain Badiou gibi Marksistler tarafından da bu yaklaşım korunmaktadır. İşin ilginci, Marksist önderlerin bilimdışı veya birer fantaziden öteye geçmeyen sözdebilimsel kurgularını ele alan Steven Pinker'ın *The Blank Slate* adlı eserinde, bu kurguları büyük bir alayla ve kapsamlı bir şekilde sıralanmaktayken,[19] aynı olaylar, Zizek ve Badiou gibilerince Nazizm'in icraatlarından titizlikle ayrılmakta, Marksizm adına yapılanların dehşeti kabul edilmekle birlikte, hedefinin doğru olduğu iddia edilmektedir. İnsan doğasına dilediği biçimi vermek, kitleleri bir kile şekil verir gibi şekle sokmak, geçmişle tüm bağları koparıp yepyeni bir dünya kurmak isteyenler için, başta Lenin, Mao ve Kızıl Khmerler olmak üzere, harika birer projedir. Hakiki anlamda, eski düzeni dönüştürmek ve onun ürünü olduğuna inandıkları ve kurulu toplumsal ilişkilerin bir çıktısından ibaret olan insan doğasını değiştirmek isteyen devrimci bir projenin, bu türden hülyalara dalmasında şaşılacak bir şey yoktur. Aksine, insan doğasını, toplumsal ilişkilerin bir çıktısına indirgeyen ve mevcut insanın defolu, eksik olduğunu düşünen herhangi bir devrimci (veya karşı devrimci) projenin, şayet bunları değiştirmek için elinde imkan varsa, bunu kullanmaması abes olurdu. Bu açıdan bakıldığında, devrimci projeye destek verip devrimci zorun kullanılmasının olası tehlikelerinden ürkerek iktidarı kullanmaktan çekinen liberal bir eğilimin sunduğu hümanist etikle, hümanist projenin hedeflediği fakat hedeflediğini gerçekleştirmesi durumunda kendi temellerini baltaladığı bir insan ve toplum inşası için devrimci zorun kullanımına olanak veren transhümanist etiğin ayrım noktası tam da burada yer almaktadır.

Sabit olmayıp tamamıyla değiştirilebilir görülen bir karakter taşıyan ve iyi ile kötünün ötesinde yahut berisinde yer alan bir insan doğası anlayışı benimsendiğinde, bu doğayı biçimlendirme koşullarını bilen ve bu koşullardaki değişikliklerin yaratacağı ürünü öngörebilen bir anlayışın bunu

19 Steven Pinker, *The Blank Slate* (New York: Penguin Books, 2003).

yapmaktan çekinmesine yol açacak metafizik yük terkedildiğinde, hümanist karakterinden giderek uzaklaşan radikal bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Marksizmi, Nazizm ile aynı potada eritmek için uydurulan "totalitarizm" teriminin işlevi bu bakımdan anlamlıdır.[20] "Totalitarizm" bu türden bir totaliteyi ele geçirmeye hedefleyenlere karşı liberalizmin kurduğu bir ideolojik bariyer ve etiketleme silahı olarak işlev görmektedir. İnsan doğasında yapılacak değişikliklerden ürken ancak bu değişiklikten bir türlü kaçınamayan, *Frankenstein* gibi yan ürünlerden veya makinelerin istilası gibi fantastik korkulardan kaçınsa da işgücünün makineleşmesini alabildiğine destekleyen liberalizm, bu anlamda Marksizm'den veya Nazizm'den daha az totaliter değildir. Hümanizm de aynı şekilde, her şeyi kuşatma ve tüm dünyaya aynı modeli sunmak anlamında totalitarizm etiketinden kurtulamaz. Ne var ki, her yere aynı tutarlı hümanist tavırla yaklaşması durumunda kendi kökenlerinin altını oyduğundan sürekli tetikte durmalı ve 'aşırı' hümanizmden kendisini kurtararak, *insan olmayan insan*a karşı insanlığı korumalıdır. Hümanizm (veya hümanizm kisvesindeki liberalizm) posthümanist yaratılara karşı, onları kontrol edebilecek, onları aşağıya çekebilecek veya insana hizmete zorlayacak araçlara sahip olma güvencesi olmadıkça, posthümanist özellikleri yaratmaya koyulan transhümanizme karşı direnmelidir.[21]

ç) Transhümanizm ve Marksizm

Totalitarizm yaftasını taşımaktan çekinmemenin yanı sıra, Steinhoff, Marksizm ile Transhümanizm arasında üç benzerliğe dikkat çekiyor: "1) devrim için maddi koşulların, özel olarak da teknolojik ilerlemenin önemi; 2) insan doğası kavrayışları; 3) genel olarak doğa kavrayışları"[22] Her ikisi de, insan doğasını değiştirilebilir görmekte, kendi projelerinin hayata geçirilmesi için maddi koşulların olgunlaşmasını veya olgunlaştırılmasını gerekli görmekte ve doğaya materyalist bir tarzda yaklaşmaktadır.

---

20 Alain Badiou, *Etik,* çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006).

21 Bir posthümanist hayal ürünü olarak *Müfettiş Gadget* anlamlı bir örnek sayılabilir. Bir açıdan bakıldığında, Müfettiş Gadget, insan bedenine ek bazı avantajlara sahiptir. Fakat bu avantajlar, müfettişi yaratanların verdiği ad ile ("Gadget", İngilizce'de "ıvır zıvır", "zımbırtı" anlamlarına gelmektedir) daha baştan bir sakatlık veya gereksizlik öğesi olarak betimlenmektedir. Öte yandan, Gadget bir müfettişte bulunması beklenen (hele ki kurgusal yazında alışık olduğumuz türden Sherlock Holmesvari) zeka kıvılcımlarının zerresine sahip olmamakla bize avantajlı bir müfettişten çok, kusurlu bir yaratığı hatırlatır. Bu yaratığın eksikliği bakıcılığını üstlendiği yeğeninin zekasıyla kapatılır. Bu kurguda, posthümanist eklemelerle eksikliğinin vurgulanmasını beklediğimiz insan, Gadget'ın yeğeninin zekasıyla kurtarılmış, insana soluk aldırılmıştır.

22 Steinhoff, "Transhumanism", 1.

Marksizm, sorun olarak gördüğü olguların kaynağına ve bu kaynağı insanların bilinçlenmesiyle birlikte kendilerini de dönüştürmeleriyle ortadan kaldırmalarını hedeflerken, Marksizmin bu insancıl yükünü sırtlamak zorunda kalmayan transhümanist proje, doğrudan sorunlara özel çözümler tasarlamaktadır: Genetik, robotik, yapay zeka ve nanoteknoloji yardımıyla, hastalıkların ortadan kaldırılması, yaşam süresinin uzatılması (hatta ölümsüzlüğe varılması), töze bağımlı olmayan ve böylelikle biyolojik olmayan sistemlere yüklenebilir zihinlerin yaratılması, ek veya sanal gerçekliklerin inşası, daha gelişmiş fiziksel, düşünsel, estetik veya etik yeterliliklere ulaşılması gibi bazı ihtiraslı hedeflere yönelmektedirler.[23] Böyle bakıldığında, Marksizm ve transhümanizm birbirleriyle uyumlu fakat tamamıyla ayrı projelermiş gibi görünmektedir.[24] Ne var ki, Marksizm yalnızca çözümler sunan veya mevcut durumu tahlil eden bir siyasal anlayış olmayıp, mevcut durumun tahlilini ve sistem eleştirisini çözüm olarak gördüğü şeyleri hayata geçirmek için ortaya koyan bir anlayıştır. Dolayısıyla, ikisi arasındaki temel fark, birinin büyük bir anlatı olup diğerinin salt çözümler sunan teknokratik bir yaklaşım olması değildir. Dahası, bu görünüm yanıltıcıdır. Transhümanizm, yazının başında da belirtmiş olduğumuz gibi, salt bir teknoloji savunuculuğu değildir, bundan çok daha fazlasıdır. Teknolojinin belirli bir kullanımı sonucu, insanlığın önündeki sorunları çözebileceğine ve bu çözümün içerisinde insanlığın ve insanlığı oluşturan bireylerin zihinsel, fiziksel ve etik dönüşüm geçireceğine dönük iyimser bir inançtır. Söz konusu çözümlerin hayata geçirilmesine engel teşkil eden, işbölümü, sömürüyü ayakta tutan kurumlar, bu kurumların ürünü olan ve bu kurumları destekleyen anlayışlar, çözülecek sorunlara dahildir. Dolayısıyla, transhümanizmi, Marksizmin de değerlendirebileceği teknik bir aygıt, bir ekleme olarak görmek hatalı olacaktır. İkisinin ortak noktaları olması ve birbirleriyle uyumlu görünmeleri, Marksizm'e içsel gördüğümüz ve yukarıda saydığımız bilimdışı fantazi örnekleriyle bilimi esas alan transhümanizmin nasıl başa çıkacağını ve bu süreçte Marksizm'in bir proje ve felsefe olarak korunup korunmayacağını bize göstermez. Dolayısıyla, görünürdeki uyumluluk, pekala, yanıltıcı olabilir. Marksizm'de de materyalist doğa anlayışının bulunması, maddi koşulların olgunlaşması koşulunun ve insan doğasının değişebilirliğinin kabul edilmesi nedeniyle Marksistlerin Transhümanizme yönelmeleri (neredeyse, kurucularının tamamının Marksistlerden oluşmuş olması), transhümanizmi Marksist kılmaz. Dahası, düşünüldüğü gibi, yukarıda saydığımız Marksist fantaziler, Marksizme içsel ise

[23] *A.g.e.*, 2.

[24] İşin ilginç yanı, transhümanizm akımının kurucuları, Julian Huxley, J. D. Bernal, J. B. S. Haldane gibi ünlü transhümanistler komünist parti üyesidirler. (bkz. Steinhoff, "Transhumanism", 2014).

transhümanizmin Marksizmle karşı karşıya gelebilme olasılığını da göz ardı etmemek gerekmektedir.

Transhümanist Etik ve Transhümanizme Elverişli Etikler

Gelişmenin, aydınlanmış toplumun bir yan ürünü olarak, etik sorunların karmaşıklığı artmaktadır: "... uygarlaşmış ya da uygarlaştığı iddia edilen toplumlar, mekanikleşme ve bilimdeki sayısız uygulamanın gösterdiği gibi, hem kültürleri içinde fazlasıyla düzen hem de toplumları içinde fazlasıyla entropi üretirler."[25]

Yukarıdaki satırlardan, bu entropinin *insan olmayan insan* ile insanın birarada yaşadığı bir ortamda artacağını öngörebiliriz. Bu durumda, yalnızca farklı kültürel kodlara göre biçimlenmiş topluluk anlayışlarının ötesinde, maddi anlamda farklı beden ve zihinlere sahip toplulukların birbirleriyle etkileşimleri söz konusu olacağından, mevcut etik maksimlerimiz ve etik önkabullerimiz açısından yeni bir durumla karşı karşıya kalmamız kaçınılmazdır. İçinde yaşadığımız çağın hakim etik anlayışı çerçevesinde, 'öteki'nin korunması veya 'öteki'nin 'ötekiliği'nin giderilmeye çalışılması başat dogmalarken, bu yeni durum söz konusu olduğunda, 'öteki'nin kim olduğunu saptamanın daha da sorunsallaşacağı ve 'ötekiliği'n giderilmek yerine arttırıldığı bir ortam için başka dogmalara ya da maksimlere ihtiyaç duyacağımız açıktır. Dahası, bu dogma veya maksimlerin, çağımızdakinden bütünüyle farklı bir etik anlayıştan köken alması da gerekecektir. Zira, artık özne veya öznelerararası ortam bütünüyle değişmiş olacaktır. Dolayısıyla, zıt kültürel-etik kodlar arası mesafenin kurulması ve korunması ile yetinilemeyecek ve dahası bu türden bir yetinmeyi karşısına alacak bir etik anlayış gerekecektedir. Buna benzer bir etiği, ilginçtir ki, çok farklı bir kaynakta, Badiou'da bulabiliyoruz:

> Bugün etiğin savunucuları, farkında olsunlar olmasınlar,... etiğin, (ötekini inkar eden ırkçılığa karşı) "ötekini tanımak" demek olduğunu, (göçmenleri dışlayan tözcü milliyetçiliğe karşı ya da kadın varlığını inkar eden cinsiyetçiliğe karşı) "farklılıklar etiği" demek olduğunu, (değişmez bir davranış modeli ve düşünsel yaklaşım dayatmalarına karşı) "çokkültürcülük" demek olduğunu ya da, düpedüz, başkalarının senden farklı biçimlerde düşünüp davranmalarından rahatsız olmamaktan ibaret olan o bildik, eski moda "hoşgörü" demek olduğunu açıklar.[26]

[25] Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam,* çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013). 65.

[26] Badiou, *Etik*, 34-35.

Badiou'nun çağın hakim etik anlayışına karşı önerdiği üç karşı teze yakından bakalım:

> 1.Tez: İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve en paradoksalı kılan Ölümsüz'le tarif edilmelidir.
> 2.Tez: Kötü'yü tanımlarken, İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla imkanlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan, varlığın muhafazası da dahil olmak üzere muhafazakarlığı reddedişimizden yola çıkmalıyız – tersi doğru değildir.
> 3.Tez: Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde (*en pensée*) saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece – son kertede – bir durumun imkanlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır.[27]

Bu satırlar, görüldüğü üzere, buraya kadar bahsettiğimiz ihtiyaca uygun olarak hümanist etik dogmalardan azade ve transhümanist projeyle uyumlu bir etik tasavvurunu betimlemektedir. 'İnsanı ve dezavantajlıyı korur' görünen etik mesafenin aksine, farklı tekilliklere farklı bir düzlemde olması nedeniyle (yoksa aynı düzlemde çok özellikle bir konumda, bir vakumda bulunması nedeniyle değil) eşit mesafede duran bir konumdan, insan ile *insan olmayan insam* aynı ilerleme ekseninde itekleyecek bir etiğin betimlendiğini görmekteyiz. Burada, bastırılması gereken bir aşırılıktan ziyade, aşılması gereken bir kötülük, bir eksiklik dışında (ki buradaki eksiklik mükemmel bir insan tasavvuruna kıyastan değil sürekli yeniden tanımlanabilir maddi anlamda bir eksiklikle tanımlanmaktadır) bir özneye veya kötü bir duruma atıfta bulunulmamaktadır. Cehaletten aydınlığa bir ilerleyiştense, maddi anlamda işaret edilebilir bir eksiklikten maddi anlamda işaret edilebilir bir tamlığa ilerleyiş söz konusudur. Verili toplumsal koşulların çözümlenmesiyle belirlenmiş soyutlamalar üzerinden elde edilmeye çalışılan maksimler yerine, *insan olmayan insan* ile insanın eşit uzaklıkta bulunduğu bir hakikat inşasından köken alan bir etik hedeflenmektedir:

> "Genelde" etik diye bir şey yoksa, bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek soyut bir Özne'nin yokluğudur. Sadece, belli koşulların bir özne *olmaya* – daha doğrusu, bir özne oluşumuna girmeye – çağırdığı belli türde bir hayvan vardır.[28]

Özne olmaya çağrılan belli türdeki bir hayvan, sonsuz farklılığı bünyesinde barındıran insan ile *insan olmayan insan* arasındaki ilerleyişin her bir anında kendisini 'insan' olarak sunan doğa nesnesinden başkası değildir. Buradaki 'doğa nesnesi'nden kasıt, 'doğal' dediğimiz bir kendilik olmayıp, doğa dışında

[27] *A.g.e.*, 31-32.
[28] *A.g.e.*, 50.

başka bir gerçeklik tanımayan bir materyalistin varlık envanterindeki nesnelerinden biri olduğudur. Aksi takdirde, eleştirel kuramın ve antropolojinin şu basit uyarısını görmezden gelip, kendimizi, yeniden hümanizmin dogmaları içerisinde bulabiliriz: "İlk olarak, antropolog, "Böyle gelmiş," dediğimiz için "doğal" addettiğimiz şeylerin, kendi kültürlerimize özgü kısıtlamalar ve zihinsel alışkanlıklardan ibaret olduğunu gözler önüne serer."[29]

Kültürel göreliliğin ufkunu aşabilmek için, etiğin belirli bir kültürel alan yerine, kültürel alanların tümünü dönüşüme uğratmaya çalışan ve bu dönüşüm arzusunun da kültürel kodlardan kaynaklandığını bilen materyalist bir anlayış gerekmektedir. Bu, kulağa ilk bakışta çelişkili ve içinden çıkılmaz bir döngü gibi gelebilir. Ancak, mantık, matematik, dilbilim gibi özellikle biçimselliğe açık alanlarda gördüğümüz üzere, kültürel kodlardan köken alan pek çok insan uğraşı, kültürel kodların ötesindeki nesneleri kavramada ve yaratmada başarılı olabilmektedir. Benzer şekilde, model olarak mevcut insanı almaksızın, söz konusu eksiklikler ele alındığında, 'normal' insanla karşılaştırmak yerine bir süreç olarak hakikat arayışını ve hakikat arayışına uygun olarak kendisini dönüşüme uğratan hayvan-nesnenin bu arayışını model almak, belirli kültürel kodların ötesine geçmeyi sağlayabilir. Bu nedenle, bu etik, belirli veya belirsiz, arzu edilebilir veya kötücül bir insan doğası açıklamasını herhangi bir noktasında içermemeli ve insan doğası kavramının dönüştürülebilir olmasına güvenerek elindeki modeli esnetmemelidir. Aksi takdirde, hem açıklama gücü hem de değerlendirme kapsamı bakımından son derece kısır ve bize durum hakkında yeni bir şey söylemeyip her türden çelişkiyi 'normal'leştiren, 'olağanlaştıran' bir ideolojik etikle karşı karşıya kalırız. Marshall Sahlins'in işaret ettiği gibi, bu türden bir etik, kaybetme riski olmayan, öte yandan hiçbir gerçek bilgi kazandırmadığı gibi gerçeği perdeleyen bir yanılsamadan ibarettir:

> "Evet, ne olursa olsun: İnsan doğası düzen biçimine de bürünebiliyor, kargaşa biçimine de. Kültürel biçim de olabilir, onun karşıtı da. Karşımıza açıkça görünür şekilde de çıkabilir, aldatıcı şekilde kendini daha yüzeysel şeylerin ardına gizleyerek de. Bunların hepsi insan doğasıdır. İnsan doğasına aykırı hareket edecek tek şeyin yine insan doğası olarak tanımlandığı, kaybetme riskinin olmadığı bir tarih yazımıdır bu. Böylelikle insan doğası, dünya tarihinin rakipsiz ağır siklet şampiyonu haline getirilir."[30]

[29] Claude Lévi-Strauss, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, çev. Akın Terzi (İstanbul: Metis Yayınları, 2012). 54.

[30] Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, 52.

Bu 'normalleştirme'nin aşılması için mevcut insan modelini ve insan doğası kavramını esnetip her şeyi kuşatacak halde açmak yerine, onun ufkunun ve mevcut sınırlarının açıklıkla saptanması gerekmektedir. İlk başta, antihümanist bir yaklaşım gibi görünse de, bu yolla, hümanizmin vaad ettiği ilerleme, *insan olmayan insanın* inşası mümkün olabilir. Aksi takdirde, sonsuza esneyebilen bir insan kavramı içerisinde kalarak *insan olmayan insam*ın kendine has özellikleri ayırt edilemez tutulacak ve dahası, yanılsamalar içerisinde özgürlük söylencesinin ötesinde bir yere varılamayacaktır. Elisabeth Roudinesco, Lacan'ı anlattığı eserinde, Freudcu psikanalizin özgürlük teorisini olumlayarak şu şekilde sunmaktadır:

> Freud için anatomi her ne kadar insan kaderine dahil olsa da, hiç de öyle aşılmayacak bir ufuk oluşturmuyordu. Freud'un özgürlük teorisinin temeli budur zaten: kaderin varlığını kabullenip ondan sıyrılabilmek.[31]

İnsan kavramında bu türden bir muhafazakarlık, esasında muhafaza edilmek istenen insanı hepten yitirmek, onu o olmayanla eşitlemekle sonuçlanacaktır. Böylesi bir yolla, insanın kaderinden sıyrılması bir yana, insana, kendisini yitirdiği anda daha fazla kendisinde olduğu dayatılabilecektir. Hakiki insan arayışı yine bir sahicilik diliyle, insan olmayan, tikel özelliklerini yitirmiş, vakumdaki bir özneyle sonuçlanacaktır. Oysa, *insan olmayan insan* ile insanın birarada bulunduğu veya insanın yerini hepten *insan olmayan insam*a bıraktığı bir ortamda, ihtiyaç duyulan şey, biçimsiz, soyut bir Özne ve onun genel etiği değil, aksine, yeni duruma uygun gerçek anlamda bir biçime sahip ve bu sayede somut olaya veya duruma uygulanabilir yönergeleri veya içeriği içeren gerçek bir süreci ve nesneyi esas alan bir etiktir. İnsancıl olan her şeyin, vakumdaki soyut özneye aktarılıp, insancıl olmayan ne varsa 'şeyleştiği' bir hümanizm yerine[32] 'insancıl olmayan' görünen her şeyin mevcut insanın bir parçası ve 'insancıl olması istenen her şeyin' de insanın dönüşümüyle elde edilebilecek somut birer özellik olduğu bir transhümanist etik, ancak Badiou'nun dediği türden bir hakikatler etiğiyle kurulabilir.

Farklılık etiği üzerinden bir etik kurarak, etik olanın uygulanabilirliğini ve etiğin nesnesi olanların farklılıklarını güvence altına almaya çalışmak, hümanizmin diğer bir kendi kendisini baltalama öğesiyken, aynı öğeyi transhümanist projeye taşımak transhümanist projeyi de baltayacaktır. Zira,

---

31 Elisabeth Roudinesco, *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan,* çev. Nami Başer (İstanbul: Metis Yayınları, 2012). 71.

32 "... Lacan'a göre "şey" Freudcu hümanizmin, "insancıl olmayan" bir hümanizmin ontolojik temelidir. Lacan, Auschwitz'ten sonraki bütün düşünürler kuşağına özgü hümanizm eleştirisini benimsemiştir: İnsancıl olmayan da insanlığa dahildir ." Roudinesco, *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan*, 84.

"esasında Aynı, olan (yani farklılıkların sonsuz çokluğu) değil, *olacak olan*'dır."[33] Bu nedenle, transhümanist projenin ürünü olması beklenen *insan olmayan insan* ile insanı eşit mesafede karşılayacak olan bakış açısı, bu ikisi arasındaki Aynılığı, süreçte kuran ve böylelikle süreç öncesinde mevcut insancıl özelliklere de aynı ölçüde mesafeli duran bir bakış açısıdır. Dolayısıyla, Aynı'dan hareket eden bir hümanizm biçimi bir oksimorondur. Hümanizm şu veya bu şekilde, farklılıkların etiği üzerine, aynılığını bile diğer canlı türlerinden bir farklılık ve korunacak değerlerini [farklı] hemcinslerinin olası saldırıları üzerinden tanımlamaktadır. Oysa, hümanizme dışsal bir etik anlayış inşası için kurban veya fail konumları yerine mevcut öznenin dışından ve yine soyutlamaya varılan bir konumdan, fakat, bu kez, mevcut ilişkilerin soyutlanması yoluyla değil de mevcut ilişki ve biçimleri kuşatacak bir sürecin içerisinden bakılmalıdır. Badiou'nun yapmaya çalıştığı da budur işte:

> Aynı'nın ancak başka bir şeyle birlikte ortaya çıktığını söylemiş ve bu şeye bir ad vermiştim: *Hakikat. Farklılıklara karşı kayıtsız* olan tek şey, bir hakikattir. Her devrin sofistleri kesinliğine gölge düşürmek için azimle uğraşmış olsalar da, her zaman bildiğimiz bir şeydir bu: Bir hakikat *herkes için aynıdır.*[34]

Badiou'nun "Hakikatler Etiği" adını verdiği etiği, esasında, hümanizmin soyut öznesinden kopulup kendini aşmaya yönelindiğinde, hümanizmin kendi kendini baltalama döngüsüne girmeksizin kendini aşarak varolma düsturu sürdürülebilir: "Hakikatler etiğinde her zaman tek bir soru vardır: "Biri" olma sıfatımla, kendi varlığımı aşmayı nasıl *sürdüreceğim*?"[35]

Kendi varlığını aşmayı hedefleyen insan, sürecin her bir aşamasını başa ve sona doğru genişletmek yerine, içerisinde bulunduğu sürecin ruhuna uygun olarak gelişme hedefine kilitlenmeli ve korunmaya karşı, diğer bir deyişle, değişimi başaramayacak kendisi için bir güvence olarak görüp bu değişime engel olabilecek bir anlayışa karşı mesafe koymalıdır.

Doğal Hukuk ve Transhümanizm

İnsanı ve zorunlu olarak insan doğasını değiştirmeye yönelen transhümanizmin (ve aslında, bu yazıda iddia edildiği üzere örtük olarak aynı amacı içerisinde barındıran hümanizmin) karşılaştığı temel güçlüklerden biri, insanı yüceltmek, insanı aşmak ve insan için daha "ileri" gitmekken insanın varlığını ve huzurunu korumak için inşa edilmiş hukuku, kendi teorik

[33] Badiou, *Etik*, 40.
[34] *A.g.e.*, 40-41.
[35] *A.g.e.*, 58.

bağlılıkları nedeniyle doğal hukuk içerisinde anlamlandırmış olmalarıdır. Doğal hukukçu dogmaya göre, insanların doğuştan veya insan olmaktan gelen hakları, hukukun temelinde yer almaktadır. Bu durumda, insanların doğuştan veya insan olmaktan gelen özelliklerini bükülmeye uğratan bir akımın doğal hukuku kendi projesinde nereye koyduğu önemli bir sorun olarak belirmektedir. Dahası, doğal hukuk kabul edildiğinde, insan ile *insan olmayan insam*ın (transhümanizmin başarılı ürünlerinden herhangi birinin) bir arada bulunduğu bir ortamda tek bir doğal hukuktan söz edilip edilemeyeceği, söz edilebilirse bu doğal hukuk kavrayışının eskisinden nasıl ve ne ölçüde ayrıştırılabileceği bu temel soruna bağlı ikincil (türevsel) sorunlar olarak ortaya çıkacaktır. Özellikle, zihnin (ya da daha nötr ve minimalist bir ifadeyle düşünce yetisinin ve hafızanın) bildiğimiz anlamda bedensellikten, biyolojik bir taşıyıcıdan kopartılıp bir makineye veya silikon tabanlı bir aygıta yüklenmesi sonucu oluşan bir *insan olmayan insam*ın, doğal hukuktan türetilen haklarıyla bir insanın hakları arasında ciddi bir fark bulunacaktır. Örneğin, kişi bütünlüğünün korunmasından neyin anlaşılması gerektiği büsbütün değişecektir.

Tüm bu sorgulamalar, Hume Yasası diye bilinen "-dır'dan –malı çıkarılamaz" düşüncesiyle çarpıştığında eskisinin tersi bir durumla karşı karşıya kalırız. Bu düşüncenin karşısında durduğu düşünce, doğal özelliklerden normatif özelliklerin türetilmesidir. Oysa, şimdi, normatif bir biçimde "doğal" haklara büründürülecek ve yine normativiteden kaynak alan bir projeyle sosyal bir inşanın öğesi olarak bir tür "doğal" varlık üretilmektedir. Bu durumda, transhümanist doğalcı hukukun, böyle bir şey mümkünse, bildiğimiz anlamda doğal hukukun temellerini baltayacağı açıktır. "Doğallık"tan güç alan bir etik-politik yaklaşımın doğal olanı tartışmaya açması ve "doğal" olarak verili olanın içeriğini kendi inşasıyla genişleterek doğallığın içini boşaltması bir kendini baltalama örneğidir.

Doğal hukuktaki ve doğal hukuk anlayışını temel alan insan hakları bünyesinde bir diğer temel dayanak noktası insanlık onuru [human dignity] kavramıdır. İnsanlık onuru kavramı da transhümanizm anlayışı içerisinde ve transhümanist projelerin başarılı olduğu bir yeni-insanlık durumunda (veya bir postinsan durumunda) sorunsallaşmaktadır. İnsanlık onuru kavramı, tüm tarihsel yüklerinden kurtulsa dahi böylesi bir kavramın içerisine cyborgları veya sibernetik herhangi bir "insanımsı"yı katmayı temellendirmek çok zor görünmektedir. Bunu yapabilmek için, insan ile insanımsılar arası ortak ve tercihen "insani" bir özelliğin saptanması ve bu özellik üzerinden tüm bu kavramların, en başta da insan doğası kavramının yeniden kurulması gerekmektedir. Ne var ki bu durumda, insan doğasını değiştirmeyi hedefleyen

bir anlayışın, insan doğasını insan-dışı yapılarda da yansıtan bir insani özellik saptama bataklığına sürüklendiğini görmekteyiz.

Yukarıdaki satırlardan farklı olarak, insanlık onuru kavramına dair daha incelikli bir okumaya gidilebilir. Buna göre, insanlık onuru kavramı, bireyin özerk kararlar vermesine vurgu yapmak amacıyla sınırlı bir biçimde, bu kararları alabilme yeterliliğine sahip faillerin karar alma süreçlerinin zedelenmemesi anlamında dar bir çerçevede yorumlanabilir. Fakat bu kez de insanlık onuru kavramı tüm tarihsel, etik ve politik yüklerinden kurtulup içeriği duruma uygun olarak daraltılabilen elastik bir kavrama dönüştürülmüş olacaktır. Ne var ki, farklı okuma olasılıklarını değerlendiren Audrey R. Chapman'ın da belirttiği üzere, insan hakları yaklaşımı bakımından bu kavramı ele alanlar, kavramı açık bir biçimde tanımlamaktan kaçınmaktadırlar.[36] Bu da kavramın belirsiz tutularak kapsamının olabildiğince geniş bir biçimde yorumlanmasını olanaklı kılmaktadır. Her ne kadar, bu belirsiz genişlik, transhümanist bir doğalcı hukuk yaklaşımı için elverişli görünse de bu kez hümanist bir doğal hukuk yaklaşımı ile ayrım noktalarını yitirmesini; insan ile *insan olmayan insan* arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak insanlık onurunu, yukarıda belirttiğimiz gibi, insana ve *insan olmayan insan*a ait ortak özellikler kümesine bağlayarak yeni bir içerikle yorumlamayı beraberinde getirmektedir.

Özetlersek, transhümanizm çerçevesinden bakıldığında, doğal hukukta neyin "doğal" olduğu, doğal hukukun temelini oluşturan insan doğası kavramının içeriği, doğal hukukun ve insan haklarının temel dayanak noktalarından biri olan insanlık onuru kavramının kapsamı ve içeriği belirsizleşmekte; dahası, bu belirsizliğin giderilemeyeceği denli sorunlu bir tabloyla karşılaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, transhümanizm, hümanizm ve hümanizmden köken aldığı halde hümanist dogmalardan önemli ölçüde kopmuş bir proje olarak Marksizmin birbirleriyle ortaklık ve karşıtlıkları bağlamında, transhümanist projenin yeni insanın veya *insan olmayan insan*ın inşası sürecinde gereksineceği bir etiğin olanağı araştırılmıştır. Bu bağlamda, hümanist vaatleri gerçekleştirmeye yönelen Marksizm'in ve transhümanizmin benzer kabullere sahip olsalar da birbirlerinden farklılaşma zemini göz önünde bulundurulup, Marksist fantazilerden azade ve hümanizmin kendi kendisini baltalayan

[36] Audrey R. Chapman, "Inconsistency of Human Rights Approaches to Human Dignity with Transhumanism", *The American Journal of Bioethics* 61-63, (2010): 62.

yüklerinden kopmuş bir transhümanizmin ve ona uygun bir etiğin olanağı tartışılmıştır. Bu olanağın, yine Marksist kökenden gelen Badiou'da bulunmuş olması ve Transhümanist etiğin, yine hümanist vaatleri gerçekleştirme arzusu sayesinde hümanizmin kendi kendisini baltalayan dogmalarından kopması Marksizm'in bünyesinde bulunan transhümanist öğeye işaret etmektedir. Ne var ki, çalışmanın göstermiş olduğu gibi, *insan olmayan insan* ile insanın etkileşimi içerisinde tutarlı bir şekilde transhümanist projeyi sürdürmenin yolu, hümanizmin metafizik yüklerinden kurtulmaktan ve politik vaadlerini gerçekleştirmekten geçtiğinden, hümanist ve Marksist dogmaların ötesinde bir etiğe ihtiyaç duyulmaktadır. Böyle bir etiğin kurulması ise, hümanist özne tasavvurunu terk edip, insan ile *insan olmayan insan* arasındaki karşıtlığı bir sürecin farklı momentleri olarak gören bir hakikatler etiği temelinde, transhümanist iyimserliği benimsemekle mümkün olmaktadır.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği.* Çeviren Elif Öztarhan Karadoğan Nihat Ülner. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Badiou, Alain. *Etik.* Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Chapman, Audrey R. "Inconsistency of Human Rights Approaches to Human Dignity with Transhumanism". *The American Journal of Bioethics*, 2010: 61-63.

Ehrenfeld, D. *The Arrogance of Humanism.* New York: Oxford University Press, 1978.

Hughes, James. "Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism". *Journal of Medicine and Philosophy*, 2010: 622-640.

Huxley, Julian. "Transhumanism". *New Bottles for New Wines* içinde, yazan Julian Huxley. New York: Harper and Brothers, 1957.

Lévi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam.* Çeviren Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

-. *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji.* Çeviren Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Newman, Stuart A. "The Transhumanism Bubble". *Capitalism Nature Socialism*, 2010: 29-42.

Pinker, Steven. *The Blank Slate.* New York: Penguin Books, 2003.

Roudinesco, Elisabeth. *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan.* Çeviren Nami Başer. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Sahlins, Marshall. *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması.* Çeviren Zeynep Demirsü Emine Ayhan. İstanbul: BGST Yayınları, 2012.

Steinhoff, James. "Transhumanism and Marxism: Philosophical Connections". *Journal of Evolution and Technology*, 2014: 1-16.

Tirosh-Samuelson, Hava. "Transhumanism as a Secularist Faith". *Zygon*, 2012: 710-734.

Wilson, James. "Transhumanism and Moral Equality". *Bioethics*, 2007: 419-425.

Zizek, Slavoj. *Kaybedilmiş Davaların Savunusu Adına.* Çeviren Cenk Özdağ. Ankara: Epos Yayınları, 2017.

MACHİAVELLİ'NİN POLİTİK TEORİSİNDEKİ HÜMANİST AHLAK ANLAYIŞI

Murat Eren ÖZEL*

THE HUMANIST ETHICS CONCEPTION IN MACHIAVELLI'S POLITICAL THEORY

Öz

Rönesans Felsefesi içerisinde yer alan ve 'insan'ı ya da başka bir ifadeyle 'insansal olan'ı merkeze alan çalışmalara Hümanizm düşüncesi adı verilmektedir. Machiavelli'nin insansal ve tarihsel olandan hareket eden politik öğretisi, İtalya'da başlayan ve bir parçası olduğu Rönesans ve Hümanizm düşüncesinin genel ilke ve eğilimleriyle uyum göstermektedir. Rönesans'ın tüm zenginliğiyle yaşandığı dönemde İtalya'da bulunan Machiavelli'nin, yeni bir çığır açan görüşlerini ortaya koyarken, birey olarak insandan ve onun kendi tutku ve çıkarları peşine koşan bir varlık tanımından hareket etmesi, kendisinin de içinde yer aldığı Hümanizm düşüncesinin, insanın birey olarak kendi yaşamını gerçekleştirme ve geliştirme gücüne sahip olduğu vurgusu ile örtüşüyordu. Machiavelli'nin politik öğretisinde 'erdem' anlayışı önemli bir yer işgal etmektedir ve bu yeni erdem anlayışından hareketle, onun öğretisinde etik bir kısmın varlığından da söz edilebilir. Onun ahlak anlayışı da, aynı politik teorisinde olduğu gibi, yaşadığı dönemin ruhuna uygun bir biçimde insansal olanı merkeze koyan, yani diğer bir ifadeyle, hümanist bir karakter göstermektedir. Machiavelli'nin ahlaka yaklaşımını, 'egemen' ve 'yurttaş'ın sahip olması gereken hümanist nitelikte erdemlerden hareketle düşünmemizin daha doğru bir yaklaşım olacağını söylenebilir. Çünkü Machiavelli politik öğretisinde önemli bir yer ayırdığı erdemler üzerine konuşurken, yönetici ile halkın sahip olması erdemler arasında bir ayrım yapıyor gibi görünmektedir. Bu makalede Machiavelli'nin politik öğretisinde yer alan erdemler öğretisini ve onun ahlak anlayışını ele alacağız.

Anahtar Kelimeler : Machiavelli, hümanizm, ahlak, erdem, yurttaş, egemen, Hıristiyan Ahlakı.

* Munzur Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Elemanı, Dr., ozel.m.eren@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 192-206.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 18.10.2017)

Abstract

The thought of Humanism, which takes place in the Renaissance Philosophy, characterizes the works that put in the center the notion of 'human' or, in other words, "humanistic". Machiavelli's political theory, grounding on human and historical facts, accords with basic principles and the tendencies of Renaissance and Humanism thoughts, which began in Italy. Machiavelli was undoubtedly an important part of it. Machiavelli lived in Italy when Renaissance proceeded all its richness and magnificence and defined the notion of human as an individual who pursues his/her own passions and interests. This definition coincides with the notion of human who has the power of self-fulfillment, and as someone who improves oneself as an individual, same as Humanism thought. The concept of 'virtues' has an important place in the Machiavelli's political theory. In this regard, it could be said that his theory includes an ethical part. Machiavelli's ethical consideration has a humanistic character. That is to say, he centralizes human and humanistic in an appropriate manner with the spirit of his time. It could be said that Machiavelli conceives moral with reference to the different humanist virtues, which involves the notions of 'sovereign' and 'citizen' when discussing his consideration on moral. It is because Machiavelli appears to distinguish between the sovereign's virtues and the citizen's virtues. In this work, we shall discuss Machiavelli's virtues theory and its ethical conception in his political theory.

Keywords : Machiavelli, humanism, ethic, virtue, citizen, sovereign, Christian Moral.

****

Giriş

Niccolo Machiavelli'nin de en özgün düşünürlerden biri olarak içinde yer aldığı ve yeni bir insan ve toplum anlayışının temellerinin atıldığı Rönesans, modern dünyanın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. XIV. ve XV. yüzyıllarda özellikle İtalya'da yaşanan bu dönemde, sanattan bilime, politikadan felsefeye kadar kültürün bütün alanlarında yeni anlayış ve görüşler ortaya atılmıştır. Kelime olarak "yeniden doğuş" anlamına gelen Rönesans'ta yeniden doğmakla kastedilenin ne olduğuna ilişkin farklı iki yaklaşım bulunmaktadır.

Yaygın olan görüşe göre, Rönesans XV. yüzyılın sonlarında İtalyan kent-devletlerinde, ilk olarak resim, heykel, edebiyat gibi sanat alanlarında ortaya

çıkan ve daha sonra bütün Batı Avrupa'ya yayılan bir yenileşme hareketidir. Bu yenileşme hareketi, Hıristiyan Ortaçağ düşüncesi ve düzeninin çözülüp, Antik Yunan ve Roma kültürünün yeniden canlanması anlamına gelmektedir. Bir diğer görüşe göre ise Rönesans, Ortaçağ geçmişinden gelen kültürel etkilerin de görüldüğü ve bu bağlamda tarihsel temelleri bulunan bir döneme işaret eder. Böylelikle o, bütünüyle Antik Yunan ve Roma geçmişinin bir yeniden canlanması ya da modern zamanların kesin bir başlangıcı anlamına gelmemektedir. Rönesans, 'orta zamanlardan çağımıza – bazen yavaş bazen hızlı- bir geçiş'tir. Bu görüşe göre, Ortaçağın karanlığı ve Rönesans'ın ise bu karanlığı aydınlatan bir ışık olduğu düşüncesi kabul görmemektedir.[1]

Gerçekten de bu açıdan bakıldığında, ileri sürülen bu iddialar, Ortaçağda yaşanan gelişmeler ile örtüşmektedir. XII. yüzyıldan itibaren gelişen ticaret ve kent yaşamı, düşünsel olarak Aquinalı Thomas tarafından öne sürülen ve özellikle Padualı Marsilius ve Ockhamlı William tarafından geliştirilen entelektüel zemindeki düşünceler Ortaçağ'ın 'karanlık' bir dönem olmadığı görüşünü desteklemektedir. Rönesans'ın gerçekte Hıristiyan Ortaçağ düşüncesinin egemen olduğu geçmişten radikal bir "kopuş"u mu, yoksa "süreklilik içinde değişme" anlamında bir geçişi[2] mi işaret ettiğine ilişkin bir tartışmaya girmeden, her ikisinin de belli ölçüde gerçeklik payına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Sözcük anlamı olarak Fransızca "yeniden doğuş" anlamına gelen ve yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi Antik Yunan ve Roma geçmişi üzerine incelenmelerin canlanması anlamına gelen Rönesans, bununla birlikte, insansal olanın ya da başka bir ifadeyle insan-merkezli olanın doğuşuna da işaret etmektedir.[3]

Rönesans Felsefesi içerisinde yer alan ve "insan"ı ya da başka bir ifadeyle "insansal olan"ı merkeze alan çalışmalara Hümanizm düşüncesi adı verilmektedir. Hümanizm kavramı, Roma hukuku ve Roma dönemi eserlerinde geçen ve *insani bilimler* anlamına gelen "studia humanitatis"e

1 M.A. Ağaoğulları & L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Ankara: İmge Kitabevi,2004), 158-159.

2 *A.g.e.,* 160.

3 Ernst Bloch, bu dönemi, sadece Antik Çağ'ın yeniden ortaya çıkışı olarak değil; aynı zamanda yeni bir sınıfın yükselişi olarak da tanımlar: "Loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci; Feodal ve dinsel toplumun yapay ve kapalı dünya imajının yerini alan enginlik duygusu". Daha fazlası için bknz: Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. H.Portakal (Ankara: Cem Yayınevi, 2004), 7-11.

dayanmakla birlikte, günümüzdeki anlamı ile 15. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. İtalyan site-devletlerinde bilinçli yurttaşlar yetiştirme gibi amacı da gözeten ve bu bağlamdan bireyin eğitimi ve gelişimini ön planda tutan bu düşünce akımı[4]; geniş anlamında ise, tanrı-merkezli bir dünya tasarımı yerine insan-merkezli bir dünyaya işaret etmektedir. Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism* adlı eserinde modern zamanların hümanizm kavramını doğal dünya içinde bütün insanlığın iyisine hizmet eden ve akılsal, bilimsel ve demokratik yöntemleri savunan düşünce akımı olarak tanımlamaktadır[5].

Machiavelli'nin insansal ve tarihsel olanı merkeze alan politik öğretisi, İtalya'da başlayan ve bir parçası olduğu Rönesans ve Hümanizm düşüncesinin genel ilke ve eğilimleriyle uyumludur. Bu dönemlerde Rönesans'ın tüm zenginliğiyle yaşandığı İtalya'da bulunan Machiavelli'nin, yeni bir çığır açan görüşlerini ortaya koyarken, birey olarak insandan ve onun kendi tutku ve çıkarları peşine koşan bir varlık tanımından hareket etmesi, kendisinin de içinde yer aldığı Hümanizm düşüncesinin, insanın birey olarak kendi yaşamını gerçekleştirme ve geliştirme gücüne sahip olduğu vurgusu ile örtüşüyordu.

Machiavelli, insan ve toplumun doğasına ve politikaya ilişkin yaklaşımı ve getirmiş olduğu yeni düşünceleri nedeniyle modern politika düşüncesinin tesis edilmesi yönünde ilk adımı atan filozof olarak kabul görmektedir. Toplum ve politikaya ilişkin öğretisini bir ahlak ve din eleştirisi üzerine oturtan Machiavelli'nin, politikaya ilişkin ahlaktan bağımsız kavrayışı ve politik alanın otonomisini sağlama yönündeki çabası, onun politika biliminin kurucusu olarak da görülmesine yol açmıştır. Machiavelli'nin yaşadığı dönemin Avrupası, Ortaçağ'ın dinsel, politik, ahlaksal, ekonomik ve kültürel tüm değer, düşünce ve kurumlarının sorgulandığı, yıkıldığı ve modern Batı düşüncesinin tesis edilmeye başlandığı bir geçiş dönemi yaşamaktadır. Bununla birlikte, bu dönem, aynı zamanda yeni dünyaların keşfedildiği ve keşfedilen bu yeni topraklardaki toplumsal-politik ve ekonomik düzenlerle karşılaşılan bir dönemdir.

Machiavelli'nin politik öğretisinde erdem anlayışı önemli bir yer işgal etmektedir ve bu yeni erdem anlayışından hareketle, onun öğretisinde etik bir kısmın varlığından da söz edebiliriz. Onun ahlak anlayışı da, aynı politik teorisinde olduğu gibi, yaşadığı dönemin ruhuna uygun bir biçimde insansal

4 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. 1 The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 36-37.

5 Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism* (New York: Humanist Press, 1997), 12-13.

olanı merkeze koyan, yani diğer bir ifadeyle, hümanist bir karakter göstermektedir.

Machiavelli'nin ahlaka yaklaşımını, *egemen* ve *yurttaş*ın sahip olması gereken hümanist nitelikte erdemlerden hareketle düşünmemizin daha doğru bir yaklaşım olacağını söyleyebiliriz. Çünkü Machiavelli politik öğretisinde önemli bir yer ayırdığı erdemler üzerine konuşurken, yönetici ile halkın sahip olması erdemler arasında bir ayrım yapıyor gibi görünmektedir.

Şimdiden özetleyecek olursak, Machiavelli ahlak söz konusu olduğunda, onu, *egemen* ya da *yurttaş,* ya da başka bir ifadeyle, yönetici ya da halk ayrımından hareketle farklı olarak ele almaktadır. Machiavelli, yöneticiler söz konusu olduğunda, onların, tebaa ya da halktan farklı olarak, din ve ahlaktan *bağımsız* davranması gerektiğini anlatır. Halk söz konusu olduğunda ise, alçakgönüllülük, katlanma, tanrı sevgisi, öteki dünyadaki yaşam vaadi gibi temel Hıristiyan erdem ve değerlerine dayanan ve dünyevi olanın değerini düşüren bir ahlaktansa; dünyevi-insansal olana değer veren ve şeref, onur, cesaret, adalet, güç, mutluluk gibi erdemleri ön plana çıkaran antik dünyanın pagan ahlakını önerecektir.

*Egemen*in Ahlakı

Machiavelli'nin politik öğretisindeki kurucu ya da egemenin güç ve politik yeteneğine işaret eden *virtus* kavramı, latince *vir* (insan) kelimesinden türemiş olan ve insanın değerini oluşturan ahlaksal ve fiziksel niteliklere işaret eden *virtus* kavramı, kelime anlamı olarak Yunanca'da ἀρετή ve Türkçe'de *erdem* anlamına gelmesine karşın, Machiavelli onu etik bir kavram olarak düşünmez. Machiavelli'nin politika kavrayışında *virtus*, toplumsal yaşamı tesis edebilmek ve aynı zamanda sürdürebilmek için kurucu edim ya da egemenin sahip olması gereken 'erkeksi' niteliklerle ilgili bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Machiavelli'nin *virtus* kavramı klasik Yunan ve Roma erdem kavramlarından farklı bir noktada durmaktadır. Mansfield, *virtus* kavramını önceden varsayılan bir durumu elde etmek bakımından ihtiyaç duyulan bir farkındalık durumu olarak tanımlar ve bu bakımdan, *klasik erdem (virtue)* kavramından farklılaştığını söyler. Machiavelli'nin bir prensin mutlaka "iyi olmamayı ve bunu kullanabilmeyi öğrenmesi"ni önerirken kast ettiği şeyin, bu türden bir farkındalık durumu olduğuna dikkat çeker.[6] Machiavelli *virtus* kavramını

[6] Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 14-16.

fortuna kavramı ile birlikte ele alır. İnsani davranışları yöneten bu iki kavramdan *fortuna*, kelime anlamı olarak talihe karşılık gelmektedir. Ona göre *fortuna* gücünü kendisine karşı düzenlenmiş bir erdemin (*virtus*) olmadığı yerlerde gösterir ve kendisini engellemek için setlerin yapılmadığını bildiği yerlerden saldırılarını yöneltir:

> Onu, yatağından taşarak ovaları basan, ağaçları, yapıları deviren, toprağı bir yerden alıp bir başka yere bırakan azgın bir ırmağa benzetiyorum: Herkes önünden kaçar suyun, herkes boyun eğer onun öfkesine, hiçbir durumda karşı koyamaz. Durum böyle olsa da, insanlar ortalık durulunca, sular daha sonra kabardığında bir kanaldan aksın ya da bunca düzensiz, bunca zararlı olmasın diye bentler, setler yaparak önlemler almaktan geri durmazlar. [7]

Machiavelli'nin egemen ya da prense ilişkin görüşlerinde önemli olan noktalardan birisi *virtus* ve *fortuna* arasında kurduğu ilişkidir. Onun *virtus* ile *fortuna* arasındaki ilişkiyi, cinsiyetleştirici bir şekilde ele almış olması oldukça dikkat çekicidir. *Fortuna* güçlü, art niyetli, güvenilmez, saldırı için pusuda bekleyen ve erkek karşıtına karşı zayıflığının en ufak bir izi bile kalmamış bir kadın olarak resmedilir. Öte yandan *virtus*, atılganlık, cesaret, girişkenlik, azimlilik, basiret sahibi olma, uyumluluk, merhametsizlik ve "gücün büyüklüğü" ile özdeşleşmiş erkeksi bir güç olarak ortaya konulur. Bu iki ilke, Machiavelli'de, cinsiyetlerin acımasız ve amansız bir savaşına kilitlenmiş durumdadır.[8]

Virtus, genel olarak *fortuna*ya karşı durabilmek, direnebilmek olarak resmedilir. Fakat politik özne, yönetici söz konusu olduğunda Machiavelli, prensin *virtus*u ile *fortuna*yı konrol edebileceğini ve hatta etmesi gerektiğini düşünür. "Çünkü talih dişidir ve boyun eğdirmek için onu dövmek, sert davranmak gerekir."[9] Prens, 'talihin rüzgarlarına ve değişen durumların gereklerine ayak uyduracak bir düşünce yapısına' sahip olduğu için *fortuna*yı *virtus*u sayesinde tehlikeli olmaktan çıkaracak ve hatta ona hükmedip kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayı başaracaktır.

Hanna Pitkin'e göre f*ortuna*, Machiavelli için, bazen bir tanrıça, bazen bir nehir ya da fırtınadır, sıklıkla *virtus* ile çatışma halinde, insansal eylem ile problemli bir ilişkiye sahiptir. Yine de *fortuna*, Machiavelli için, ne ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi hiyerarşik evrende yer almış Tanrının inayetinin bir aracı, ne de Roma tanrıçasıdır. O, talihin Ortaçağ anlayışından

---

7 Niccolo Machiavelli, *Prens,* çev. Rekin Teksoy (İstanbul. OğlakYayıncılık, 1999), 184.

8 D. McIntosh, "The Modernity of Machiavelli", *Political Theory*, Sage Publications, Vol.12 No.2 (1984), 194.

9 Machiavelli, *Prens*, 187.

uzak durmakla birlikte, antik anlayışı da yeniden canlandırmamıştır.[10] Yani Pitkin *fortuna* ya da talih kavramını, Machiavelli'nin *virtus* kavramının önemini vurgulamak için kullandığı bir metafor olarak kabul etmeyi daha akla yakın görmektedir.

Skinner, Machiavelli'nin *fortuna* kavramını ya da metaforunu Livy'den devşirdiğine dikkat çeker. Livy'nin *Tarih* adlı eserinin 30. kitabında Hannibal'in Scipio'ya teslim olduğu dramatik andaki konuşmasına, fatihini "Fortuna tarafından asla aldatılmayan adam" olarak tanıtarak başladığından söz ettiğine ve sonra yine, Livy'nin "Fortuna cesurlara iyi davranır" sözünü sık sık anımsattığına dikkat çeker. Skinner'a göre, bu tanrıçanın (*Fortuna*) en çok hayran olduğu özellik, gerçek erkeğin ayırt edici özelliği olan *virtus*'tur. Yine Cicero'nun da *Toskana Tartışmaları* adlı eserinde, *virtus*u gerçek erkek olmanın kriteri olarak tanımladığına dikkat çeker. Skinner, Hıristiyanlığın zaferiyle birlikte, *virtus* ile *fortuna* arasındaki ilişki bozulduğuna, talih tanrıçasının yani *Fortuna*'nın artık *virtus*a gülümseyen bir tanrıça, potansiyel bir dost yerine, armağanlarını dikkatsiz ve gelişigüzel bir şekilde dağıtan kör, acımasız bir güç haline geldiğini söyler. Machiavelli'nin, Hıristiyanlığın kaderci yaklaşımına karşı, insanın özgür iradesinin tekrar hatırlatacak bir şekilde ortaya çıktığına, insan eylemlerinin yarısının "veya tümünün" *Fortuna* kılıcı altında olmak yerine, kendi denetimimiz altında olması gerektiği sonucuna vardığına dikkat çeker. Ve Machiavelli'nin eskiden Romalı tarihçilerin yaptığı gibi tekrar talihin Tanrıça'sını "daha az ihtiyatlı, daha çok ateşli olan" cesur kişilerin dostu olarak tanımladığını söyler.[11]

Machiavelli'nin öğretisinde en önemli alanı kapsayan ve Hıristiyan kaderciliğine karşı insansal olanı konumlandırdığı, hümanist nitelikteki *virtus* kavramı, daha önce de vurguladığımız gibi, toplumun tesis edilmesi aşamasında kurucu öznenin, yani egemenin sahip olması gereken zorunlu bir nitelik iken; o, aynı zamanda, politik topluluğun ya da diğer bir ifadeyle devletin sürdürülmesi bakımından da egemen ya da *prens*in bir sorun karşısında en uygun kararı alabilme, yeni koşullara uyum sağlama yeteneğine işaret eden bir politik strateji kabiliyetine karşılık gelmektedir:

> Savaşmanın (siyaset yapmanın) iki yolu olduğunu bilmeniz gerekir: biri yasalarla, öteki kaba güçle: İlki insana özgüdür, ikincisi hayvanlara: ama ilki çoğu kez yeterli olmadığı için, ikinciye başvurmak gerekir. Bu nedenle bir prensin insanı da, hayvanı da kullanmayı iyi bilmesi gerekir. (…) Ve şunu da

[10] Hanna Pitkin, *Fortuna is a Woman* (Chicago: The University of Chicago Press,1999), 143-144.

[11] Quentin Skinner, *Machiavelli (A very short introduction)* (New York: Oxford University Press,1981), 28-32.

> belirtmeli ki, bir prens, özellikle de yeni bir prens (…) talihin rüzgarlarına ve değişen durumların gereklerine ayak uydurabilecek bir düşünce yapısına sahip olmalıdır. [12]

Machiavelli'nin politika anlayışının temelini oluşturan *virtus* sahibi egemende vücut bulan politik otorite ve iktidar ile birlikte, bir yandan iktidar kullanımı (*potestas*) ve iktidarın ilkesi (*auctoritas*) birleşmiş, diğer yandan da dışsal hiçbir ilkeye bağımlılık olmadığı için, politik alanın otonomisi oluşmuştur. Böylelikle, aynı zamanda, Aristoteles tarafından *Nikomakhas'a Etik*'te soylu bir etkinlik ve en yüksek insansal sanat olarak tanımlanan politika, artık bir *yönetim sanatı* olarak değil, güce dayalı bir yönetim bilimi olarak kavranılmaya başlanmış ve bu yönetim biliminin modern politika felsefesine miras bıraktığı *devlet akl*ıdır (reason of state, hikmet-i hükümet).

Machiavelli'nin bütünüyle ahlak-dışı ya da diğer bir ifadeyle seküler bir egemenlik anlayışıyla birlikte toplum, en son Hıristiyan geleneğin taşıyıcılığını üstlendiği Klasik politika düşüncesinde kendisine atfedilen *doğal* kimliğini yitirmekte, zemini tarihsel bir egemenlik anlayışına dayanan ve *politik erdem* sahibi bir liderin iradesine bağlı bir "kuruluş" hikayesine bağlanmaktadır. Böylelikle Hıristiyan politik düşüncesi politik alan üzerindeki tüm meşruiyetini kaybetmekte, kendisi dışında başka herhangi bir ilkeye dayanmayan bir egemenlik anlayışı ortaya çıkmaktadır. Ve bu egemenliğe ilişkin tanrısal ya da doğal bir ilke veya unsura dayanan meşruiyet kaynağı aramak anlamsız olacaktır.

Bu noktada, ilk olarak, Machiavelli'nin yaşadığı dönemde moral olanı belirleyen Hıristiyanlık düşüncesine şiddetli bir eleştirisi karşımıza çıkar. Hıristiyanlığı politik açıdan ele alan Machiavelli, İtalya'nın içinde bulunduğu politik kaosun sorumlusu olarak Roma Kilisesini görmektedir. Kilise'nin, İtalya'nın bölünmüşlüğünden yarar sağladığını düşünen Machiavelli, özellikle Hıristiyanlığa karşı olumsuz bir tavır içinde olmuştur. Ona göre, İtalya'nın merkezi bir yönetime sahip olmamasının ve gelişmemesinin tek sorumlusu Roma Kilisesi'dir:

> Biz İtalyanlar, şu halde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kiliseye ve papazalara borçluyuz. (...) Bu durum, kilisenin bölgenin bu bölünmüş halini korumuş ve hala da koruyor olmasındandır. Açıkça, Fransa'da ya da İspanya'da olduğu gibi, bu bölgelerin hepsi bir cumhuriyet ya da prensin idaresi altına girmedikçe, hiçbirisinde ne birlik ne de mutluluk olmayacaktır. İtalya'nın aynı koşulları sağlayamamasının ve kendisini yönetecek bir cumhuriyet ya da prense sahip olamamasının nedeni sadece kilisedir. Çünkü,

[12] Machiavelli, *Prens*, 141-143.

> orada var olmasına ve dünyevi gücü elinde bulundurmasına rağmen, İtalya'nın kontrolünü ele geçirecek ve kendisini oranın prensi yapacak kadar güçlü ve virtus sahibi olamadı. Buna karşılık, dünyevi şeyler üzerindeki egemenliğini kaybetme korkusuyla, İtalya'da çok güçlenmiş herhangi birisine karşı kendisini koruması için başka bir güçlü kişiyi çağıramayacak kadar zayıf da olmadı.[13]

Machiavelli'ye göre Hıristiyanlık sadece İtalya'nın politik olarak bir kaos halinde olmasının değil, aynı zamanda toplumsal olarak da ahlaki bir çöküş halinde olmasının en büyük müsebbibidir. O, Hıristiyan ahlakını şiddetli bir şekilde eleştirirken, yine tarihsel gerçekliğin bilgisinden hareketle ahlaksal yapının toplum içerisindeki önemine dikkat çekmektedir. Machiavelli'ye göre, iyi bir toplum, eserlerinde bir çok defa tekrarladığı gibi, Atinalıların, Spartalıların, Davud ve Süleyman'ın krallıkları zamanındaki gibi ve bütün bunlardan öte ihtişamlı Roma Cumhuriyeti gibi olmalıdır.

Machiavelli'ye göre adaletin, uyumun, güvenliğin, büyüklük ve güç duygusunun keyfini yaşayan bu toplumların öyle olmasının nedeni, o devletleri nasıl muhteşem kılacağını bilen insanların olmasıydı. Toplumu yöneten politik lider, toplumu ve devleti iyi kılmak için, moral güç, iyiliseverlik, coşku, canlılık, cömertlik ve bunların ötesinde kamu ruhu, vatandaşlık duygusu, güvenlik, güç, zafer ve vatanın genişlemesi için fedakarlık gibi bazı belirli erdem ve yetenekleri geliştirmeyi kapsayan pagan erdemleri yayan bir yasama ve eğitime başvurmuşlardır. Devleti büyük kılacak olan, güç, büyüklük, kibir, sertlik, zafer peşinde koşma, disiplin gibi ilkçağ erdemleridir (*antiqua virtus*). Machiavelli'nin kahramanları, böylesi toplumların ortadan kalkmasına neden olan ve insani zaafiyetleri sömürerek onların ruhlarını yok eden Pisistratus, Julius Sezar gibi politik liderler değil; Brutus, Scipio'dur, ya da Roma tarihi dışındaki Musa, Cyrus, Theseus gibi liderlerdir.[14]

Machiavelli, bir kez yapılmış olanın yeniden yapılabileceğini düşünür: O, *Söylevler*'in hemen başında insanların antik olana, eski olana hakettiği saygıyı göstermediklerinden yakınır. İnsanların evlerini süslemek ya da kopyasını yaptırmak için heykel parçalarının taklitlerine yüksek bedeller ödemelerine karşın, eski zamanların erdemli krallık ve cumhuriyetlerindeki krallar, komutanlar, yurttaşlar, yasa-yapıcılar tarafından kendi ülkeleri için yapmış oldukları, tarihin bize gösterdiği en erdemli çalışmaların taklit edilmektense, onlara sadece hayranlık duyulmasına şaşırdığını ve üzüldüğünü anlatır.

---

13 Machiavelli, *Discourses on Livy*, 38.

14 Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli", *Against the Current* (New York: The Viking Press, 1980), 43-44.

Cumhuriyetler kurulurken, devletler yönetilirken, yasalar yapılırken ve imparatorluklar genişletirken, politik liderlerin tarihsel bilgiye başvurmadığını, geçmişteki örneklerinin neler yaptığını göz ardı ettiğini söyler.[15]

"Tarihsel sürecin geri dönülemezliğine ya da her bir evresinin eşsizliğine inanmayan" Machiavelli, geçmişteki iyi örneklerin yolunun izlenebileceğine, antik çağın ihtişamlı toplumlarının, güçlü, kararlı ve politik erdem sahibi kişiler tarafından tekrar canlandırılabileceğine ve hastalıklı bir "toplumun yeniden sağlığına kavuşturulabileceğine" inanır[16]. Zira kendi toplumu, Machiavelli'ye göre, Hıristiyan ahlakını benimsemekle ciddi bir hastalığa düşmüştür. Machiavelli, antik zamanlardaki özgürlüğü isteyen toplum ile içerisinde yaşadığı yozlaşmış İtalya toplumu arasındaki en temel farkın, toplumun dinsel ahlakından kaynaklandığını söyler.

Machiavelli, ahlak ve dini, yönetici ve yönetilenler arasında yaptığı bir ayrımdan hareketle düşünmek olduğunu daha önce vurgulamıştık. Yöneticiler söz konusu olduğunda, onların, tebaa ya da halktan farklı olarak, din ve ahlaktan bağımsız davranması gerektiğini anlatır. Machiavelli'ye göre, Hıristiyanlığı benimseyen ve dinin gereklerini yaşayan insanlar iyi insanlardır, fakat onlar devleti bu ilkeler ışığında yönetmeye kalktıklarında başarılı olamayacaklardır. Bir yönetici ya da politik lider hem kendi ruhunu kurtarmaya çalışıp, hem de aynı anda iyi bir devlet tesis edemez ya da ona hizmet edemez. Zira bir yöneticinin, bir prensin iyi olmama gücünü de elinde bulundurması ve gerektiğinde onu kullanmaktan kaçınmaması gerekmektedir:

> Dahası bunlara sahip olmak ve sürekli olarak uymak zararlıdır derim; ama sahipmiş gibi görünmek yararlıdır: bağışlayıcı, sözünün eri, insancıl, dürüst, dindar görünmek ve olmak gibi; ama aklını öyle ayarlamalısın ki, gerektiğinde tersine dönüşmeyi bilmelisin. Ve şunu da belirtmeli ki, bir prens özellikle de yeni bir prens, insanları iyi kılan bütün bunları uygulayamaz, çünkü devleti ayakta tutabilmek için, çoğu kez verdiği söze, iyiliğe, insanlığa, dine karşı çıkmak zorunda kalabilirler. Bu nedenle talihin rüzgarlarına ve değişen durumların gereklerine ayak uydurabilecek bir düşünce yapısına sahip olmalıdır ve yukarıda da dediğim gibi, elinden geldiğince iyilikten uzaklaşmamalı, ama gerektiğinde kötülüğe başvurmayı da bilmelidir. ... Bu nedenle bir prens devleti ele geçirecek ve elinde tutacak gibi davranmalıdır: başvuracağı yollar hep saygın sayılacak, herkesçe övülecektir; çünkü sıradan

15 Machiavelli, *Discourses on Livy*, 5-6.

16 Berlin, "The Originality of Machiavelli", 44.

> insan hep görünüşten, bir işin sonucundan etkilenir; ve dünya sıradan insanlarla doludur.[17]

Berlin, insan yaşamında bir dünyadan ve bir değerler bütününden fazlası olduğundan ve bunlar arasındaki ilişkinin sorunlu olduğundan bahseder ve en önemli yanılsamalardan birisinin erdemli yöneticilerin erdemli insanları yaratacağına inanan Platoncu-İbrani-Hıristiyan görüşü olduğunu söyler. Berlin, bu görüşün Machiavelli'ye göre doğru olmadığını söyleyerek, örneğin cömertliğin insanlar için bir erdem olduğunu ama prensler için geçerli olmayacağını belirtir. Nezaket de bir erdemdir ama nazik bir yönetici, entrikacı ve güçlü karakterlerin baskın olmasına sebebiyet verir ve bu ise kaos ve yozlaşmaya neden olur. Berlin'e göre Machiavelli, "diğerleri gibi bir genelleme yapmaz ve bütünüyle ahlakileştirmez; özel bir tezi resmeder: İnsanların doğası, Hıristiyan emirlerine inanan ve onlara göre davranmayı deneyen insanların erdemlerinden farklı olarak ve onlarla çatışmaya girebilecek bir kamusal ahlakı dikte eder"[18].

Gerçekten de, Berlin'in haklı olarak dikkat çektiği gibi, Machiavelli'nin ahlaka ve hatta dine yaklaşımı bütünüyle kamusal, yani toplumsaldır. Bu noktada, daha önce de vurguladığımız gibi, yeni güçlü ve sağlam bir toplumu tesis etme gücüne ve erdemine sahip olarak tanımlanan politik lider devreye girecektir. Bir toplum için ahlak ve din önemlidir ama onların toplum içerisinde nasıl bir ahlak ve din olacağı ve onların denetimi, toplumun iyisi için, politik liderin belirlenimi ve kontrolü altında olacaktır.

Yurttaş Ahlakı

Machiavelli, özellikle *Söylevler*'deki düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, Hıristiyanlığı başlangıç zamanlardaki ilkelerine geri götürme arzusuyla birlikte, antik zamanların pagan ahlakını canlandırmayı düşlemektedir. Tekrar vurgulamak gerekir ki, Machiavelli bunu düşlerken felsefi ya da dinsel bir idealden ya da olması gereken bir yaşam tarzından hareket etmez; onun temel kaygısı, bir toplumsal gerçeklikten (*burada*-ve-*şimdi*nin bir sorunundan hareketle) zemin bulur. Yani, onun temel ilgisi, İtalya'yı içinde bulunduğu kaos ve yozlaşmadan kurtarmak ve onun toplumsal sağlığını yeniden kazanmasını sağlamaktır.

Hıristiyan ahlakı, hakikati ve doğru yolu gösterdiği iddiasıyla, toplum nezdinde dünyevi onura daha az değer verilmesine yol açmıştır.

17 Machiavelli, *Prens*, 143-144.
18 Berlin, "The Originality of Machiavelli", 59.

Alçakgönüllülük, katlanma, tanrı sevgisi, düşmanları affetmek, dünya malına önem vermemek, öteki dünyadaki yaşam vaadi gibi temel Hıristiyan değerleri, Machiavelli'nin görmeyi istediği toplum önünde büyük engeller yaratmaktadır. Oysa pagan ahlakı, dünyevi olana büyük değer vererek, şeref, onur, cesaret, adalet gibi kavramlara daha çok itibar göstermekte ve bu türden erdemleri zenginlik olarak görmekte ve sadece büyük komutan ve devlet adamları gibi dünyevi ihtişamları olan kişileri kutsallık seviyesine çıkarmaktaydı. Machiavelli, "kadınsılaşmış" ve güçten düşmüş bir hale gelmiş olan dünyanın, bu hale gelmesinin sorumluları olarak, dini, dünyevi bir uğraşıya değil de, gevşekliğe ya da tembelliğe yönelik yorumlayanları gösterir. İnsansal gayret yerine, tahammül etme ya da katlanma duygusuna alışmayı öneren Hıristiyan ahlakının yaşam tarzı, insanı bu dünyada güçsüz kılmış ve onu kontrol edebilen kötü kişilerin avı haline getirmiştir. Zira Hıristiyan ahlakına sahip kişiler, intikam almaktansa, cennete gitmek için yaralarına tahammül etmeyi yeğlemektedirler.[19]

Machiavelli, insanların yaşamlarını sürdürmedeki motivasyonlarının öteki dünyadaki vaat edilen yaşamdan hareketle belirlendiği bir durumda, onların kendi bireysel ve ruhsal kurtuluşları adına bu dünyadaki yaşamın gerçekliğinden uzaklaşacağını ve bu dünyada mutlu ya da mükemmel bir toplum tesis etme adına tam anlamıyla eylemeyeceklerini söylemektedir. O, dünyevi amaçlardan uzaklaşmanın, toplumu parçalanmaya ve hatta zorba rejimlere götürecek bir tehlikeyi barındırdığına dikkat çekmeye çalışır ve pagan ahlakını ve antik çağların yurttaşlık erdemini çözüm yolu olarak gösterir.

Berlin, Machiavelli'nin iddia edildiği gibi genel bir ahlak-dışılığı ya da ahlaksızlığı savunmadığını, onun iki yaşam ideali ve iki ahlak arasında bir farklılığa dikkat çektiğini vurgular. Berlin, onun bir Rönesans hümanisti olarak, Pericles'in ideal Atina'sında, Livy'nin eski Roma Cumhuriyeti'nde gördüğü, cesaret, güç, dayanıklılık, disiplin, kuvvet, adalet, mutluluk gibi dünyevi değerleri barındıran pagan ahlakını, insanoğlunun en iyi zamanları olarak gördüğünü ve bu dönemi canlandırmayı arzuladığını söylemektedir. O, buna ek olarak, Machiavelli'nin Hıristiyanların iyi, erdem ya da kötülük olarak adlandırdıklarını inkar etmediğini, toplumda süregelen ahlaki nosyonları yeniden tanımlamayı deneyen Hobbes veya Spinoza gibi sistemci moralistlerin aksine, ortak değerleri, süregelen geleneksel ahlaki sözcük dağarcığını göz ardı etmediğini vurgular. Şayet insanlar olduğundan farklı

[19] Machiavelli, *Discourses on Livy*, 130-131.

olsaydı[20], belki ideal bir Hıristiyan toplumu yaratabilirlerdi. Fakat doğrulanmış tarihsel gerçeklik (*verita effetuale*) ve özellikle antik dünyadaki erdemli devlet adamlarının öngörüleri bize rehberlik ederse, Hıristiyan erdemleri ile güçlü bir toplumun tesis edilemesinin imkansız olduğu görülecektir. İnsanlar bir seçim yapmak zorundadır. Hıristiyan bir ahlakı seçmek, insanın kendisini politik olarak güçsüzlüğe mahkum etmek olacaktır ve güçlü, zeki ve acımasız insanlar tarafından kullanılmak ve ezilmek anlamına gelecektir. Eğer antik zamanların ihtişamlı toplumları gibi bir toplum isteniyorsa, Hıristiyan eğitiminin terk edilerek, toplumun gerçekliğine ve amacına uygun yeni bir eğitim ile yer değiştirilmesi gerekecektir.[21]

Machiavelli, açık bir şekilde, ahlakı ya da dini, bütünüyle politikanın alanı dışında düşünmemektedir. Aksine o, Hıristiyanlık ve Hıristiyan ahlakını eleştirmekle birlikte, toplumu birarada tutma gücü ve politik işlevi bakımından ahlakın ve dinin öneminin farkındadır ve ihtiyaç duyulduğunda onu kullanmaktan imtina etmemeyi önerir. Onun Hıristiyanlık ve Kilise eleştirisi ve pagan ahlakını yüceltmesi, İtalya'nın politik ve toplumsal bakımdan içinde bulunduğu durumla yakından alakalıdır. Machiavelli'ye göre din, bir toplum ve devlet için büyük önem arz etmektedir ve toplumun uyumu ve birliği için önemlidir: "Her kim Roma tarihini dikkatlice incelerse, orduları kontrol etmede, halkı dirlik içinde tutmada, insanları iyiye yöneltmede, kötüden utanç duyulmasını sağlamada dinin nasıl yardımcı olduğunu görecektir."[22]

Sonuç

Düşünce tarihi düşünüldüğünde üzerine yazlımış ve en çok eleştirilen filozofların başında Machiavelli gelmektedir. Onun özellikle politika ile ahlak arasındaki özsel bağı ortadan kaldırıp, moral olanın politik olanı belirlediği Sokratik düşüncede paradigmatik bir kırılma yaratması ve politikaya otonomi sağlama girişimi kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından konu edinilmiştir.

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Machiavelli'nin ahlaka yaklaşımı bütünüyle politiktir. Politikayı bütünüyle tarihsel-toplumsal gerçeklikten hareketle düşünen Machiavelli'nin tüm insanlar için geçerli, evrensellik iddiasında olan

20 Machiavelli burada insanların doğası gereği kötü oldukları düşüncesine gönderme yapmaktadır.
21 Berlin, "The Originality of Machiavelli", 45-47.
22 Machiavelli, *Discourses on Livy*, 34.

dinsel bir ahlak yerine; her toplumun kurucu politik lideri tarafından, o toplumun iyisi ve birliği gözetilerek belirlenmiş farklı ahlakları daha fazla tercih edeceğini söyleyebiliriz. Zira her toplumun, kendi yaşam tarzları ve bu yaşamları belirleyecek kendi ahlaki ilke ve değerleri farklılık gösterebilir. Machiavelli'nin bu yeni politik öğretisinde, toplumunun iyisini ve bekâsını düşünen egemen ya da politik lider tarafından belirlenen bir ahlaktan ya da başka bir deyişle, politik olanın moral olanı belirlediği bir toplumdan söz etmekteyiz. Bununla birlikte, politik liderin kendisini, toplum için geçerli olan ahlakın dışında konumlanmakta olduğunu da tekrar vurgulamalıyız.

Moral olanın ya da diğer bir ifadeyle iyinin ve kötünün belirlenimi dışında kararlar alabilecek politik lider ya da egemen, toplumun ve devletin çıkarları söz konusu olduğunda moral olanı gerektiğinde göz ardı edebilecek, dinsel ve moral olanı araçsal olarak kullanmaktan çekinmeyecektir. Politik olanın, kamusal düzen ve toplumsal huzur için, moral olanı bütünüyle belirleyebileceği ve politik lider ya da devlet aracılığıyla politik iradenin kontrolünde olan bir din ve ahlaktan bahsetmektedir Machiavelli.

Machiavelli'ye göre ahlak ve din, toplumun bir arada huzur ve birlik içerisinde yaşaması ve devletin sürdürülmesi açısından vazgeçilmez bir konumda bulunmaktadır. Ona göre her ikisinin de, toplumsal yaşam açısından hayati bir rolü bulunmaktadır. Kendilerini yozlaşmaktan ve çözülmekten uzak tutmak isteyen prens ya da cumhuriyetler dinsel inançları küçümsememeli ve onlara her zaman saygı göstermelidir. Machiavelli'ye göre, bir toplumun sahip olduğu ahlak ve dinin temellerini korumak, bir krallığın ya da cumhuriyetin kurucusunun en önemli görevlerindendir. Politik liderler bunu yaptığı takdirde, hem toplumda birliği ve iyiliği sürdürmeleri, hem de toplumu yönetmeleri onlar için daha kolay olacaktır.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali & Köker, Levent. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Berlin, Isaiah. "The Originality of Machiavelli". *Against the Current* içinde, (25-79). New York: The Viking Press, 1980.

Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi*. Çeviren Hüsen Portakal. Ankara: Cem Yayınevi, 2004.

Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.

Machiavelli. *Discourses on Livy*. Çeviren Mansfield & Tarcov. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

-. *Prens*. Çeviren Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1999.

McIntosh Donald. "The Modernity of Machiavelli". *Political Theory*. Sage Publications, Vol.12 No.2 (1984): 184-203

Mansfield, Harvey C. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Pitkin, Hanna. *Fortuna is a Woman*. Chicago: The University of Chicago Press,1999.

Skinner, Quentin. *Machiavelli (A very short introduction).* New York: Oxford University Press, 1981.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. 1 The Renaissance.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

TARİHİ EYLEM VE ANLAM BAKIMINDAN HÜMANİZM

Oktay TAFTALI*

HUMANISM IN TERMS OF HISTORICAL ACT AND MEANING

Öz

Hümanist anlatı / söylem, bireyin, evrenin ve toplumun merkezine alınması için gerekli kolektif-tinsel meşruiyeti sağlayabilecek metinleri içermektedir. Bu öğreti uyarınca, Ortaçağlara egemen olan Tanrı merkezli dünya anlayışı, yerini insan merkezli bir dünyaya bırakmıştır. Hümanizm, genele olarak Ortaçağlardan sonra bağımsız kentsoylu (burjuva) bireyin inşası için zemin teşkil eden öğretinin adı olarak anlaşılabilir. Antik dünyadan başlayarak Hümanizm yüzyıllarına uzanan süreçte, farklı dünya tahayyülleriyle karşılaşıyoruz. Bu farklı tahayyüller, merkezlerine aldıkları problem ya da problemin öznesi bakımından birbirlerinden ayrılıyorlar ve kendi dönemlerini bu sayede belirliyorlar. Hümanizm açısında insan, yetersiz, henüz olmamış bir varlıktır. Ortaçağlar boyunca irdelenen, mükemmel Tanrı ve onun eksik yarattığı varlık olarak insan yine karşımızdadır. Onun bu yetersiz durumundan, tam bir varlığa dönüştürülmesi için eğitilmesi gerekir. Bu eğitimin temelinde ideal insana ulaşma amacı vardır. İdeal insana örnek olarak, Antik Yunan ve Romanın öznesi esas alınmalıdır. Bu doğrultuda Hümanizmin kendi içinde, seküler ve Hıristiyan eğilimli olmak üzere iki ana damarda seyrettiğini söyleyebiliriz. Avrupa tarihinin oluşum süreçleri içinde Hümanizm, kendisini "evrensellik ilanıyla" tescil eden, öznel çaba ve iradi süreçlerin başlangıcı şeklinde anlaşılabilecek ilk örneği teşkil ediyor. Bu iradi sürecin nesnel, maddi alt yapısını ise, "erken dönem kapitalizminin" belirlediğini öne sürebiliriz. 16. Yüzyıl itibariyle, sermayenin ve ticaret burjuvazisinin ortaya çıkışı, deniz aşırı hareketlerin yaygınlaşması, burjuva devrimleri ve endüstrileşme süreçleriyle nesnel maddi gücünü pekiştiren Batı, tinsel gücünü de Rönesans-reform ve Aydınlanma hareketleriyle belirgin kılmaya başlamıştır. Anılan yüzyılda Avrupa'nın, denizaşırı

* Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof.Dr., otaftali@hotmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 207-223.
(Makale Gönderim: 27.06.2017 / Makale Kabul: 21.08.2017)

coğrafyalara yelken açmasıyla oluşan küreselleşme hareketi, sermayenin akışkanlığı sayesinde ikinci bir boyut edinerek, bu medeniyete, kendisini "evrensel" sıfatıyla tanımlama meşruiyeti sağlamıştır. O çağlarda başlayan küreselleşme sürecinin kendine özgü ve kendinden kaynaklanan çatışmalar eşliğinde ve sayesinde, kesintisiz biçimde günümüzdeki aşamaya ulaştığı gözlemlenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kapitalist Medeniyet, sermaye, sekülerizm, eğitim, matbuat, okuma kanonları.

Abstract

Humanist narration / discourse involves the texts which can ensure the necessary collective and spiritual justification for placing the individual in the centre of the society and the world. In accordance with this discipline, The God-centered perception of the world ruling the Middle Age was replaced by the human-centered world. Humanism can be understood as the name of the discipline comprising a basis for construction of the independent bourgeois individual after the Middle Age in general. In the course of the process from the Ancient World to the Humanism centuries, we come across the different apprehensions of the world. These apprehensions differ from each other in terms of the problem they focus or the subject of it; and determine their period by means of it. From the viewpoint of Humanism, human being is an insufficient and immature creature. Again in front of us stand the perfect God and the mankind created by him as an insufficient creature, who was scrutinised throughout the Middle Age. The man needs to be educated to evolve from his insufficient situation to a complete being. In the basis of this education, there exists the aim of reaching the ideal man. The entities of Ancient Greek and Rome are supposed to be grounded on as an example of the ideal man. Accordingly, we can say Humanism is separated to two main streams in itself within either Christian or secular inclination. Among the construction periods of European history, Humanism constitutes the first example inscribing itself as "the declaration of universality", which can be identified as the beginning of subjective efforts and voluntary processes. It can be asserted that the objective and physical back ground of this voluntary process were determined by the "early period capitalism". From the 16th century on, The West, which had enriched its objective financial power with appearance of the capital and commerce bourgeoisie, proliferation of overseas movements, bourgeois revolutions and industrialisation processes, started to strengthen its spiritual power as well

with the Renaissance, Reform, and Enlightment Movement. The Globalisation Movement resulted from Europe's spread to overseas in the mentioned century led to this civilisation's justification of identifying itself with the title "universal" by gaining a second dimension thanks to the mobilization of the capital. It can be observed that in company with and by means of its idiosyncratic and autogenous conflicts, the globalisation process having started those times has reached to the current level without any interruption.

Keywords: Capitalist Civilisation, capital, secularism, education, press, reading canons.

****

Giriş

Yeryüzünde farklı medeniyet havzaları arasında, farklı zaman dilimlerinde, karşılıklı bir etkileme ve etkilenme ilişkisinden söz edilebilir. Medeniyetler arasındaki alışverişlerde, her medeniyetin kendi etki alanını yaygınlaştırma eğilimi sergilemesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak, medeniyetlerin "oluş" süreçlerinde, doğal ve kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkan, nesnel gelişme ve verilerin yanı sıra, herhangi bir medeniyetin diğerlerine baskın çıkmasını amaçlayan, öznel-iradi süreçleri de dikkate almak gerekiyor. Avrupa tarihinin oluşum süreçleri içinde Hümanizm, kendisini "evrensellik ilanıyla" tescil eden, öznel çaba ve iradi süreçlerin başlangıcı şeklinde anlaşılabilecek ilk örneği teşkil ediyor. Bu iradi sürecin nesnel, maddi alt yapısını ise, "erken dönem kapitalizminin" belirlediğini söyleyebiliriz.

Antik dünyadan başlayarak Hümanizm yüzyıllarına uzanan süreçte, farklı dünya tahayyülleriyle karşılaşıyoruz. Bu farklı tahayyüller, merkezlerine aldıkları problem ya da problemin öznesi bakımından birbirlerinden ayrılıyorlar ve kendi dönemlerini bu sayede belirliyorlar. Özetle değinilirse: Antik dünyada Sokrates öncesi dönemin "doğa felsefesi" şeklinde adlandırılması, merkezinde genel olarak "varlık probleminin yer aldığı bir dünya ve medeniyet tasavvurunu gösteriyordu. MÖ 5. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sokrates ve onun muhatabı olan Sofistlerle birlikte Atina'da, varlık hakkındaki genel tartışmaların üzerine, insan probleminin de eklendiğini görüyoruz. Bilgi, erdem, mutluluk, devlet, toplum, eğitim gibi insana ait konuların tartışılmaya başladığı Atina dönemi, mikro bir örnek olarak, geç Antik ve Roma'ya (MS 3. yy.) kadar uzanıyor. Erken ve geç Ortaçağ (5-11.yy. 13-15. yy.) boyunca, merkezinden insanın çekildiği ve yerine gerek varlığa, gerekse insana ilişkin sorunların Tanrı'ya tâbi bir

biçimde ele alındığı, Tanrı merkezli bir dünya gözlemliyoruz. Yaklaşık 15. yy kadar süren bu zaman dilimi Hümanizmle birlikte Antikiteye oranla makro bir örnek olarak yerini, yeniden merkezinde insan olan ve ilerde "Kapitalist Medeniyet" sıfatıyla tanımlanabilecek bir dünyaya bırakıyor:

> Geç ortaçağ Avrupa şehir ekonomisinin taşıyıcı sınıflarının, antik toplumsal mirası (tinsel-kültürel, hukuki, töresel, kurumsal vb.) Rönesans, Hümanizm, Reform ve Aydınlanma biçiminde yeniden etkinleştirmesi ve sahip çıkması sayesinde, sonuçta büyük coğrafi keşiflerin ertesinde, temel sermaye birikimiyle bağıntı içinde, burjuva-kapitalist toplumun oluşmasının yolu açıldı. Bu anlamda **batılı-Avrupa-Kapitalist Medeniyeti** [abç], tarihi temel unsurları bakımından geç ortaçağ şehir ekonomisinin bir sonucudur; fakat tüm bunlar Avrupa feodalizminden değil, bilakis **antik mirastan** [abç] doğmuşlardır.[1]

16. Yüzyıl itibariyle, sermayenin ve ticaret burjuvazisinin ortaya çıkışı, deniz aşırı hareketlerin yaygınlaşması, burjuva devrimleri ve endüstrileşme süreçleriyle nesnel maddi gücünü pekiştiren Batı, tinsel gücünü de Rönesans-reform ve Aydınlanma hareketleriyle dünyada belirgin kılmaya başlamıştır. Anılan yüzyılda Avrupa'nın, denizaşırı coğrafyalara yelken açmasıyla başlayan küreselleşme hareketi, sermayenin akışkanlığı sayesinde ikinci bir boyut kazanmış ve bu medeniyete, kendisini "evrensel" sıfatıyla tanımlama meşruiyeti sağlamıştır. Anılan küreselleşme sürecinin kendine özgü ve kendinden kaynaklanan çatışmalar eşliğinde ve sayesinde, kesintisiz biçimde günümüzdeki aşamaya ulaştığı söylenebilir.

Ancak bu ilgi içerisinde, tinsel alanda, öteki medeniyetlerin, Kapitalist Medeniyete karşı olası mukavemetlerini zayıflatan unsurlardan birisi, ortaya çıkış amaçlarının, söylemde sergilediği farklılığa rağmen, anılan medeniyetin tamamlayıcı iradi bir unsuru olarak değerlendirebileceğimiz Hümanizmdir. Kısaca, insanı evrenin merkezinde konumlandırmayı amaçlayan bu anlayışı, kendisini Batı olarak tanımlayan Batı'nın ya da yukardaki ifadeyle Kapitalist Medeniyetin, diğer olası kültür ve medeniyet havzaları üzerindeki öznel-iradi basıncının bir imkânı ve ifadesi olarak ele almak mümkündür. Kapitalist Medeniyet bu basıncı Hümanizm şemsiyesi altında insani ilgiler ve insan merkezli bir söylem üzerinden geliştirdiği için, yadsınması pek kolay olmayan bir meşruiyet üzerine tesis edebilmektedir.

---

[1] Hartmuth Krauss, *Die Dialektik der neuen Welt(un)ordnung und die Beharrungskraft traditionaler Herrschaftskultur:* www.glasnost.de, çevrimiçi 19.06.2017.

Genel Olarak Hümanizm

> Humanizm bütün insanlar için, sadece büyük ve duyarlı bir ruhta ateşlenebilecek bir mutluluk duygusudur. Bu soylu ve yüce coşku başkalarının acısında acı çekme ve onu hafifletme ihtiyacı içindedir. Dünyanın her yerinde köleliği, hurafeyi, angaryayı ve mutsuzluğu ortadan kaldırmak ister.[2]

Yukardaki ifadeler, Marks'ın deyimiyle tarihin gördüğü en devrimci sınıf olan burjuvazinin çıkış ilkeleriyle örtüşmektedir. Feodal köleliğin ve kilisenin Avrupa'da oluşturduğu "yüceltilmiş göksel acıyı" yüzyıllar boyu çeken bağımlı insan karakterine karşın, kapitalizmin öngördüğü, bir yanda girişimci (burjuva) ve diğer yanda bağımsız (zincirinden başka bağı olmayan proleter) birey tipinin yaratılması için, toplumsal bir ruh öngörüldüğünde, Hümanizm kavramına ulaşılması, sıra dışı bir gelişme sayılmayabilir. Hümanist anlatı / söylem, bireyin evrenin ve toplumun merkezine alınması için gerekli kolektif-tinsel meşruiyeti sağlayabilecek metinleri içermektedir. Dolayısıyla Hümanizm, Orta çağlardan sonra, içerik olarak "bağımsız kentsoylu bireyin" inşası için öngörülen öğretinin adı olarak anlaşılabilir.

Hümanizmin başlangıçtaki bakış açısında insan, yetersiz, henüz olmamış bir varlıktır. Burada temel ilke değişmiyor, yani Ortaçağlar boyunca irdelenen, mükemmel Tanrı ve onun eksik yarattığı varlık olarak insan, yine karşımızdadır. Onun bu yetersiz durumundan, tam bir varlığa dönüştürülmesi için eğitilmesi gerekir. Bu eğitimin temelinde ideal insana ulaşma amacı vardır. İdeal insana örnek olarak, Antik Yunan ve Romanın öznesi esas alınmalıdır. Bu doğrultuda Hümanizmin kendi içinde, seküler ve Hıristiyan eğilimli olmak üzere iki ana damarda seyrettiğini söyleyebiliriz: Rönesans'la birlikte (14. yy sonu ve 15 yy dan itibaren) bütün Avrupa' ya yayılan ve sanat, edebiyat, siyaset, gibi bireysel ve toplumsal eylem alanlarını skolastik teolojik ilgilerin etkisinden kurtarmayı amaçlayarak, bu ilgilerin merkezine insanı yerleştirmeye çalışan sekülerizm kapsamında, Petrarca, L. Valla, P. Mirandola, Erasmus, Thomas Morus gibi isimler ve onların eserleri anılabilir.

> Petrarca geçmiş ustaların steril tekrarlarını başarmak amacıyla değil, bilakis kendi moral ve imgesel ateşini de katarak, emsalsiz biçimde ifadeler sunabilmek için, antik kültürün büyük eserlerini – Vergilius ve

[2] Denis Diderot, "*Humanité*", *Encyclopédie ou dictionaire raisonné des arts, des sciences et des métiers* (Genève 1778, XVII), 829 ; August Buck, *Humanismus, Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen* (Freiburg, München: Alber, Orbis Academicus 1987), 318.

> Cicero, Horatius ve Livius, Homeros ve Platon – yeniden kurmayı ve onları uyarlamayı kendisine görev edinir.[3]

Seküler eğilim açısından, insanın barındırdığı, öteki canlılarda bulunmayan, kendine özgü olanaklar ve yetenekler yeniden ortaya çıkarılarak, evrensel bir insan karakterinin oluşturulması gündeme gelmiştir. İnsan yaratıcı merkezdir ve amaç, merkezde bulunmayı hak eden ideal insanın yaratılmasıdır. Ancak seküler eğilimin yanı sıra, Hıristiyanlık da Hümanizmin içinde kendisine özgü ve deyim yerindeyse yumuşak bir çalışma alanı oluşturur. Ortaçağların feodal topluma özgü yoğun teolojik etkisi, Kapitalist Medeniyetin filiz vermesiyle giderek azalmaktadır. Ancak eğitim süreçlerinde Hıristiyanlık çağa ayak uydurarak yol almayı sürdürür: 1592 – 1670 yılları arasında yaşayan Çek teolog ve eğitimci Jan Amos Komenski (Comenius) Batı'da, günümüze dek uygulana gelen eğitim sistemini kurar. Comenius, Hümanizm'in kendisinden önceki sekülerist temsilcilerinin tersine, özellikle dini inanç, tanrı nimetleri, ahlâk ve erdem öğretileriyle, dilbilimi temel alan bir müfredatın kurucusudur.

Comenius kendisinin başyapıtı olarak nitelenen "Didactica Magna"[4] (büyük öğreti) adlı çalışmasında, insanın, çocukluktan başlayarak, hangi yaşlarda hangi sınıfa ve hangi okullara gideceğini, hangi sınıfta, hangi dersleri görmesi gerektiğini saptamıştır. Günümüz okullarında hayat bilgisi dersinden, tarih ve dilbilgisi derslerine kadar koşut biçimde uygulanmakta olan hümanist müfredatın temellerini Didactica Magna'da bulmak mümkündür.

18. yüzyıla gelindiğinde Hümanizmin seküler yorumları çeşitlenerek gelişimlerini sürdürürler. Wilhelm von Humbolt da Hümanizmin amaçladığı ideal ve evrensel insana ulaşmak için, bir eğitim felsefesi geliştirmeye çalışır. Ona göre bireyin eğitimi esastır ve bu eğitimin aracı ise dildir. Bireyin yeteneklerinin keşfedilmesi ve açımlanması için, dil aracılığıyla eğitilmesi, bütünleşmiş, tamamlanmış ideal bir varlığın, bir bütün olarak evrenin merkezine yerleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için yine ideal örnek Antik dönemin imkânları içinde aranmalıdır.

Beri yandan, 19. yüzyıla varıldığında klasik Hümanizm idealine Marks, daha gençlik dönemlerinde, insanı tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak tanımlamak suretiyle, eleştirel bir yaklaşım getirir. Ona göre: tam ve mükemmel insanın gerçekleşmesi, onun, "özgürlük" karşısındaki tutumuyla

---

3 Richard Tarnas, *Die Wege des westlichen Denkens* (München: Dtv 2001), 262 f.

4 Bkz: Johann Amos Comenius, *Die große Didaktik.* Übersetzt u. herausgegeben von Andreas Flitner (Düsseldorf, München: Verlag Helmut Küpper, 1996).

ilgilidir. İnsan, kendi türünü sömürmek suretiyle, kendisine yabancılaşmıştır. Özgürleşemeyen, kendisini özgür kılmayan bir insan, mükemmelliğe ulaşamayacaktır. Birey, toplumsal ilişkilerinin bir bütünü olarak, kendi kendisini inşa etmektedir. İnsanın ne olduğu, yaptığı işle ve özellikle üretim ilişkilerindeki konumu ile belirlenir. İnsan: olan değil, kendisini oldurduğu şeydir.

Yakın zamanlara kadar Hümanizm gerek Marksizm içinde, gerekse yakın çevrelerinde merkezi bir tartışma konusu olagelmiştir. "Marksın Hümanizmi, Antikiteye dönüşe gerek duymaz, Sartre'ın existansiyalizm olarak kavradığı Hümanizm de en az onun kadar…"[5] Çağdaş Fransız düşüncesinin, Sartre, Camus gibi örnekler özelinde, insan tanımını daha entelektüel bir alana taşıyarak, onun Hümanist anlamda gerçekleşmesini, sosyokültürel bir özgürleşme biçiminde anladığını söyleyebiliriz. Özgürleşme fikri Sartre'ın ateizmi açısından, ancak tanrının ve toplumsal baskının ortadan kalkmasıyla olanaklıdır.

> Fakat mesele şudur, İde'nin [yani Platon'un ideleri] kendisini anlamak için ideye ihtiyacı yoktur. O salt zihinsellik akt'ından başka bir şey değildir. Buna karşılık söz'ü gözlemlediğimde, onun bir yığın başka varlık arasından bana kendisini, bu varlık sayesinde gösteren bir varlığı olduğunu görüyorum. Onun bu ayrıcalıklı karakteri nereden geliyor? Tanrıdan veya toplumdan olduğunu mu söylemeliyiz? Bu tembelce bir çözüm. **Ya da en iyisi: ne tanrının ne de toplumun müdahale edemeyeceği bir zeminde bulunalım**. [abç][6]

Beri yandan Albert Camus, insanın nihai ve mutlak özgürlüğü amaçlamasının, insanlık dışı sonuçları da meşru kılabileceği kaygısıyla, kimi çekincelerini belirtmeden geçemez. Onun için "başkaldırı" fikri merkezi bir anlam taşır. Deyim yerindeyse Camus insanın, hümanist anlamda kendisini gerçekleştirmesinin olanağını, insanlık onuru için savaşmasıyla ilişkilendirir. Camus, Dostoyevski'nin roman kahramanı Şigalev'in sınırsız özgürlüğe ilişkin tezlerinden yola çıkarak şöyle diyor: "Yeni efendiler, büyük engizisyoncular, ezilenlerin başkaldırılarını günümüzde istismar ederek tarihimizin bir kısmı üzerinde egemenlik kuruyorlar."[7] Bu ifadelerle Camus,

---

5 Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000). 13.

6 Jean Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948,* Übersetzt und herausgegeben von Vincent von Wroblewsky (Werner Bökenkamp u. a., Hamburg: Rowohlt, 2005), 101.

7 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte,* Übersetzt von Justus Streller, bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von Francois Bondy (Hamburg: Rowohlt,1997), 201.

ezilenler ve onların insanlık durumları (Hümanite) adına ortaya çıkan, fakat bir süre sonra ezilenlerin desteğiyle iktidara geldiğinde, kendisini bir önceki konuma yerleştiren ideolojileri ve onların temsilcilerini yeriyordu.

Hümanizmin genel olarak kapsadığı bir başka alan ise, insanın kendi kendine yeterliliği ilkesi çerçevesinde, kendi değer ve anlamını keşfetmesi olarak anlaşılabilir. Buna göre, tarihin ilk hümanistleri sayılabilecek sofistlerden Protagoras'ın önermesi, ilham vericidir: her şeyin olduğu gibi, insan kendisinin de ölçütüdür, öyleyse Hümanizm, insanın kendi değerini ölçebilmesinin öğreti ve davranışıdır. İnsanın kendisi ve insani olan her şey, hem biricik çıkış noktası, hem de varılacak tek amaçtır. Beri yandan kilise ve dinci anlayışlar da Hümanizm kavramını kendi yorumları doğrultusunda benimseyerek, insanın kendisini gerçekleştirmesini, tanrıya yaklaşmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Teolojik hümanizm açısından, ilahi kurallara uygun bir hayat ve ahlak tarzı, insanın kendisini gerçekleştirme imkânı olarak anlaşılmıştır.

> Değinilen anlamının devamıyla, kendi öğretisine göre, her şeyi insanın ruhaniliğine (salus aeterna) [ebedi kurtuluş, O.T.] indirgediği ve insanlık tarihini ruhani tarih çerçevesinde yansıttığı kadarıyla Hıristiyanlık da bir Hümanizmdir.[8]

Burada, kutsal metindeki "oluş / çıkış" hikâyelerini konu edinen ruhani tarihin, aynı zamanda insanlığın reel tarihi olarak ele alınışı sonucu, tarihte "ilerlemeci ve çizgisel" anlayışın Hıristiyanlık öğretisinden kaynaklandığını anımsayabiliriz. Cennetten kovulmayla başlayan ve kıyametle sonuçlanan, başı ve sonu arasında insanlığı ileriye doğru seyreden bir yolculuğun öznesi şeklinde değerlendiren ilerlemeci ruhani tarih, Hümanizm ruhu ile örtüşme içindedir.

Evrenin Merkezi Olarak İnsan (Antropozentrizm)

Yukarıda, tarihin değişik zamanlarından özetleyerek verdiğimiz, Hümanizm'e ilişkin tanım ve yorumlar, birbirlerinden ne denli farklı nitelikler içerseler de, hepsinin birleştiği iki ortak nokta göze çarpıyor: insanın evrenin merkezinde görülmesi, diğeri ise bu anlayışın genel geçer olması gereği. Hümanizm evrensellik iddiasında bulunan dünyevi ve modern bir öğretidir. Böylece Batı'nın, devamıyla evrensellik iddiası taşıyan diğer ideoloji, doktrin, akım ve kavramlarının, evrensellik iddiasının gerektirdiği özgüveni, Hümanizm örneğinden edindikleri söylenebilir. Burada

[8] Heidegger, *A.g.e.,* 13.

Hıristiyanlığın – Yahudilikten farklı olarak – beraberinde getirdiği evrensellik iddiasını da sürecin en başına yerleştirmek gerekiyor.

İnsanı merkeze alma anlayışının verdiği özgüven dolayısıyla olsa gerek, Kapitalist Medeniyet, daha sonraları, müzikten edebiyata, politikadan, eğitime dek, geliştirdiği bütün öğreti, sanat, ideoloji, doktrin, ekol, tanım ve kavramlara da, evrensellik sıfatını atfedecektir. Üstelik Kapitalist Medeniyet, kendi ürettiği ide'lerin başka medeniyetlerdeki karşılıklarını (muadillerini), görmezden gelmek veya sırası geldiğinde kendi ihtiyacı doğrultusunda onlarla çatışmalar geliştirmek gibi uygulamalar da yürüt/ebil/mektedir. Yukarda belirlemeye çalıştığımız üzere Avrupa'da, Rönesans'la birlikte vücut bulan klasik Hümanizm'in, feodal köleliğe, onun çağdaş yorumlarının ise kapitalist sömürüye doğrudan bir başkaldırı anlamı taşıdığı açıktır. Ancak coğrafi ve tarihi olarak, başlangıçta yalnızca Avrupa'yı ilgilendirmesi gereken bu ve benzeri olgu ve olayların, evrensel ide'ler olarak tanınması, yanı sıra aynı ide'lerin başka coğrafyalarda olumsuz sonuçlarıyla yaşanması düşündürücüdür. Burada sorun, dünyanın belli bir coğrafyasında belli bir zaman diliminde ortaya çıkan yerel süreçlere, bir süre sonra iradi / öznel biçimde evrensellik kazandırılması ve bunun mutlak veri şeklinde sürekli tekrarlanmasında baş gösteriyor olsa gerektir. Kendi karanlık çağlarını bütün insanlığın karanlığı, kendi Hümanizmini, bütün insanlığın ortak ideali, kendi Aydınlanmasını bütün evrenin nur'a kavuşması olarak anlamak Kapitalist Medeniyetin geçmişten günümüze uzanan küresel süreçlerinin bir ifadesi olsa gerektir. Aynı anlayış 1929'dan 2008'e dek içine girdiği veya girebileceği, iktisadi, siyasi, ideolojik, kültürel her türlü krizi, insanlığın genel krizi olarak sunmakta tereddüt etmiyor.

Hümanist Eğitim

Desiderius Erasmus'un (1467-1536) Deliliğe Övgü[9] adlı yapıtında tanımladığı, dünya nimetlerini, güç ve iktidar istencini hiçe sayan, döneminin çokbilmiş entelektüellerinin, papazların, tüccarların, vd. etkisiyle kirlenmemiş, ideal insan tipi, Avrupa dışında, kapitalizmin henüz kirletmediği coğrafyalarda, yakın yüzyıllara kadar doğal yaşamını sürdüren bir karakterdir. Aslında Cervantes'den, Erasmus'a Montaigne'e, oradan Shakespeare kadar, Hümanizm idealini geliştiren ve yaygınlaştıran yazar ve düşünürler, yazılı Avrupa Kültürünün giderek - bir önceki dini kültür gibi - kutsanacağına ve bu "kutsal" kültürün de, kendi amaçladıklarının tersine sonuçlar doğuracağına inanmak istemezlerdi.

9 Bkz: Erasmus, *Deliliğe Övgü* (İstanbul: İş Bankası Kültür yay., 2016).

Hümanizm sonuçta Avrupa merkezli yazılı bir kültür geliştirir. Bu kültürün sistematik ve kategorili yapılanmasına denk düşen, başkaca yazılı alternatif bir kültür yoktur. Bu yazı kültürüyle ilgi içerisinde, mükemmel insanın eğitilmesine uygun bir okul sisteminin geliştirilmesi amaçlanır. Burada örneğin Petrarca, yazınsal sistematiğin yanı sıra, eğitim sisteminin bazı evrensel temel dayanaklarını da tesis eder.

> Onun, müstakil sanatların [septem artes liberales O.T] yenilenmesine ilişkin çalışmasında *Studia humanitatis [insan ve toplum bilimleri] Studia divinitatis [teoloji]* den ayrılır ve onlarla aynı basamakta sınıflandırılır İçi yeni yaşamla doldurulmuş klasik modelde, şiir ve retorik, üslup, zerafet ve ikna gücü yeniden dikkate değer biçimde ve kendi amaçlarına yönelik moral gücün gerekli refakatçilerine dönüşürler.[10]

Hümanist Avrupa'nın yazılı kültürü, bütün dünya için, genel geçer okuma alışkanlıklarını belirleyen okuma istikametlerini, kanunlarını (kanonları), bu istikametlerin klasik eserlerini oluşturur. Böylece, yazıya tâbi kılınan bütün öteki kültürlerin, Hümanist Avrupa'nın oluşturduğu okuma kanun ve istikametleri dışındaki seçeneklere yönelme ihtimalleri, bütünüyle ortadan kalkmasa bile zayıflamıştır. O nedenle Hümanizmi, yazının ve yazılı Avrupa Kültürünün vaftiz edildiği bir dönemin adı olarak anmakta sakınca yoktur.
Yarım ve eksik bir varlık olarak tanımlanan insanın eğitilmesi meselesine geri dönersek, yine bu yazılı kültür, kendisine uygun bir okul sistemi doğurur. Sınıf geçme ve başarının derecelendirilmesine endeksli bu okul sistemi, toplumsal yapıda hiyerarşinin pekişmesinden, seçkinler yönetiminin genel bir siyasi kanıksamaya dönüşmesine değin, insan doğasına uygunluğu tartışmalı, kimi sonuçlara yol açar. Hümanizmin, eğitimi, okul sistemine indirgeyerek kurumsallaştırması ve yüzeyde yaygınlaştırması, kapitalizmin kitlesel üretim ve sürekli büyüme öngören niteliğiyle örtüşme gösterir. Kapitalist rekabet ve kapitalist büyümenin öngördüğü başarı, hümanist eğitimle iç içe geçerek, insanlar arası bir yarışın ve başarı hırsının kapılarını aralar. Süreç içinde, giderek hümanist düşünürlerin ulaşmak istedikleri ideal insanın nitelikleriyle, hümanist eğitimin yetiştirdiği insan tipi arasında, beklenmeyen bir karşıtlık oluşur.

Sorun, kitaplardaki hümanist ideallerden ziyade, o ideallerin oluşturduğu yazılı kültürün, Avrupa yaşam pratiğindeki sonuçlarında baş gösteriyor. Demek ki, Kapitalist Medeniyeti açısından, – sosyalizm uygulamalarından önce de – Hümanizm örneğinde görüldüğü gibi, kitaplarda yazılı olanlarla, hayattaki uygulamalar arasında yeterince örtüşmeyen bir ilişki gerçekleşmiştir. Burada bir eğretileme ile ifade etmek gerekirse: yakın dönem

[10] Tarnas, *A.g.e.*, 263.

medeniyet tarihinin en azından bir kısmı, mükemmel teorilerin, kusurlu uygulamalara dönüşmesinin tarihidir.

Sokrates'e göre eğitim bir gönül ve güven ilişkisiydi. Eğitmen ve eğitilen birbirlerine güvenerek, bir araya geldiklerinde, eğitmen bilgi aktarmak yerine, teke tek bir ilişki içerisinde eğitileni, kendiliğinden bilmeye; anımsama (anamnesis) yoluyla bilgiye yönlendirir ve eğitilen, bilgiye kendisi ulaşır. Burada eğitimin öncelikli koşulu bireysel ve kişiye özel olmasıdır.

Oysa içinde bulunduğumuz yüzyıla dek süregelen hümanist eğitim kapsamında, eğitmen, anonim bir öğretmene, dil ve gramer yapısına hâkim bir bilgi aktarıcısına dönüşürken, eğitilen de anonimleşir. Anonim öğrencinin yapması gereken ise, belirli okuma ve öğrenme istikametlerinde hazırlanmış bir programı ezberleyerek, dil düzeyinde ifade etmek ve geçerli not almaktır. Söz konusu okuma istikametleri hakkında önceden bilgiye sahip olan öğretmen, yine ancak bu istikamet kapsamında bir otoritedir. Günümüzde, hemen hemen bütün dünya okullarında öğretilen, matematik, tarih, coğrafya, edebiyat, vd. bilgiler, benzer bir yapılanma içerisinde, sınıf veya ders geçmeli, başarı anlamında not almaya yönelik bir müfredatı dayatırlar. Not baskısını, başarı gerilimini yadsıyan kimi alternatif eğitim programları ise, Kapitalist Medeniyetin taleplerine yanıt vermeye çalışan ana akımın dışında bir azınlık oluşturmaktadır. Ancak gerek üretim bakımından, gerekse eğitim bakımından kitlesel üretimle, usta işi el üretiminin, değer bağlamında karşılaştırılması tartışma götürmese gerektir. Sokratesci gelenek açısından hakiki bir eğitim, eğitmenle, eğitilen arasında kişisel bir yaşantı birlikteliği tesis edilmeksizin neredeyse imkânsızdır. Kitlesel, yaygın ve tek tip cephe (frontal) eğitiminin dayanağı olan, kapitalist kitlesel üretim ve kapitalist büyüme, tıkanıklığa girdiğinde, bu türlü bir eğitimin de tıkanması kaçınılmazdır. Şimdi küreselleşme programları çerçevesinde, tıkanan yaygın kitlesel eğitimin, birçok ülkede niçin özelleştirilerek tasfiye edilmek istendiğini anlayabiliriz. Bu bağlamda ayrıca vurgulamak gerekirse: kapitalist pazarın belirlediği doğrultuda, pazardan pay almayı hedefleyerek, eğitim sürecini, bu amaca yönelik bir kariyere endeksleyen öğrenci**,** hümanizm açısından belki iyi bir öğrencidir, ama klasik anlamda bir eğitilen değildir.

Avrupa'da ulusal sınırların ve ulus kültürlerinin entegrasyona gittiğinin, iletişim araçlarının dünyada yeni bir kültür oluşturmaya başladığının var sayıldığı bir aşamada, hümanist dönemin devamı olabilecek yeni okuma istikametlerinin, okuma kanonlarının oluşturulabilmesi, insanlık ideallerini yakalamayı amaçlayan, evrensellik iddialı, yeni bir yazın kültürünün gelişmesi pek mümkün görünmüyor. Ancak yerel yazın kültürleri, nasıl ki geçmişte

"evrensel" ve hümanist etkilere rağmen varlıklarını sürdürdülerse, bugünün baskın medya kültürü karşısında da varlıklarını koruyabileceklerini var sayabiliriz.

Hümanizm ve Basım Tekniği

> Eğer milliyetçiliği ve sanayileşmeyi bir nebze yakından gözlemleyecek olursak, her ikisinin de doğrudan doğruya 16. Yüzyılda patlama yapan baskı tekniğinden ileri geldiğini keşfederiz. Matbuat sayesinde her okuryazar insanın, kendi ana dilini tek tip bir birlik için imkân olarak *görebildiği* Rönesansa kadar Avrupa'da milliyetçilik yoktu.[11]

Gutenberg'in 1455 yılında matbaayı bulmasıyla, Hümanizm olgusunun pekişmesi ve evrensellik iddiasına soyunması arasında doğrudan bağ kurmak olasıdır. Gerek Antik dönemde, gerekse ortaçağlar boyunca Avrupa'da, okuryazar olmak, kitap sahibi olmak zengin ve seçkin olmakla eş anlamlıydı. Okumak, herkesin sahip olması gereken bir yeti biçiminde anlaşılmıyordu. Kitap yazmak ve elde yazılan kitapları, yüklü meblağlar karşılığı satın alarak biriktirmek, yalnızca kiliseye ve yukarı sınıfların seçkin ailelerine özgü bir uğraşıydı. Ancak Önceleri kâğıt teknolojisinin Endülüslü Araplar eliyle İber yarım adasına ve deniz yoluyla İtalya'ya oradan kuzeye yayılması ve matbaanın icadıyla birlikte bu durum tersine döndü. Hümanizm yüzyıllarıyla birlikte süreç içerisinde herkesin kitap satın alabilmesinin yolu açılmıştı. Kitap ve başkaca basılı metinleri temin edebilmenin görece kolaylaşmasına koşut biçimde, giderek daha fazla sayıda insan okuma öğrenmeye başlıyordu. Yazmanın fikir üretmenin ve aktarmanın kapitalist mülkiyet hukuku açısından da henüz yerleşik kuralları oluşmamıştı. Öyle ki:

> Ortaçağın eğitmenleri [ve Antikitenin de] okudukları kitapların yazarlarının kim olduğuyla ilgilenmiyor, bunu tartışmıyorlardı. Öte yandan yazarlar kendileri de çoğunlukla başka kitaplardan yaptıkları alıntıları belirtmeyi ya da bunun nereden alındığını vermeyi önemsemiyorlar, neyin ne olduğunu kendi isimleriyle belirtmeyi akıllarına bile getirmiyorlardı.[12]

Denilebilir ki, Avrupa içinde ilk okuma kanunlarının (kanonlarının) ve istikametlerinin oluşumu bu sürecin bir sonucudur. Bu durum ilk başlarda her ne kadar kilise ve tutucu çevreler tarafından önemsenmediyse de, iletişimin ve din dışı bilgi ağının yaygınlaşması, bir süre sonra belli

---

11 Marshall McLuhan, *Das Medium ist die Botschaft,* Herausgegeben und übersetzt von Martin Baltes, Fritz Boehler, u.a. (Dresden: Fundus-Bücher, 2001), 186.

12 Marshall McLuhan, *Gutenberg – Galaxis Das Ende des Buchzeitalters,* Übersetzt von Dr. Max Nänny (Düsseldorf, Wien: Econ Verlag, 1968), 180.

rahatsızlıklara yol açmaya başladı. Lorenzo d. Valla tarafından dilin gramer ve yazım kurallarının keşfedilmesiyle birlikte, hümanist edebiyat için, ortak bir okuma istikameti oluşturmanın yolları açılmıştı. Böylece insanlar, daha önce gereksinim duymadıkları, yeni bir eğilimle karşı karşıya kalmışlardı: Okumak...

Ancak, o zamanlarda da, belirli bir zinciri kırarak, sıra dışı şeyler okumak imkânı bugün olduğu gibi özel bir çaba gerektiriyordu. Çünkü okumaya yön veren iki ana istikamet; iki meşru düzlem söz konusuydu: Kilise ve Hümanizm. Burada yazıya ve yazılı kültüre sahip, Batı dışı diğer medeniyetlerin, matbuat öncesi durumlarının ve önemlerinin yüzyıllar boyu görmezden gelineceği başka bir durumun verileri ortaya çıkıyor. Bütün gezegenin tin'sel varlığını yalnızca belli bir zaman diliminde, Avrupa'da ortaya çıkan bir kültür istikametine indirgemenin sonuçları üzerine, o çağlarda da yeterince tartışılmadığını var sayabiliriz.

Avrupa'da matbaanın ortaya çıkışı ve okuma alışkanlığının yaygın bir eğilime dönüştüğü Hümanist dönem (15-16 yy.), yazının giriş bölümüyle ilgi içinde vurgulamak gerekirse: aynı zamanda kapitalin ve serbest girişimciliğin de yeryüzüne çıkış hazırlıkları yaptığı bir zaman dilimini oluşturmaktadır. Başta İtalya olmak üzere yaygın kentleşmeler, Hollanda, Portekiz gibi denize kıyısı olan Avrupa ülkelerinin, deniz aşırı fetihleri, bu dönemde ivme kazanmıştır. Dolayısıyla burada Hümanizmin, Kapitalist Medeniyetin geliştirdiği şartlı okuma kültürünün başlangıcı olarak da anlaşılabilmesini mümkün kılacak tanıma yeniden ulaşıyoruz.

Hümanizm ve Kentleşme

İnsanlar her zaman belli yörelerde toplu halde yaşamışlardır. Ancak kapitalizmin şafak attığı belirli yörelerde, bir nüfus yoğunlaşması ve işgücü birikiminin oluşmaya başlaması kaçınılmazdı. Yani kapitalizmin şafağıyla birlikte, toplumsal bir varlık olan insanın, topluluk halindeki doğal yaşamı, doğal veya doğala yakın durumundan bir kopuş göstermektedir. Dönemin görkemli mimarisi aynı zamanda insanlık tarihinde, daha önce insanoğlunun pek tanık olmadığı yeni bir sorunla karşılaşmasına yol açar. Konut sorunu: Rönesans'la başlayan, hümanist kültürle bezenmiş dönemden itibaren, kapitalizmin günümüze dek uzanan süreç ve evrelerine damgasını vuran bu sorun Kapitalist Medeniyetin diğer pek çok sorun gibi insana yabancı, doğal olmayan bir durumdur. Başının üstünde güvenli bir çatı bulunmasıyla, insan ömrünün uzunluğu ve kısalığı neredeyse doğrudan ilintili bir hale gelmiştir. Hümanist kültürün kentleştirme etkisi ve Rönesans mimarisi, aynı zamanda

insanoğlunun, tabiattan sıyrılıp çıkma sürecinde nitel bir sıçrama anlamına geliyor.

Vitruvius (MÖ. 80- MS.15) kalıtının izleri üzerinden, Leon Battista Alberti, Brunelleschi gibi mimarlar, Avrupa'ya hâkim olan mimari ruhun teorik ve pratik temellerini atmışlardır. Genelde yüzölçümü birkaç kilometrekarelik sur içiyle sınırlı Avrupa kentleri, çok katlı ve süslü yapılarla, bir iki dev katedrali çevreleyen geniş merkezi bir şehir alanı, Pazar yeri ve bir saraydan oluşmaktadır. (Yazlık saraylar genellikle bu merkezin dışındadır.) Toprağın özel mülkiyete ait olması dolayısıyla, bu merkezin dışına yayılmak, yersiz yurtsuz insanlar için yeni konutlar, hatta kabristanlar inşa etmek zordur. Evliya Çelebi daha 17 yüzyılda hümanist mimarinin yadırgatıcı durumunu, kendine özgü üslubuyla anlatır. Avrupalıların, üst üste dört beş katlı binalardan oluşan sıkışık şehir merkezlerinin çevresinde yer alan uçsuz bucaksız arazilere, yan yana evler yapmayı niçin beceremediklerine akıl erdiremez. Bu durumu yadırgayan sadece Çelebi değildir. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü "Küçülten Erdem Üzerine" adlı bölümde şöyle diyor:

> Zira o, i n s a n a neler olduğunu öğrenmek istiyordu. İnsan daha mı büyümüştü yoksa daha mı küçülmüştü? Bir keresinde bir dizi yeni ev gördü, şaşırıp: "bu evler de ne ola ki? Hakikatte bunları, büyük bir ruh kendisine benzeterek yapmamış! […]" Bu sofalar ve odalar: erkekler buralara girip çıkabilirler mi?
> Ve Zerdüşt durup düşündü. Sonunda efkârla: "her şey daha da küçülmüş! Her tarafta alçak kapılar görüyorum: b e n i m t ü r ü m d e n biri buralardan geçebilir belki, ancak – iki büklüm olması gerekir! Oh, ne zaman iki büklüm olmak zorunda kalmadığım yuvama geri döneceğim, eğilmeyeceğim k ü ç ü k l e r i n ö n ü n d e. […] Bu halkın arasından geçip gidiyorum ve gözlerimi açıyorum: küçülmüşler ve giderek daha da küçülüyorlar: ama buna, onların mutluluk ve erdem öğretileri yol açıyor.[13]

Yukardaki ifadeler ışığında, hümanist mimariyle birlikte, yerleşik düzenin zirvesi olarak kapitalist kentleşmenin, insanın tabiatla kendi arasına çizdiği bir sınır olduğu sonucuna varabiliyoruz. İnsanın tabiattan sıyrılıp çıkması hümanist mimari sayesinde belirginlik kazanır. Bundan sonra, tabiatın öteki unsurları arasından seçilen bazı egzotik ve az bulunur hayvanların, seyir-eğlence amaçlı olarak insanın emrine sunulması rastlantı sayılabilir mi? Eğretileyerek söylemek gerekirse: Hümanizm'le birlikte, evrenin efendisi konumunu kazanan insanoğlu, kurduğu her kente, bir hayvanat bahçesinin yanı sıra, bir mezbaha inşa etmeyi ihmal etmemiştir.

[13] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Werke, Bd. 1 (Wien: Caesar 1980), 432.

Batı'nın önceleri feodal, sonraları kapitalist yerleşik düzen anlayışı kapsamında, toprağın özel mülkiyeti tayin edici bir rol oynar. Bu doğal olmayan bir durumdur ve başka coğrafyaların ve medeniyetlerin insanları tarafından anlaşılabilmesi kolay olmamıştır. Bir Hümanizm eleştirmeni olarak Nietzsche'nin yukardaki ifadelerinden ilhamla söylemek gerekirse: İnsanın küçülmesi, üzerinde yaşadığı bu gezegeni kendi malı saymasıyla baş gösteren bir sapma olsa gerektir. Fakat insanın, merkezinde yer aldığı şeyi, kendi malı sayması da, bir o kadar anlaşılabilir. Bu sapma tür'e ilişkin bir soruna işaret ediyor. İnsanın maddi ve manevi varlığının yeryüzündeki mülkiyet ilişkilerinin niteliğine bağımlı olarak, o doğrultuda biçim alması ve bunun kapitalist burjuva hukuku tarafından Hümanizm çatısı altında düzenlenmesi, Hümanizm ideali bakımından öngörülen bir pratik sayılmayabilir, ancak sonuç budur.

Yukarda, Hümanizmin eğittiği veya eğittiğini varsaydığı ideal insanın, yazıyla ve yazılı kültürün örnekleriyle sınırlı bir düşünce yapısına maruz kaldığına değindik. Yazının, matematik ve mantık sembollerinin belirlediği dar alanın dışında, bir hayal ve imge dünyası, bu insan tarafından "geri kalmışlık" şeklinde değerlendiriliyor. Çünkü aynı insan için, Hümanizm'in bir sonucu olarak Aydınlanma süreciyle ortaya çıkan ölçüt ve kategoriler belirleyicilik arz ediyor. "İlerleyen tarihte" ileri ve geri konumlanan toplumlar, Doğu ve Batı, akılcı veya duygusal davranışlar, üretim ve tüketim süreçleri, sağ ve sol politikalar gibi...

Hümanizm ve 'İlkel' Halklar

Hümanizm'le birlikte, insanı evrenin merkezine koyma anlayışı, insanın dışındaki, canlı cansız öteki varlıkları, otomatikman insanın tasarrufuna sunuyordu. Beri yanda insanı tabiatın bir parçası, öteki canlıları da, insanın kardeşleri olarak gören arkaik doğal kavimler, Hümanist Avrupa karşısında, "uygarlaştırılması" gereken ilkel yerliler biçiminde konumlanıyordu. İnsanı tabiatın, hatta evrenin merkezine yerleştirme anlayışının sonuçlarına, tabiatın, yavaş ama etkili biçimde karşı koyuşu, günümüze dek uzanan bir başka problem alanını oluşturuyor.

> Açıkca Humanitas kendi adı altında, anlamını ilk kez Roma Cumhuriyeti döneminde elde etti. Homo humanus kendisini homo barbarus'a karşı konumlandırdı […] Rönesansın homo romanus'u da homo barbarus'a karşıtlık içindedir.[14]

[14] Heidegger, *A.g.e.*, 12.

Heidegger'in ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, Antik dönemde Grekler ve daha sonra Roma tarafından "barbar" olarak nitelenen toplumlarla, Romalıların ve Rönesans yaşamış diğer Avrupalı halkların "barbar" olarak niteledikleri toplumlar arasında pek bir fark bulunmamaktadır.

Mezopotamya'da, Hindistan'da, Çin'de, kuzey Afrika'da yazının ve yazılı kültürün Avrupa'dan çok daha eskilere dayandığının bilinmesine karşın, sadece matbuat gibi bir teknik ayrıcalığın imkânlarına dayanarak, Avrupa'nın aslan payını kendisine ayırmasında, hayatı sınıflandırma ve kategorize etme tekniğinin işlevi olduğunu söyleyebiliriz.

Hümanizmin filoloji ve arkeolojiyi medeniyetin evrensel kanıtı olarak ele alan zihniyeti sonucunda, bu verileri tahrip edilen veya görmezden gelinen halklar, ilkel ve barbar nitelemesine maruz kalmak durumundadırlar. Bir sonraki aşamada ise, bu nitelemeye maruz kalan halkların, onları o sıfatla niteleyenler tarafından kıyımdan geçirilerek, zenginliklerinin yağmalanması, yaşadıkları toprakların gasp edilmesi gibi uygulamaların gizil meşruiyeti söz konusudur. Bu anlamda Hümanizm'le Avrupa sömürgeciliği arasında ters ve içkin bir bağ olduğu iddia edilebilir. Yakın zamanda Bağdat müzelerinin yağmalanmasını bu zeminde değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan, ilkellik, barbarlık gibi nitelemelere maruz kalan halklar, belki de insanın ve tabiatın olması gereken niteliklerine uygun bir hayat tarzı içindedirler. Ama temel ideolojisini hümanist Batı kültüründen alan yaygın propaganda karşısında, bu durumu irdelemenin neredeyse imkânı kalmamıştır. "İlkellerin" ise kendilerini "medeni dünyaya" anlatabilecekleri yazılı araçları, okuma kanonları, görsel iletişim sağlayan ağları ya yoktur ya da çok cılızdır. Eğer seslerini buna rağmen dünyaya duyurmak isterlerse, "çoğulcu" Batının dayattığı istikamette bir arayışa girmeleri gerekmektedir. Bu durumda varılacak sonuç: sömürgeleştirme ve oryantalizm örneğinde görüldüğü gibi, kendisini Batı'nın tanımları doğrultusunda, Batı'nın istediği şekilde ifade etmek olacaktır.

Kaynakça

Buck, August. *Humanismus, Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*. Freiburg, München: Alber, Orbis Academicus 1987.

Camus, Albert. *Der Mensch in der Revolte*. Übersetzt von Justus Streller, bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von Francois Bondy. Hamburg: Rowohlt, 1997.

Comenius, Johann Amos. *Die große Didaktik*. Übersetzt u. herausgegeben von Andreas Flitner. Düsseldorf, München: Verlag Helmut Küpper, 1996.

Diderot, Denis. "*Humanité*". *Encyclopédie ou dictionaire raisonné des arts, des sciences et des métiers*. Genève 1778, XVII.

Erasmus. *Deliliğe Övgü*. İstanbul: İş Bankası Kültür yay., 2016.

Heidegger, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

Krauss, Hartmuth. *Die Dialektik der neuen Welt(un)ordnung und die Beharrungskraft traditionaler Herrschaftskultur*. www.glasnost.de. Çevrimiçi 19.06.2017.

McLuhan, Marshall. *Gutenberg – Galaxis Das Ende des Buchzeitalters*. Übersetzt von Dr. Max Nänny. Düsseldorf, Wien: Econ Verlag, 1968.

-. *Das Medium ist die Botschaft*. Herausgegeben und übersetzt von Martin Baltes, Fritz Boehler, u.a. Dresden: Fundus-Bücher, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Werke. Bd. 1. Wien: Caesar 1980.

Sartre, Jean Paul. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*. Übersetzt und herausgegeben von Vincent von Wroblewsky. Werner Bökenkamp u. a., Hamburg: Rowohlt, 2005.

Tarnas, Richard. *Die Wege des westlichen Denkens*. München: Dtv 2001.

ANALİTİK FİSYON: ÇAĞERTESİ-BEŞERTESİ DÖNEMDE ANALİTİK DÜŞÜNME SORUNU

Sadık TÜRKER*

THE ANALYTIC FISSION: THE QUESTION OF ANALYTIC THINKING IN THE POSTMODERNIST-POSTHUMANIST ERA

Öz

'Varlıkları nasıl anlayabiliyoruz?' sorusu, Descartes'dan beri noktasal zamana müracaat edilerek cevaplanmıştır. Böylece Eskiçağ felsefesinde zamansal olan uzamsallaştırılarak anlaşılır kılınırken, çağdaş felsefede uzamsal olan zamansallaştırılarak anlaşılmıştır. Bu noktasal zamanda yer kaplamaksızın kendini idrak eden varlık, filozofların ben, akıl veya ruh dediği şeydir. Ancak çağdaş dönemin sonlarına doğru bu noktasal zamanın olguları açıklamada yeterli olmadığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Böylece hiçlikle mukayese edilebilir daha küçük noktalar ve bunlar arasında Euclidesçi veya Aristotelesçi anlamda olmayan bir düzen fikrine ihtiyaç duyulmuştur. Çağertesi-beşertesi döneme damgasını vuran gelişmeler, bu yeni zamansal modelin elde ediliş biçimi ve cisimlere uygulanışından kaynaklanmıştır. Bu çalışmada çağertesi-beşertesi döneme özgü bir analiz anlayışının nesnel gerekçelerinin olup olmadığı, eğer varsa bunların nasıl açıklanabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Noktasal ben, zaman, uzay, analiz, analitik fisyon.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., tur.sad@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 224-269.
(Makale Gönderim: 11.05.2017 / Makale Kabul: 19.10.2017)

Abstract

The question 'How we are able to understand beings?' is answered referring to the point self by Descartes onwards. Thus while that which is temporal is understood through spatializing in the Ancient philosophy, that which is spatial is understood through temporalizing in the modern philosophy. The being that which understands itself within this point time without extending space is that what philosophers call the self, intellect, or soul. However towards the end of modern period there has been appeared the opinion that this point time is not satisfactory in explaining the facts. Therefore it has been needed much smaller points those are comparable to nothingness, and an idea of order between these points, an order which is neither Euclidian nor Aristotelian. The developments those leave mark on the postmodernist-posthumanist era have been arisen from the way of attainment and application of this new temporal model. In this study it will be discussed whether there are objective justifications for an understanding of analysis peculiar to the postmodernist-posthumanist era, and if there are how they can be explained.

Keywords: Point self, time, space, analysis, analytic fission.

****

Giriş♣

'Varlıkları nasıl anlayabiliyoruz?' sorusuna kimi filozoflar evren ile aklın aynı yapıya sahip olmasıyla, kimileri bu aynılıktan kaynaklanan bir çeşit *hatırlama*yla (*anamnesis*), kimileriyse aklın başka evrene ait olmasından kaynaklanan nüfuz üstünlüğüyle veya akla tanrısal bir dokunuşla diye cevap vermişlerdir. Sorunun peşinde yüzyıllarca harcanan emekten sonra, tam da Descartes'ın deyişiyle evrende hiçbir sır bırakmayasıya herşeyin çözümlendiğine inanılmışken, önce Blaise Pascal'ın kendine has diliyle[1] vakitsizce, ardından Kant'ın *kendinde şey*in (ding an sich) veya *numen*in, bizim kültürümüzdeki yaklaşık karşılığıyla *gayb*ın bilinmeyeceğini ilan etmesi, beşerci akıl anlayışının

♣ Bu çalışma boyunca kullanılacak *post* önekli yabancı terimler ya *maddecilikertesi* (postmaterialism) biçiminde ya da 'pazar ertesi = pazartesi' örneğindeki gibi kısaltılarak *çağertesi* (çağdaşlık ertesi ≈ postmodernism), *beşertesi* (beşercilik ertesi ≈ posthumanism) biçiminde önerilerek kullanılacaktır.

1 Çünkü 'herşey'i anlamak için 'hiçbirşey'i anlamak gerekir. Kendinde şey, 'herşey'le sınırdaş olan 'hiçbirşey'e en yakın şeydir. Bkz. Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme / Trichotomy Sorunu: Geleneksel Batılı Akılcılığın Temelleri Üzerine Sistematik bir İnceleme*, 2. bsk., (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012), 259.

özgüvende zirvesine ulaştığı Aydınlanma Çağı için -her ne kadar o zaman tam olarak anlaşılamamışsa da- büyük bir hayal kırıklığı oldu. Aynı hayal kırıklığı, aklın kendi analizine adanan mantık biliminin, Aristoteles'ten bu yana bir arpa boyu yol katetmediği söylendiğinde, ikiye katlandı. 19. yy. ortalarında, önce matematik ve fizikte, ardından felsefede bilginin göreliliği, neden-etki ilişkisinin zorunsuzluğu ve bilincin süreksizliğine yönelik görüşler çağdaş bilginin kendisinden hareket ettiği yöntemsel şüpheciliği, Descartes'ınkisi gibi kesin bilgiyle sonuçlanmamak üzere yeniden gündeme yerleştirdi.[2] Filozoflar 19. yy. ortalarında Rönesans bilimine aykırı şeyler söylemeye; 20. yy.ın başındaysa çağdaş olanın (bilim, uygarlık, insan, akıl vd.) krizi, çöküşü, tıkanması, geriçekilmesi yahut tutulmasından söz etmeye başladılar.

Kant'tan bugüne çağdaş felsefi ve bilimsel düşüncenin en büyük sorunu, doğal süreçler hakkında yeterli deneysel veri alamayışımızdan ziyade, bu verileri değerlendirecek analitik yeteneğimizin, varmak istediğimiz derinlikteki gerçeklikleri elde etmede yetersiz olmasıdır. Başka bir deyişle, doğabilimciler süreçleri daha derinlemesine analiz ededursunlar, zaten yeterince hassas olan deneysel verileri yorumlayabilecek bir analitik akla sahip değiliz. Atomsal önermeleri veya bilginin temelini teşkil eden daha ilkel kavramları tanımlamak, bir noktadan sonra süreçleri daha derinlemesine analiz etmede yetersiz kalmış; daha da önemlisi analitik derinliğe daldıkça sentetik dönüş yolu kaybedilmiştir. Matematik ve mantık gibi biçimsel bilimlerde analitik düşünmeyi geliştirmeye yönelik teşebbüsler, önce Zenon'da görüldüğü gibi matematik analizi duyusal nesnelere birebir uygulamanın imkansızlığından kaynaklanan paradoksa saplanmış, sonra uygulanabilirliği olmayan bir sembolizm yarışmasına dönüşerek sadece biçimsel bilimcilerin haz aldığı entelektüel zevk etkinliğine dönüşmüş,[3] en sonunda bu etkinliğin meydana getirdiği teorik sermaye *benzeşimsel gerçekliği* (*simulative reality*) yaratmaya yönelmiştir. Zengin deneysel verilerin doğayı daha fazla anlamak için çeşitli sentezlere dönüştürülmesine engel olan sorunlar, zaman zaman filozofları, analitik düşünmenin temelinde yatan aklın yapısının değiştirilmesinin mümkün olup olmadığı hipotezine yöneltmiştir. Örneğin Kant, bir çözüm önerememişse de insan aklı başka türlü yapıda olsaydı ne olurdu sorusunu gündeme getirmiştir. Aynı sorunun peşine takılan İngiliz matematikçi Boole, Eskiçağ'dan beri geçerli saydığı analitik düşünmenin temeli olan $x = x^2$ (veya $a = \sim\sim a$ yani iki parçalı çelişki) ifadesinin $x = x^3$ biçiminde olmasının, insan için mümkün olmadığını ifade ederek analitiğin sorunlarının çözümü için başka

2 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. G. Bennington & B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press,1984), xxiv.

3 William Ernest Johnson, "The Logical Calculus", *Mind: New Series*, 1:2 (1892): 235.; William Ernest Johnson, *Logic*, II (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), 136.

seçeneklere yöneltmiştir.[4] Diğer bir deyişle Boole, Aristoteles'in ikibindörtyüz yıl önce söylediği gibi, insan aklının yapısı gereği bir önermenin ya doğru ya da yanlış olabileceğini ifade etmiştir.

Bazılarına göre aklın mevcut analitik yapısıyla gayba nüfuz etme teşebbüsündeki imkansızlıktan veya zorlanmadan kaynaklanan *doğrusal-olmayan* (nonlinear)[5] görünümlü bir bükülme, *mana kaybı* veya daha somut olarak -her anlamda- *çözülme* (disintegration, disorganization) biçiminde kendini gösteren krize neden olmuştur.[6] Yaklaşık iki asırdır, günümüz bilim ve felsefe çevreleri, bazı düşünürlerin yaptığı gibi paniğe kapılıp kıyamet senaryoları yazmadan önce, soğukkanlılıkla ve mümkün olan en kısa zamanda, analiz sorununa çözüm getirilebileceğine ilişkin aydınlanmacı bir umut içindedirler.[7]

Bilindiği kadarıyla yazında *postmodern* (≈çağertesi) sözcüğünü ilk kullanan 1917 yılında Yeni-Romantik düşünür Rudolf Pannwitz'dir (1881-1969).[8] Pannwitz'den sonra *postmodern*, İspanyol edebiyat eleştirmeni Frederico de Onis (1934) tarafından 'edebi çağdaşlığa tepki' anlamında kullanıldı. Terimi 'dünyevi çağdaşlığın hüsranı' ve 'dine rücû' anlamlarında İngilizcede ilk kullanan, ilahiyatçı Bernard Bell (1939) oldu. Daha sonra tarihçi Arnold Toynbee terimi, I. Dünya Savaşı sonrasında işçi sınıfın sermayeci sınıfa önemce üstünlüğüyle ortaya çıkan 'kitle toplumun yükselişi' anlamında kullandı. Ne var ki, modernliği belirleyen kategorik varlık, aydınlanmacı akıl, iki değerli düşünme, doğrusal gelişme, zorunluluk, atomcu bilgi gibi kavramlarla ilgili inançlarla çelişen düşüncelerin[9] 19. yy. ortalarında ortaya çıkmasıyla birlikte, adı henüz konulmamışsa da *çağertesi* dediğimiz süreci

4 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 222-223.

5 *Doğrusal-olmayan* terimi, sadece çağertesi analitikte görülen yeni düşünüş biçimini ifade etmekle kalmayıp, çağdaş ilerlemeci doğrusal tarih anlayışındaki kırılmayı ifade etmede kullanılan bir terimdir. Bkz. Sadık Türker, "Tarihi Araştırmalarda Tarih ve Akılyürütme Sorunu", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sayı 6 (2004): 85-117.Örneğin '.....dünya doğru çizgi şeklinde değil yönü sürekli değişen bir eğri şeklinde gitmektedir.' Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value: A Selection from a Posthumous Remains*, çev. P. Winch (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 5.

6 Thorsten Pattberg, *The East-West Dichotomy*, 1. bsk (New York: LoD Press, 2009), 78.

7 David B. Zilberman, *Analoy in Indian and Western Philosophical Thought*, ed. H. Gourko & R.S. Cohen (Dordrecht: Springer, 2006), 48-50.

8 Jan Vermeiren, "Imperium Europaerum: Rudolf Pannwitz and the German Idea of Europe", *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea 1917-1957* içinde, ed. M. Hewitson & M. D'Auria, 1. bsk (New York - Oxford: Berghahn Books, 2012), 136-138.

9 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 248, 270; Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, 2. bsk. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 9-10.

belirleyen dinamikler aslında çoktan ortaya çıkmıştı.[10] 20. yy.ın ilk yarısındaki iki dünya savaşı, çoktan başlamış bu sürecin net olarak anlaşılmasını sağladı.[11] Çağertesi dönemde meydana gelen gelişmelerin, özellikle insanla ilgili anlayışları etkileyen sonuçları, yani beşerciliğin yarattığı insan modelinin insan, evren, bilgi, akıl gibi temel kavramlara olan bakışını değiştiren etkenler, *beşertesi* denilen süreci başlatmıştır. Çağdaşlık ve beşercilik, gerek ortaya çıkış zamanları, gerekse değer ve yönelişleri bakımından ortaklıkları bulunan süreçleri ifade ettiğinden, onların türevleri olan *çağertesi* (≈postmodernism) ve *beşertesi* (≈posthumanism) terimleri de gerek zamanlama gerekse sorun ve yönelişleri bakımından birbirine benzeyen süreçleri ifade eder. Yine de, her çağdaş olanın beşerci olması gerekmediği gibi bunun tersinin de doğru olduğu; aynı şekilde her çağertesi olanın beşertesi olmadığı ve tersinin de doğru olduğu hatırda tutulmalıdır. Bu nedenle felsefenin ve bilimin en köklü meselesi olan analiz sorununa yaklaşımlarının benzerliği ve birbirini beslemesi açısından çağertesi ile beşertesi terimlerini paralel alabilir ve beşertesi süreçler için geçerli olan bazı yargılarımızın çağertesi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Burada yapmaya çalıştığım, çağertesi-beşertesi döneme özgü bir analiz anlayışının nesnel gerekçelerinin olup olmadığı, eğer varsa bunların nasıl açıklanabileceğidir.

1. Analiz ve Sentez

Aklın, özellikle yaşamsal sorun gibi belirli bir motivasyonun etkisiyle kendisine yöneldiği şeyi veya süreci anlaması için, (a) onun bütünlüğü içerisinde yer alan veya onu oluşturan bütün ögeleri ve (b) bu ögeler arasındaki bütün bağıntıları, (c) tecrübe edilmesi mümkün olan en küçük uzamsal parçasına varıncaya kadar çözümlemesi gerekir. Analizin gerekçesi, aklın anlama etkinliğine girişmesine neden olan sorunun, bölünmeyen basit parçalardan kaynaklanmasının mümkün olmayıp, basit parçaların bağıntılarıyla meydana gelen karmaşık süreçlerden kaynaklandığına ilişkin örtülü bir inançtır. Aristoteles'in deyişiyle 'Bir şeyin kendisi ya unsurdur ya da unsurlardan meydana gelen [bileşimdir]. (...) Bir *unsur*, öte yandan, bir şeyin

10 Lyotard'a göre 19. yy. Sonlarında. Bkz. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, xxiii.

11 20. yy. Ortalarından itibaren oluşan *pozitifçilikertesi* (post-positivism) gibi. Bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 2. bsk. (Princeton: Princeton University Press, 1980), 12.

kendisine bölünebileceği ve *a* ile *b*'nin hecenin unsurları olması gibi, onda madde olarak bulunan bir şeydir'.[12]

Bir bütünü parçalarına ayırmaya *analiz*, parçalarına ayırarak anlama işlemine *analitik düşünme*, işlem sonucunda analitik unsurlara ilişkin seçik (yeniden tanınıp başkalarından ayırt edilebilir) düşünceyeyse *analitik düşünce* denir. Analitik unsur veya unsurlardan hareketle, tersi istikamette yapılan işleme *sentetik düşünme*; işlem sonucuna *sentez* veya *sentetik düşünce* denir. Analiz inişse sentez çıkış, analiz gidişse sentez dönüş, analiz altsa sentez üsttür.[13] Bu yüzden her analitik anlayışta senteze nasıl geri dönüleceğinin işaretleri bırakılır ki çalışmamızda bu işaretlere *sentetik yön* diyeceğiz. Benzer şekilde işletilen *tümdengelim* ve *tümevarım, analitik geometri* ve *sentetik geometri, diferansiyel hesap* ve *integral hesap* gibi bütün sistemler de böyledir.

Analizi unsurlara *indirgeme*, sentezi de unsurlardan *türetme* olarak anlayan Descartes'ın farklı bir açıdan yaptığı özetten anlaşılabileceği üzere analizin doğruluğunun nihai olarak üç ölçüsü vardır: (a) Analiz boyunca doğruluğu kesin olarak bilinmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemek, (b) Analiz konusu sürecin bütününün ele alındığı ile (c) en küçük parçasına varıldığından emin olmaktır.[14] Maddenin yapıtaşının atom olduğunu varsayarken fizikçi, bilginin yapıtaşının kavram veya basit bilgi olduğunu varsayarken filozof, nicel bir büyüklüğün erişebileceği en alt ve en üst sınırı varsayarken matematikçi, analizin üç yasasından üçüncüsünü oluşturan *limit* kavramıyla ilgili iki sorunun peşindedir: (c1) İnceleme konusunun parçalara ayrılıp ayrılamayacağı (analizin imkanı), (c2) Parçalara ayırma işleminin en küçük ve en büyük sınırının ne olduğu (analizin limiti). Filozofların ilke (arkhe), atom, monad gibi adlar altında ele aldığı ve analitik çözümlemenin kendisinde son bulduğu *analitik sınır*, bir sistemi/süreci oluşturan üst yapıların zincirleme şekilde kendisine dayandığı veya kendisinden oluştuğu mutlak veya göreli orijinal unsurdur.[15]

Analitik düşünmenin iki önemli ideal kavramı, analitik unsur ve sentetik bütünlüktür. Bu kavramların ikisi de idealdir; çünkü analitik düşünme spekülatif olduğundan, zihnin kendi kendine yaptığı parçalama ve birleştirme işlemlerinin bir sınırı yoktur. Yani hem analitik parçalama, hem de sentetik birleştirme sonsuzdur. Örneğin bir doğru parçası sonsuz parçaya bölünebilir;

12 Aristoteles, *Metaphysica*, *The Basic Works of Aristotle* içinde, çev. W.D. Ross, ed. R. McKeon, 7. bsk. (New York: Random House, 1941), 811, frg. 1041b 19, 32-35.

13 Friedrich Ueberweg, *System of Logic and History of Logical Doctrines*, çev. T.M. Lindsay (Londra: Longmans, Green, and Co. 1871), 542-547.

14 René Descartes, *Discourse on Method*, *Descartes: Philosophical Writings*, çev. N. Kemp Smith (New York: The Modern Library, 1958), 106-107.

15 Ueberweg, *A.g.e.,* 542.

ancak bu sadece zihinsel ve hayali bir işlemdir. Gerçekte bir metre uzunluğundaki bir tahta parçasını sonsuz parçaya bölemeyiz. Émile Boutroux'nun (1845-1921) söyleyeceği gibi 'Bir limit, emprik olarak anlaşılamaz; çünkü o, belirsizce artan veya azalan bir nicelikle ilişkili salt ideal bir terimdir.'[16] Spekülatif analiz, dikotomik biçimde sınıflandırma yapan aklın bu işlemi sınırsızca sürdürmesidir. Analitik düşünmeyi kolaylaştıracak pratik bir son tayin edilebilmekle birlikte, doğası gereği analiz, sınırsız bir parçalama işlemi demektir.

Herhangi bir inceleme konusunda bir filozof yahut topluluğun önerisiyle uzlaşılan limit, o konuyla ilgili bilimsel ve felsefi düşüncenin temelini oluşturur. Bütün teoriler veya sistemler, üzerinde uzlaşılan bu limite dayanır. Eğer limit, haklı gerekçelerle yeniden uzlaşı gerektiren bir sorun halini alırsa, o bilim veya felsefe sistemi bütünüyle bundan etkilenir.[17] Her ne kadar çeşitli bilimlerde analitik sınırı ifade eden kavramlar, onların inceleme konularının ayrı olmasından dolayı farklı adlar ve farklı içeriklere sahip olsa da, bunların hepsinin, tek bir analitik düşünmenin limit sorunu kapsamında olduğu söylenebilir. Eğer bu doğruysa, o zaman matematikte limit kavramını değiştiren teorilerin felsefeyi, hatta edebiyatı etkilememesi mümkün olmadığı gibi, bunun tersi de mümkün olmaz. Şu halde analiz anlayışı değişmişse, analitik yöntemi izleyen disiplinlerin bundan etkilenmemesi, analitik olarak imkansızdır.

2. 'Ben'in Diferansiyelleri: Kavramsal Spektrumlar ve Zamansal Düzen

Klasik analitikte 'varlıkları nasıl anlayabiliyoruz?' sorusu, insan aklına tanrısal bir dokunuşla veya evren ile aklın aynı yapıya sahip olmasından kaynaklanan bakışımla açıklanmıştır. Modern analitikteyse, *yer kaplayan* varlıklar (res extensa) ile *yer kaplamayan* insan aklı (res cogitans) türce birbirinden farklı kabul edilir ve -beşerci metafizik tutum gereğince- bir tanrısal dokunuş da söz konusu değildir. Filozofların akıl, ruh veya ben dediği şey, duyusal herşeyin kendisine müracaat edilerek ölçülüp biçildiği bir *nokta* olarak kabul edilmiştir. Aslında akıl veya ruh terimi, en az duyusal süreçler kadar karmaşık bir olguyu ifade eder; bununla birlikte analitik mekaniğin çalışma ilkelerine uygun olarak, kendisi dışındaki varlıklarla etkileşiminde veya kendisine müracaat

16 Emile Boutroux, *Natural Law in Science and Philosophy*, çev. F. Rothwell (New York: The Macmillan Co. 1914), 40.

17 Burada limit terimini iki anlamda da kullanıyorum: a) Varsayılan sabit küçüklük b) Kararsız küçüklük. Bkz. Daniel A. Murray, *Differential and Integral Calculus* (New York: Longmans, Green, and Co., 1914), 28.

edilmesinde kararlı davranışlar göstermesi bakımından[18] basit ve bölünmez 'kendini bilen bir nokta'[19] olarak varsayılabilir. Bu noktaya tecrübi temel kazandıran, kategorik (nedensiz) olarak yaşayan benin, kendi yaşamını veya yaşama isteğini, en küçük zaman dilimi olarak '*an*da ansızın idrak etmesi'dir (*intuition*). Aynı zamanda bu an, aklın kendini kavramsal öncesinde (*preconceptual*) 'yalın idrak'le (*intuition*) düşünebildiği, bölünemeyen en basit fikre karşılık gelir.[20] İşte yer kaplayanın tecrübe edilmesi sonucu farkedilen, ama kendisi yer kaplamayıp yer kaplayanları anlamamızı sağlayan; kendisi sayılarak hesap edilmeyen ama sayarak hesap etmeyi sağlayan[21] bu 'şimdi yaşayan noktasal ben'dir. Demekki yer kaplayan şeylerin uzamsal boyutları, noktalardan oluşan zamansal süreçlere çevrilerek; Heidegger'in anladığı biçimde görünümün zamansal-akli bir yapısını oluşturarak;[22] daha basit ifade edersek uzam zamana dönüştürülerek anlaşılabilir.[23] Descartes'ın analitik geometrisi, 'varlıkları nasıl anlayabiliyoruz?' sorusunun çağdaş cevabıdır ve onun 'düşünüyorum, o halde varım' sözünün manası, analitik geometriyle açıklanmış olup, bu söz üzerine yapılan metafizik spekülasyonlarla ilgili değildir.[24]

Metaphysica'da ifade edilen en üstün bilgi kaynağı olarak görme duyusunu esas alan klasik epistemoloji[25] ve görselliğe dayanan geometri, çağdaş analitikte işitselliğe dönüşürken,[26] olguların akli modellemesi 'uzamsallaştırılan zaman' yerine 'zamansallaştırılan uzam'ı esas almaktadır. Böylece çağdaş analitik akıl, eskisiyle neredeyse ilgisiz biçimde, cebirsel olarak yeniden yapılandırılmıştır.

18 Yer değiştirme hareketinde bulunan bir cismin her noktası aynı yönde hareket ettiği için, bütün bir cismin hareketini tasvir etmek üzere tek bir noktayı tasavvur etmek yeterlidir. Bkz. W.K. Clifford, *Elements of Dynamic: An Introduction to the Study of Motion and Rest*, I.cilt (Londra: MacMillan and Co. 1878), 2.

19 A.S. Eddington, *The Nature of the Physical World: The Gifford Lectures 1927* (New York - Cambridge: The Macmillan Co. - Cambridge University Press, 1929), 277; Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 219-220.

20 Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, çev. R.A. Cohen (Pittsburg: Duquesne University Press, 1987), 130.

21 Joan Stambaugh, *Thoughts on Heidegger* (Maryland: University Press of America, 1991), 49.

22 Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, çev. J. Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), 343-344.

23 Gözlerimi kapatıp kendime yöneldiğimde hissettiğim şey *süredurmak*tır, *yer kaplamak* değil. Bkz. Eddington, *The Nature of Physical World*, 51.

24 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 220-221.

25 Bunun nedeni, bilmenin en üstün türünün görme olduğu inancıdır. Bkz. Aristoteles, *Metaphysica,* 689, frg. 980a 22-27).

26 İslam bilgeliğinde analitik akıl, işitselliğe ve cebire dayanır. Bkz. Sadık Türker, "Gazzali Psikolojisinde Evrimci Biyo-Psikolojik Yaklaşım", *Bize Yön Veren Metinler* içinde, 1081-1084, der. Alev Alatlı, ed. Sadık Türker, II. Cilt (Nevşehir: Kapadokya MYO Yayınları, 2014).

Klasik analitiğe göre bilim ya 'her zaman' ya da 'çoğu zaman' gerçekleşen olaylarla (fusis) ilgilenir; 'bazen' olanlarla (ethos) değil.[27] Ancak klasik analitik zamanı uzamsallaştırdığı için, olayı 'her zaman'a çevirirken kullandığı ölçüt görsel bir çemberdir, sayı veya zaman değildir. Çağdaş analitikte klasik analitikten farklı olarak uzamsal şekiller zaman cinsinden yorumlanmıştır. Kant'ın 'kendinde şey' dediği ve filozofların genellikle *nüfuz edilemez* olarak gördüğü duyusal varlıkların ontolojik özünü analitik olarak incelemenin en geçerli yolu, onların akli izdüşümünü tasvir etmeye yarayan zamansal düzenlilikleridir. Bir bakıma zamansal düzenlilik, -Platon'un mağara benzetmesini görsel değil sayısal bir yorumlamayla kullanırsak- mağaranın dışından duvara yansıyan gölgelerdeki hareketlerin düzeninden kalkarak gölgenin kaynağının ne yapmakta olduğunu anlamamızı sağlar. Kısaca noktasal ben idrakine dayanan, -Hobbes'un deyişiyle- toplama ve çıkarma işlemleriyle yapılan *sayma* (*computation*), çağdaş analizin temelini oluşturur.[28] Böylece çağdaş filozofların gözünde olayların zamansal düzeni, onların ontolojik yapısına giden bir yol olarak görülmüştür.

> Zaman, bilinçsel sürekliliğin ilkel biçimidir. (...) Zamanın bilinçsel sürekliliğin ilkel biçimi olması gibi, bir kimse haklı olarak uzayın da dışsal maddi gerçekliğin biçimi olduğunu iddia edebilir. Harici algıların eylemlerinde (renk gibi) bize verilmiş olan maddi şeylerin bütün özellikleri, uzayın boyutlarından soyutlanarak verilir; fakat bütün tecrübelerimizin birleştirilmesiyle tek bir gerçek dünya inşa ettiğimizde her algının kurucu parçası olan uzaysal uzam, herşeyi kaplayan bir ve aynı uzayın bir parçası haline gelir. Böylece uzay, harici dünyanın biçimidir. (...)
>
> Matematik kavramları Zaman sorunlarına uygulamak için Zamanın, Zamanın bir noktası olarak mutlak kesin bir anın (şimdi) herhangi bir doğruluk düzenine teorik olarak uygulanabileceğini varsaymak durumundayız; yani zamanın noktalarını biri daima daha önce diğeri daima daha sonra olan [şeyleri] gösterebilmek. Aşağıdaki ilke bu 'düzen-ilişkisi' için geçerlidir. Eğer A B'den önceyse ve B C'den önceyse, o zaman A C'den öncedir. A'nın önce geldiği zamanın A ve B arasındaki her iki noktası zamanın süresini belirler. Bu A'dan sonra ve B'den önceki her noktayı içerir. Zamanın bilinçsel sürekliliğin biçimi olduğu gerçeği eşitlik idealinde ifade edilir: AB zaman süresini dolduran emprik içerik, ne olduğu dikkate alınmaksızın başka bir zamanın içeriğine uygulanabilir. Bu durumda [emprik içeriği] kapsayan zaman, AB mesafesine eşittir. Buysa, nedensellik ilkesinin yardımıyla, eşit zaman süreleri için geçerli olan şu nesnel ölçütü verir: Eğer mutlak olarak soyutlanmış bir fiziksel sistem (yani dışsal etkilere konu olan değil) daha önceki bir zamanda bulunduğu aynı

27 '...mantık yalnızca aynı kalan şeylerle ilgili formüller kullanabilir.' Bkz. Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, çev. W. Kaufmann & R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 280.

28 Thomas Hobbes, *Computation or Logic*, *The Metaphysical System of Hobbes*, ed. M.W. Chalkins, 2. bsk. (La Salle – Illinois: The Open Court Publishing Co, 1963),7.

> duruma kesin olarak geri dönerse, o zaman aynı durum zamanda tekrarlanacaktır ve bütün olaylar serisi bir döngüyü meydana getirecektir. Genel olarak böyle bir sistem **saat** diye adlandırılır. Döngünün her kesiti eşit uzunluktadır.[29]

Leibniz, uzayı *birlikte varolma düzeni* (*order of coexistence*), zamanıysa *ardısıra varolma düzeni* (*order of successive existence*) olarak nitelemiştir; ancak birlikte varolma, izafiyetçi-olmayan bağlamda aslında şeylerin *aynı zamanda* nasıl birbirine etkide bulunduğu sorunudur.[30] Yani nihai olarak uzaydaki bütün süreçler, zamansal cinsten ifade edilebilir ki, analitik geometri gibi teorilerin amacı da budur. Aristotelesçi analitiğin temel yasası çelişmezlik, zaman kavramı bakımından şöyle yorumlanabilir: Çelişik nitelikler, uzayda gerçekleşmek için aynı zaman dilimini kullanamaz.[31] Olayların zamansal düzeni ile ontolojik yapısı arasındaki ilişki, klasik analitikte aynı nesneyle ilgili *algılamanın tekrarlanma*sı (*prolepsis*)[32] veya olayın başladığı noktada son bulmasını ifade eden *döngüsellik*; çağdaş analitikteyse *uyarı-cevap* (*stimilus-response*) bakışımıyla zincirlenmiş *doğrusallık* üzerine kurulmuştur. Her zaman veya çoğu zaman gerçekleşen olaylar klasik analitikte *döngüsel düzenlilik* (*circular regularity*), çağdaş analitikteyse *doğrusal düzenlilik* (*linear regularity*) olarak anlaşılmıştır.[33] Zamansal düzeni nesnel olarak sunan; -İslam düşünürleri hariç[34]- bir sürecin, hızın, mesafenin veya kütlenin zamansal düzene nasıl dönüştürüleceğini uygulamalı olarak gösteren astronomlar ve fizikçilerdir.[35]

---

29 Hermann Weyl, *Space-Time-Matter*, çev. H.L. Brose (New York: Dover Publications, Inc., 1950), 7-8.

30 David Bohm, "Time, the Implicate Order and Pre-Space", *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine, and Process Philosophy* içinde, 177-208, ed. D.R. Griffin (Albany: State University of New York Press, 1986), 179.

31 Bu yaklaşım orijinal olarak İslam düşüncesine aittir. 'Aynı iki şey hakkında çokluğu düşünmeyi mümkün kılan değişim, zatların başka olduğunu gösteren zaman farklılığıyla anlaşılır. Zamanın başkalığı, konumun da başkalığını gerektirir; ancak konumun başkalığı zamanın başkalığını gerektirmez.' Bkz. Sadık Türker, "Gazzâlî Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sayı 20 (2011): 57-98.

32 F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York – Londra: New York University Press – University of London Press, 1967), 164.

33 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge – Londra: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 129; Robert C. Hilborn, *Chaos and Nonlinear Dynamics: An Introduction for Scientists and Engineers*, 2. bsk (Oxford: Oxford University Press, 2000), 3.

34 Türker, "Gazzâlî Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik"; Sadık Türker, "Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sayı 11 (2007): 137-197.

35 David Bohm & B.J. Hiley, *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*, 1. bsk. (Londra - New York: Routledge, 1993), 132; Alexander Koyré, *Newtonian Studies*, 1. bsk. (Londra: Chapman & Hall, 1965), 74.

> [Fizikte] geldiğimiz nokta itibariyle zamanın, fiziksel gerçekliğin tip[olojisini yansıtmada] maddeden daha [önemli] olduğunun söylenebileceğini düşünüyorum; çünkü zaman, fiziğin izin vermediği metafizik çağrışımlardan daha bağımsızdır.[36]

Doğrusal düzenli bir modeli elde etmenin yolu şudur: İki uyarıya karşın nesneden, şiddeti ne olursa olsun iki cevap geliyorsa, sistemin davranışı düzenli; eğer böyle değilse düzensiz olduğu anlaşılır. Uyarı-cevap ilişkisinin ölçülmesini sağlayan, uyarı ile cevap arasındaki ve birden fazla cevap arasındaki zamansal farkı gösterebilecek hassas zaman dilimleridir.[37] 0 sayısı sükuneti veya hiçliği, 1 sayısı hareketi göstermek üzere iki sayı arasındaki zamansal diferansiyeller sonsuz küçüklüğe, yani 0a en yakın küçüklüğe varıncaya kadar ölçülebilirse, şey veya olaydan alınan cevapların nicel değerlerindeki değişim oranları hesaplanabilir ve böylece şeyin/olayın zamansal olarak modellenebilen düzenliliğinden (n + 1, n + 2, n -1, n - 2 vd..), onunla ilgili neden-etki hipotezi kurulabilir.[38] Zamansızlık gerçek bir ölçüt değildir; çünkü zamansızlık şey veya olay için hareketsizlik veya hiçlik anlamına gelir ki bu durumda onun bir zamansal modelini elde etmek mümkün değildir. Zamansızlığı ifade eden 0, sadece ona en yakın nicel değişim oranını elde etmede kullanılan varsayımsal bir ölçütü ifade eder.[39]

Akıl veya ruh adı verilen insan 'ben'inin bir nokta olarak varsayılabilemesinin temel şartı, analitik mekaniğin çalışma ilkelerinde olduğu üzere, onun kararlı veya düzenli olmasıdır. Descartesçı anlamda kesintisiz biçimde düzenli bir bilinçten söz ediyorsak, nesnenin nicel ve kararlı bir görüntüsünü kendisine müracaat ederek elde edebileceğimiz bilinçle ilgili bir sorun yoktur. Öyle ki bu anlamdaki benden hareket edilerek olguların bir modeli elde edilse, Descartes ve Leibniz'in de katılacağı üzere, Emil Du Bois-Reynold'nun (1818-1896) deyişiyle evrendeki herşeyin geçmişi ve geleceği bilinebilir. "Verilmiş çok kısa bir zaman dilimi içinde bir zihin evrendeki bütün atomların konum ve hareketlerini bilseydi, bu bilgiden hareketle ve mekaniğin yasalarına uygun

36 Eddington, *The Nature of Physical World* , 275.

37 Örneğin en küçük zaman ölçüsü *Planck Zamanı* 5.39 x 10^{-44} saniye.

38 Murray, *Differential and Integral Calculus*, 40. Diferansiyel hesap ile zaman ilişkisi hk. Bkz. A.W. Moore, *The Infinite*, 2. bsk. (Londra - New York: Routledge, 2003), 57-63.

39 '0' sayısı ve 'hiçlik' ilişkisi hk.bkz. Leonhard Euler, *Elements of Algebra*, çev. J. Hewlett, 3. bsk. (Londra: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Co., 1822), 5, 19, 22-23.

olarak, bütün geçmişi ve geleceği zorunlu şekilde çıkarımlayabilecek bir konumda olurdu."[40]

Pekiyi, insan bilincinin sürekli olmakla birlikte düzensiz ve kararsız olduğu varsayılırsa onu yine bir noktaymış gibi görebilir miyiz? Bu soruyla ilgili çağdaş felsefede ilk belirtiler, Hegel'in *zeitgeist* kavramından esinlenen ve Kant'ın *kendinde şey*inin bir örneği olan 'insan bireyinde bilinçdışı, hatta mantıksız ancak insan türünde bilinçli yöneliş' anlamına gelen *isteme* (*wille*) kavramıyla Schopenhauer'da görülür. Schopenhauer *kendinde şey*e müracaat ederken onu 'tecrübenin bilinemez cevheri' olarak gören Kant gibi değil, 'isteme' olarak anlar.[41] Schopenhauer'ın Descartesçı salt aklın temelini oluşturan sürekli bilinç kavramını eleştirmesi, çağdaş analitiğin fenomenin akli modelini elde ederken kullandığı müracaat noktasında sarsıntı meydana getirmiş ve yeni arayışlara sebep olmuştur.

> *İnsanın kimliği* neye dayanır? Bedenin maddesine değil, [zira o] birkaç yıldan sonra farklıdır. Bütün olarak ve her parçasıyla değişen maddenin biçimine de değil... Bu değişmeden aynı kalan ve bizimle birlikte yaşlanmayan, gerçekten doğamızın çekirdeğidir ve zamana dayanmaz. İnsanın kimliğinin bu bilince dayandığı varsayılır. (...) Yaşlılık, hastalık, beynin hasar görmesi, delilik bizi hafızadan tamamen yoksun bırakabilir, fakat insanın kimliği bu şekilde kaybolmaz. [Çünkü] o, özdeş bir istemeye dayanır ve insanın değişmez mizacını oluşturan budur. (...) Kalptedir insan, başta değil.[42]

> ...sıkça tekrarlanan insanın ilerlemeci [olarak] daima daha mükemmele doğru geliştiği doktrini ... gibi, verilmiş şeylerin gerçekliğiyle ilgili tutarsız ve dogmatik varsayımlardan oluşan, bitmek bilmez bir liste verilebilir.[43]

Schopenhauer'dan sonra çağdaş analitiğin temelini oluşturan sürekli bilinç kavramına yönelik en etkili eleştiri, Eduard von Hartmann'ın (1842-1906) *bilinçdışı* (*Unbewussten*) kavramına felsefi meşruiyet kazandıran *Philosophie des Unbewussten* başlıklı üç ciltlik çalışmasıyla 1869da geldi.[44] Von Hartmann açık

40 Bois-Reynold'nun *Ueber die Grenzen des Naturerkennens* başlıklı eserinden aktarım. Bkz. Ian Hacking, "Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism", *Journal of the History of Ideas*, 44:3 (1983): 456.

41 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, çev. R.B. Haldane & J. Kemp, 6. bsk, II.cilt (Londra: Kegan Paul, Trench and Trübner & Co. 1909), 399-410.

42 Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, II. cilt, 459-460.

43 Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, II. cilt, 391.

44 Eserin 1869dan 1890a kadar on baskısı yapmıştır. Avrupa'da deprem etkisi yaratan eserin iddiası, girişteki ilk cümlelerde görülebilir: 'Bilincinde olmaksızın fikirlere sahip olmak-'ta şöyle bir çelişki görünmektedir: Madem ki bilincinde değiliz, onlara sahip olduğumuzu nasıl biliyoruz?' Bkz. Eduard Von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science*, çev. W.C. Coupland, 9. bsk, I.cilt (Londra: Kegan Paul, Trench and Trübner & Co., 1890), 1.

bir şekilde çalışmasının, Descartes'ın kesintisiz veya sürekli bilinç kavramıyla ilgili tutarsızlıklara dikkat çeken Locke ve Leibniz'in düşüncelerinden hareketle ortaya çıktığını ifade eder. Bilinçdışı kavramının şekillenmesinde Leibniz'in özel bir yeri olduğunu vurgulayan Von Hartmann, onun farkedilemeyecek kadar *minik algılar* (*petite perceptions*) ile sonsuz küçük nicelikleri incelediği *diferansiyel hesabı* arasında özel bir ilişki bulunduğunu düşünmektedir.[45] Bu ilişkiye göre diferansiyel hesap, bir anlamda uzayın zamansal düzene çevrilmesini sağlayan analitik geometrinin anahtar kavramı noktanın, dolayısıyla bilincin, daha derinlemesine yapılmış bir analizi durumundadır. Böylece olguların akli modellerinin yaratılmasında ölçüt olarak kullanılan noktasal bilincin yeniden incelenmesi; bu incelemeden çıkacak sonuca göre olguların akli modellerinin de yeniden gözden geçirilmesi gerekecektir.

Böylece Avrupa felsefesinde çağdaş analitiğin temellerini hedef alan ve kavramsal spektrumlardan beslenen bir dizi şüpheyle ilgili yeni yönelişler, ilkin psikanalitik geleneği yaratmıştır.[46] Çağertesi düşüncede, çağdaş analitiğin temelleriyle ilgili şüphe, Descartesçı benin zamanla ilişkisi, akla dayanması ve sürekliliğiyle ilgiliydi. Özellikle fenomenin akli modelinin yaratılmasında müracaat edilen bir nokta olarak ben kavramının sarsılması, hem aydınlanmacı akıl anlayışının evrensellik iddiasının çökmesine hem de çağdaş analitiğin geçerlilik alanının kısıtlanmasına neden olmuştur.

18. yy. biliminde süreçlerde düzensizliğe ilişkin somut düşünceler filozofların dikkatini çekmiş olsa da, onlar modern geleneğe uygun olarak, bu çalışmada *kavramsal spektrum* olarak adlandıracağımız düzensizlikleri görmezden gelmeyi seçmişlerdir. Kavramsal spektrum, herhangi mantıksal (döngüsel) veya matematiksel (doğrusal) düzenliliği bozan unsur, nitelik veya etkidir. Sözgelişi 'bitki' ile 'hayvan' kavramları arasında yaptığımız mükemmel çelişik tasnif, bu tasnifin aksiyomatik ilkesine (çelişmezlik ilkesi) aykırı şekilde, **hem** bitki **hem de** hayvan olarak (**hem - hem de** veya **ne - ne de** yapılı önermeler)

45 Von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science*, I.cilt, 10-19.

46 Psikanalitik gelenekte bilinçdışını, Aydınlanma akılcılığı çerçevesinde yorumlayan ve onu bilincin sürekliliğinde veya türdeşliğinde bir kesinti olarak görmeyen düşünürler de vardır: 'Bilinçdışı, sözün bir özne üzerindeki etkilerinin toplamıdır, bunun meydana geldiği seviyede, özne gösterenin etkileriyle kendi kendini oluşturur. (...) .. kuşkunun kendini kesinlik olarak tanıdığı o anda ortaya çıkan kartezyen özneyi kastediyoruz — tek farkla, benim yaklaşımımda bu öznenin temelleri çok daha büyük görünüyor, ama aynı zamanda da elden kaçan kesinliğe çok daha tabi görünüyor. Bilinçdışı işte budur.' Bkz. Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, çev. N. Erdem, 1. bsk. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 30-31, 134-135.

değerlendirilebilecek 'deniz süngeri' tarafından bozulur. Öyleyse o, çelişmezlik aksiyomuna dayanan sistem için bir kavramsal spektrumdur. Kant, duyusal süreçlerin, kendilerine kısmen uygun gelmekle birlikte salt biçimsel düşüncelerden farklı olduğunun bilincindedir; ancak o, spektral düzensizliklerin statik biçim uğruna ihmal edilebileceğini düşünmektedir.

> Gerçek şu ki dünya, mükemmel bir ayrımı elde etmeyi imkansız kılacak şekilde yapılmıştır. Şeyler biteviye bir akış halindedirler, onlar arasındaki sınırlar rastgeledir. (...) Öyleyse zihnimizdekiler dışında birbirinden ayrı hiçbir şeyin bulunmadığını doğru bir şekilde iddia edebiliriz. (...)
>
> Salt biçimsel yasalar, sadece salt biçimsel yasalar olması bakımından evrensel olarak geçerlidir. İki kere iki, herhangi bir akıllı varlıktaki bütün aritmetik sistemlerde dört eder ve bu ifade salt biçimlerle ilgili olduğu sürece evrensel olarak geçerlidir. Çarpmanın kesin matematik anlamının sona erdiği ilave niteliklere sahip gerçekleşmiş varlıkları ele aldığımızda bu ifade artık savunulabilir değildir. Kuvvetin birikimi, belirli bir koşulda, toplama veya çarpmayla hesaplanamayan sonuçlar verebilir. İki kat biriken iki milyonluk servet, dört milyonu fazlasıyla aşabilir ve iki kere yarım, yaşayan organizmalar söz konusu olduğunda asla bir etmeyecektir. Bütün bunlar kesindir. İdeal işlemler, salt zihinseldir ve böylece özneldir.[47]

Galileo, Descartes ve Newton gibi filozoflar tarafından geliştirilen bilim dili, geometriye dayanıyordu. Fakat geometrinin dili, ancak mükemmel bir çember, küre, doğru parçası, vektör, koni biçiminde yorumlanabilen ve gerek matematiksel gerekse mantıksal olarak tamamlanmış ve doğrusal düzenli olayları açıklayabiliyordu; bu matrislerin dışındaki spektrumlar ya ihmal ediliyor ya da farkedilmiyordu. Böylece çağdaş analitikte farkında olunan kavramsal spektrum sorunu karşısında filozoflar, analitik düşüncenin sağlamlığı ve vaat ettiği sentetik sistematik uğruna nesnenin gerçekliğini anlamayı feda ediyorlardı. Örneğin Occham'lı William'ın izinden giden Descartes düşünceleri ya doğru ya da yanlış kabul ediyor, kavramsal spektrumlara müracaat eden şüpheli şeyleri de yanlış sayıyordu. Descartes'tan sonra da bu gelenek, çağertesi düşüncenin gelişimine kadar devam etti.

> Küçük düzensizliklerin ihmal edilmesi kolaydı. Tecrübe kazanan insanlar, mükemmel olmayan bir dünyada yaşadıklarını hızlıca anlarlar. Galileo ve Newton'dan itibaren [geçen] yüzyıllarda, deneyde düzenlilik arayışı temel [kural]dır. Herhangi bir deneyci, ya aynı kalan ya da sıfır olan nicelikleri arar. Fakat bu, düzenli bir resme nüfuz eden küçük karmaşıklıkları ihmal etmek demektir. Eğer bir kimyager, bir gün 2.001, sonraki gün 2.003, bir sonraki gün 1.998 sabit oranında iki cevher bulsa, mükemmel bir ikiye-bir oranını açıklayacak bir teori arayamamaktan [dolayı] aptallaşır.

47 Çeviri için Bkz. Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 193-194.

> Düzenli sonuçlar elde etmek için Galileo da farkında olduğu düzensizlikleri ihmal etmek zorunda kaldı: sürtünme ve hava direnci. Hava direnci, yeni mekanik biliminin özüne ulaşmak için kendisinden kurtulmak gereken, hatırı sayılır [derecede] bir deneysel güçlüktür. Bir kuş tüyü, taş kadar hızlı düşer mi? Düşen nesnelerle ilgili bütün tecrübeler hayır diyor. Galileo'nun Piza Kulesi'nden düşen toplarla ilgili hikayesi, efsanenin bir parçası olarak, tecrübenin bozukluklarından ayırt edilebilen düzenliliklerin bulunduğu ideal bir bilimsel dünya icat ederek, görsel tanıklıkları değiştirmekle ilgili bir hikayedir.[48]

Aristoteles tarafından hareketin sayısı olarak tanımlanan zaman, bütün modern dönem boyunca süreçlerle senkronize şekilde anlaşılmıştı. Doğrusal düzenli varsayılan süreçlerin gelişimi, n+x gibi bir düzenlilik gösterdiğinden ve süreçlerin çeşitli aşamaları arasındaki zamansal değişim de türdeş (*homogeneous*) sayıldığından zaman, Newton'un (daha sonra Lagrange ve Hamilton) hareket yasalarında olduğu üzere ya tamamen süreçten yatılabiliyor ya da sürecin gelişimini ifade etmek için kullanılan aynı cebirsel formülle ifade edilebiliyordu. 19. yy.dan beri gerek fizikçilerin gerekse matematikçilerin kafasını kurcalayan en önemli sorun, gerçekte geometri dilinin varsaydığı şekilde kararlı değil, sallanma veya esneme veyahut çalkalanma gibi spektral biçimde seyreden olayların veya neden-etki ilişkilerinin nasıl düzenli ve kararlı ifadeler haline getirilebileceğidir. Zira Newtoncu veya Descartesçı biçimdeki düzen anlayışıyla açıklanamayan spektrumlarla ilgili en büyük sorun, klasik analitik alanın dışına atılan ve gündelik dilde *tesadüf* veya *şans* denilen belirsiz süreçlerle ilgili öngörüş sağlanamamasıydı.[49] Bilimsel düşüncenin öncelikli sorunu olan düzen, ön/iç/gerigörüş* sağlar; herhangi bir şekilde düzen arayışı, ön/iç/gerigörüş arayışıdır. Çağdaş bilim dilinin yaratıcıları Galileo, Descartes ve Newton gibi filozoflar tarafından açıklanamayan ihtimaliyet ve istatistiğin yanısıra Euclides geometrisinin dilinin açıklayamadığı spektrumları açıklama amacındaki diferansiyel analiz ve Euclides-dışı geometrilerin doğuş nedeni budur.

> Bir teorinin evrensel geçerlilik iddiası ne kadar güçlü ise, tek tek bireysel 'gerçeklerin hakkını verme kapasite*si* o kadar zayıf olur. Deneyime dayanan her teori zorunlu olarak *istatistikseldir*; yani terazinin her iki ucundaki istisnaları atarak bunların yerine soyut bir ortalama koyarak, *ideal bir ortalama* formüle eder. Bu ortalama oldukça doğrudur; ancak gerçek yaşamda bunun böyle olacağı anlamına gelmez. (...) Terazinin her iki ucundaki istisnalar, tümüyle gerçek oldukları halde, sonuçta gözükmezler, çünkü birbirlerini iptal ederler. Örneğin ben, eğer çakıl taşı dolu bir çanağın içindeki her taşı tartıp

48 James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (Londra: Penguin Books. 1988), 41.

49 John Tabak, *Probability and Statistics: The Science of Uncertainity* (New York: Facts on File, Inc., 2004), 3.

* Prospection/Introspection/Retrospection

> ortalama 145 gr. ağırlık elde etsem, bu bana çakıl taşlarının gerçek niteliği hakkında çok az bilgi verir. Bu hesaba dayanarak eline aldığı bir çakıl taşının 145 gr. ağırlığında olacağını düşünen birisi ciddi bir yanılgıya düşebilir. Hatta, istediği kadar arasın tam 145 gr. gelen tek bir çakıl taşı bulamayabilir.
>
> İstatistiksel yöntem gerçekleri ideal bir ortalamanın ışığı altında gösterir, ama onların ampirik gerçeklikleri hakkında bilgi vermez. Gerçeğin tartışma götürmez bir yönünü göstermekle birlikte, fiili gerçeği son derece yanıltıcı bir şekilde bozabilir. Bu, istatistiklere dayanan teoriler için özellikle geçerlidir. Oysa, gerçek olguların ayırıcı özellikleri onların tek oluşları, bireylikleridir. Diyebiliriz ki, gerçek tablo sadece kuralın istisnalarından oluşur ve sonuçta, mutlak gerçeklik baskın olarak *kuraldışı* bir karakter taşır.[50]

Çağertesi analitiğin bakışıyla gerçekliği anlamada önemli rol oynayan, bununla birlikte mevcut analitik modele veya analitik ilkelere uygun olmayan, bir bakıma tutarsız olan kavramsal spektrumlar, halının altına süpürülüyordu. Kendinde şeyin, akli modelin düzenli-tutarlılığına aykırı elastik ve düzensiz yapısını yeniden düzenleme çabası, ilkin noktasal benin daha küçük anlardaki görünümünü yakalama çabası olarak diferansiyel hesapta görülür.

Kavramsal spektrumların elastik ve düzensiz yapısını modellemede yeniden 'ben' kavramına kilitlenen zaman ve varlık ilişkisinin, yine Descartes'tan ve beşercilikten mülhem bir şekilde üzerinde ele alınacağı zemin, 'yaşamın en küçük anının idraki' olmuştur. Heidegger'in kendisinin de peşinde olduğu 'ben'in diferansiyellerine[51] ulaşmanın yolu, toplam olarak olguları birimlerine ayırmaktan değil, bir bakıma geştaltçı biçimde noktasal benin yaşamsal başlangıç ve son noktaları arasındaki esnemesi olarak 'aradaki Dasein' kavramından geçer.[52] Burada, fizikçi ve matematikçileri Descartesçı analitik geometri yerine diferansiyel hesabın peşine düşüren 'esneyen veya dalgalanan cisimler' sorunu neyse, Heidegger gibi pek çok filozofu Descartesçı olmayan bir 'esneyen[53] ben' -veya bunun yerine geçen- kavramına götüren sorun arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Kavramın Heidegger tarafından fazlasıyla yoğun bir metafizik çerçeve içerisinde ele alınıp yararlandığı matematik ve fizik arkaplana açık müracaatların yapılmamış olması, bu benzerliğin ifade ettiği esinlenmenin kolayca teşhis edilmesini engellemiştir. Ancak esinlenme son derece açıktır: Helmholtz'un Euclides-dışı geometrileri eleştirirken hareket noktası, tıpkı Kant gibi, kuvvete maruz kalarak esnemek veya çalkalanmak suretiyle kararsız hale helen Euclides çizgilerinin, ihmal

50 Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. C.E. Sılay (İstanbul: İlhan Yayınevi, 1999), 48-49.

51 'Sadece zamanın "daha kesin şekilde" verilebilmesi gerekli değildir, ayrıca zamanın belirlenimi, mümkün olan en küçük zaman [parçasını] gerektirir...' bkz. Heidegger, *Being and Time,* 384.

52 Heidegger, *Being and Time,* 343-344.

53 'Stretching along'.

edilebilecek kadar kısa bir sürede tekrar kararlı hale geldiği varsayımıdır.[54] Çağertesinde açıkça farkında olunan, ihmal edilen bu spektrumların, akli model ile gerçeklik arasında olması gereken mutabakatta (*correspondance*) büyük bir sapma meydana getirdiğidir.

3. Çağertesinde Analiz Edilemezlik

Klasik analitik ile çağdaş analitik arasındaki en önemli farklardan birisi de analizin alt ve üst limitlerinin yorumuyla ilgilidir. Klasik analitikte analizin alt limiti parça, üst limiti bütündür (parça-bütün); çağdaş analitikte alt limit birim, üst limit toplamdır (birim-toplam). Bu terim çiftleri arasındaki fark, sadece isim değişikliği değildir. Her ikisinin ortak noktasıysa analitik limitin kabul edilmesi ile bu limitin tamamlanmış olduğunun, yani analiz edilen süreçlere iki değerli analizin uygulanabilir olduğunun varsayılmasıdır. Çağdaş analitik, basitçe toplamı, bölme işlemi yapar gibi birimlerine ayırmaz elbette. Ancak çağdaş sentetik düşünce, birimleri toplamak veya çarpmak suretiyle birleştirme idealine çok yatkındır. Nicel toplam olarak anlaşıldığı sürece kavramın alt limitini de, kavramsal değişimi de belirlemek oldukça kolaydır. Zira bir toplamın birimlerindeki eksilme veya artma veyahut birimlerin niteliklerindeki değişme, kavramın anlamının değiştiğini gösterecektir.

Klasik filozofların sadece biçimsel bilimlerde değil tecrübelerin sınıflandırılmasıyla yapılan doğa araştırmalarında izlediği analitik yöntem, mantığın temelini oluşturan *a priori tasnif kalıbı* olan çelişik ikiye bölmedir (*dikotomia*). Bu analitik tasnifin dayandığı metafizik inançlarsa; (a) insan aklının sadece birbirinin çelişiği olumlu ve olumsuz düşüncelere sahip olabileceği, (b) varlık ile düşüncenin özdeş olduğu ve buna bağlı olarak (c) düşüncenin yasalarının varlıkları da bağladığı önermeleridir. A priori tasnif kalıbına dayanan bütün sistemlerin nicel yapısı, daima ikinin katlarıyla oluşturulduğundan, onların analizi de aynı yolu tersinden izleyerek yapılır. Dolayısıyla ikinin katlarıyla oluşturulan geniş sistemlerin kendisine dayandığı analitik zemin çökerse, bütün sistem çöker.[55]

54 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme,* 233-234.

55 Sözgelişi klasik mantıkta önermelerin olumluluk ve olumsuzluk (2) nitelikleri başta olmak üzere önerme ve kıyasa ait diğer özelliklerin kombinasyonundan 2-4-8-16-32-64-128-256-512- 1024-2048 biçiminde geçerli-geçersiz ayrımı olmaksızın artan düşünce ihtimallerinden söz edilir. Enformasyon teknolojisinde de donanımla yazılımın iletişimini mümkün kılan enformasyon birimleri iki ve katları biçiminde düzenlenmiştir. 1 bit = 0/1, 1 byte = 8 bit, 1 KB = 1024 byte, 1 MB = 1024 KB vd..

Analitik tasnif, belirli bir metafizik yorum süzgecinden geçirilmek şartıyla bütün şeylere ve süreçlere uygulanabilir. Esasen doğaya ilişkin tecrübeler kabataslak değerlendirildiğinde ve çelişkiyi bozan spektrumlar ihmal edildiğinde doğa, bu tasnif biçiminin uygulanmasına belirli bir yere kadar izin verir. 'Tartışma sanatı' anlamıyla diyalektiğin temelini oluşturan bu yöntem, biçimsel bilimlerde kazandırdığı haklı imtiyaza rağmen, öteden beri tartışmacının hakkında hiçbir şey bilmediği bir konuda konuşarak, muhatabını susturma veya ikna etme amacıyla ilgiliydi. A priori tasnif kalıbına dayanan klasik analitik yöntem, tecrübe edilen şeylerin özelliklerini dikkate almaktan ziyade, bu özelliklerin öznedeki a priori yansıması veya mahiyeti bakımından yapılır. Dolayısıyla bu yöntem, analiz edilemeyen, yani mükemmel şekilde çelişik parçalara bölünemeyen süreçlere uygulandığında, başlangıçta bu tasniften dolayı herhangi bir sorunla karşılaşılmasa bile, bu kavramlarla belirli bir süreci açıklayan sistem kurulduğunda, ihmal edilen ayrıntıların gebe olduğu sistemsel riskler teker teker ortaya çıkar ve sonunda o kavramlarla kurulan sistemin sürece uygun olmadığı görülür.

> Mahiyeti [esas alan] mantığın gücü şudur ki herşey *a* veya *a-değil*, *b* veya *b-değil* vb. [biçimde] sınıflandırılabilir. Sonuçta ortaya çıkan [çelişik] sınıflar karşılıklı olarak birbirini dışlar ve [sınıfların] tanımlayıcı özellikleri, açıkça tanılayıcı veya teşhis edici anahtarlar olarak iş görür. Tipolojilerin uygulamadaki önemi büyüktür, zira birkaç özellik gereklidir ve sınıflayan, bir nesnenin belirli bir sınıfa uygun olup olmadığını kolayca belirleyebilir. Çünkü tipolojiler nesneleri analiz edilebilir varlıklar olarak ele alır; mahiyetçi sınıflandırmalar sistemcilere, sınıf üyelikleri bilindikten sonra büyük kesinlikle nesnelerin özelliklerini öngörme imkanı verirler. Çünkü özellikler, sınıflandırmanın kendisine dayandığı tanıma tabidir.
>
> Mahiyetçiliğin zaafı, mantığın kendisindeki herhangi bir kusurdan dolayı değil, onun, özellikleri mahiyete ilişkin bir tanımdan veya birkaç özelliğin kalıbından hareketle öngörülemeyen *analiz edilemez varlıklar*a yanlışlıkla uygulanmasından kaynaklanır. 19. yy. ortasından önce ve Darwin-Wallace doğal ayıklanma teorisinin yayımından önce çoğu biyolog, biyolojik nesnenelerin analiz edilemez olduğuna karar verdiler -zira mahiyetçi mantığı kullanabilmek için ihmal edilmesi gereken türlere ilişkin çok fazla özellik bulunuyordu. Mahiyetçilik değişkenliğin inkarıdır. O, birçok değişkeni, mahiyeti keşfetmek biraz daha zorlaşsın diye gelişigüzel yapılmış abes farklılıklar olarak görür.[56]

Analiz edilemezlik, bir sürecin basitliğinden veya onun basit olup olmadığını ayırt etmeyi sağlayacak verilerin eksikliğinden kaynaklanmak zorunda değildir. Bazı süreçler, basit olmayıp karmaşık da olsa, sürece bütünlük kazandıran biçim veya mana basit olduğu için analiz edilemezler. Kavramı veya herhangi

56 Bill McKelvey, *Organizational Systematics: Taxonomy, Evolution, Classification* (Berkeley - Los Angeles - Londra: University of California Press, 1982), 40.

bir sistemi, unsurların toplamı veya topluluğu (total, aggregation) olarak anlayan filozofların hatası şuydu ki, 'tuz' ve 'tuz kristali' aynı elementlerden (Na, Cl) oluşmuş olsa da, sınıflardan birinin 'ısı' gibi farklı bir özelliğe sahip olması nedeniyle birbirine eşit değildirler ($a \neq b$). Dolayısıyla *birimlerden oluşmuş toplamın analizi* ile *parçalardan oluşmuş bütünün analizi* birbirinden çok farklı kavramlardır; çünkü toplam ve bütün aynı anlama gelmez.[57]

Psikolojide geştalt kavramı halinde gelişen bütünlük fikri, idealist filozofların kalemiyle 19. yy. başlarında şekillenmişti. Değişmez ve gerçekliğin taşıyıcısı bir cevher fikrine karşı olan Schelling'e (1775-1854) göre sonsuz bir süreç olan etkinlik, doğanın sınırlı ürünlerinde tamamlanmış olamaz. Her bireysel şeyin özünde sınırsız gelişme eğilimi vardır. Bu yüzden tamamlanmış ürün (product) anlamındaki şeyde analiz sonlanmazken; saf üretici süreç, mutlak olarak bütün analizleri sonlandırır. Doğanın üstesinden gelinemeyen bu özelliği, bütün özgün niteliklerin sebebinden başka bir şey değildir. Schelling'e göre bu ilke, bütün doğabilimlerinin ilk postülasıdır.[58]

Çağdaş analitikle, belirli bir noktadan itibaren, süreçleri toplam olarak görmenin işe yaramadığı anlaşıldıktan sonra matematik gibi nicel bilimlerde diferansiyel hesap ve Euclides-dışı geometri arayışları doğal olarak ortaya çıktığı gibi doğabilimlerinde ve beşeri bilimlerde süreçleri ve kavramları sadece nicel toplam olarak görmek yerine, analiz edilemez bütünlük olarak değerlendiren çeşitli yaklaşımlar ortaya çıktı. 20. yy. matematik analizde birbirinin seçeneği olarak gelişen iki teori bulunmaktadır: Küme teorisi ile kategori teorisi. David Hilbert'in (1862-1943) Euclides-dışı geometrisi ve Bourbaki gurubunun küme teorisi[59] öncülüğüyle şekillenen matematik yapısalcılık, Aristoteles'ten Kant, Frege ve Russell'a kadar uzun bir dönem boyunca savunulan, düşüncenin *spekülatif biçim* ve *duyusal içerik* bakışımına sahip olması gerektiği inancına karşı çıkarak, matematik analizin yalnızca aklın kendisine yöneldiği somut yahut soyut, duyusal yahut hayali herhangi bir yapıyla ilgili olduğunu kabul eder. Böylece uzay geometrisi, cisimlerle özdeş olduğu sanılan üç boyutla sınırlandırılamayacağı gibi, sayılar da gerçek şeyleri göstermek durumunda değildir.[60] Matematikte giderek önemi artan kategori teorisi, matematik yapıların veya bu yapılardan oluşan sistemlerin evrensel

57 Sadık Türker "Anlam, Kavram ve Kelime/Sembol Üzerine", *Felsefe Arkivi*, sayı 31 (2007): 63-86.

58 Friedrich W. Von Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, çev. K.R. Peterson (Albany: State University of New York Press, 2004), 5.

59 Küme teorisi, mantıkta *model teorisi* adı altında incelenmektedir.

60 Geoffrey Hellman, "Structuralism: Mathematical", *Encyclopedia of Philosophy* içinde, 270-273, ed. D.M. Borchert, 2. bsk. (Detroit - New York: Thomson Gale, 2006).

* Kaplamsallık Aksiyomu: $\forall A \forall B\ (\forall X\ (X \in A \Leftrightarrow X \in B) \Rightarrow A = B)$.

bileşenlerini ve farklı türden yapıların birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğini açıklar. Felsefe, biyoloji, psikoloji gibi pek çok disiplinde değişmeye uğrayan analitik düşünmeden, matematik de etkilenmiş; böylece matematik yapıları unsurlarına parçalamaya odaklanan küme teorisi ile bu yapıları geştalt bütünlükleri olarak yorumlayan kategori teorisi, birbirinin seçeneği durumuna gelmiştir.

> ... bir A ⊆ U kümesini ele alalım. Eğer U'yu unsurlarına çözümlersek, yani en basit ve nihai kurucu parçalarına, o zaman bu unsurlardan hangilerinin A'ya ait olduğunu ve kaplamsallık aksiyomu* gereğince A'yı belirleyebiliriz. Özü itibariyle bu, analitik-unsur yöntemidir.
> Bütünsel-yapı [yöntemi], unsurlarına değinmeksizin U'nun diğer altkümelerine göre A'nın davranışını biliyorsak mümkündür. Böylece biz, U'nun bütün altkümelerini içeren daha üst düzenli bir nesne tipini dikkate almaya mecbur kalırız... (...)
>
> Bazen matematikçiler 'alt-üst' ve 'yukarı-aşağı' yöntemlerden söz ederler. Genellikle bu yöntemler eşdeğer sonuçlar verir, fakat bütünsel-yapı [yöntemi]nin unsurların toplamından daha fazlasını verdiği durumlar vardır. Örneğin psikolojik terim 'gestalt'ın anlamı kesin olarak bütünsel yöntemin kavramını tasvir eder: 'gestalt' ~şekil, biçim, örgütlenmiş bütün: Unsurlar bütünden önce mevcut değildir, aksine özelliğini bütünün yapısından alır. Çeşitli tezler tarafından [ifade edilen] bütüncülük, bir sistemin 'bütün'ünün, parçalarından daha fazla veya eşit biçimde gerçekliğe yahut açıklama gücüne sahip olduğunu onaylar. Böylece bütün, parçalarının sahip olmadığı özelliklere sahip olabilir.
>
> Bazı durumlarda 'unsur'un anlamını genelleştirirsek, iki yöntemin eşit sonuçlar verdiğini görebiliriz. Eğer 'unsur' 'gönderim'* anlamına gelirse, o zaman analitik-unsur ve bütünsel-yapı eşit tasvirler sağlar. Aslında [burada] biz, noktanın klasik durağan mefhumundan genelleştirilmiş nokta veya özellik mefhumuna 'doğru yürüyoruz'.
>
> Böylece analitik yöntem, nesnenin en basit ve nihai yapıtaşlarına çözümlenmesinden ibarettir; onların mantıksal analiziyle birlikte tekrar bütünün cevherini yakalamayı umarız. Öte yandan bütünsel-yapı [yöntemi], unsurlarına müracaat etmeksizin nesnenin bir gestalt olarak algılanmasıdır. Üstelik şunu da belirtmeliyiz ki 'sabit' [terimi], nicel analitik tanımlamalar için daha elverişliyken, 'değişken' [terimi] bütünsel ve nitel yöntemlere ihtiyaç duyar.[61]

Analiz edilemezlik, sadece duyusal varlıklara ilişkin tecrübelerde karşılaşılan bir sorun değildir. Düşüncede veya cümlede de aynı durum görülebilir.

* *Morphism*, kategori teorisinde unsurların haritasını ifade eder.

61 Costas Drossos, "Sets, Categories, and Structuralism", *What is Category Theory* içinde, 95-126, ed. G. Sica (Milano: Polimetrica, 2016), 96-97.

Önerme, her ne kadar kavramlardan meydana gelmiş olsa da, önermenin işareti, kavramların işaretinin toplamı değildir. Benzer şekilde cümlenin işareti, kendisini oluşturan sözcüklerin işaretlerinin toplamı değildir. Zira cümlenin işareti ile onun parçalarının işaretleri türdeş olsaydı, başka bir deyişle cümlenin işareti sözcüklerin işaretlerine analiz edilebilseydi, aynı sözcüklerden oluşan 'Brutus Sezar'ı öldürdü' cümlesinin, 'Sezar Brutus'u öldürdü' cümlesiyle aynı şeyi göstermesi gerekirdi. Bileşik bir cismin kendisini oluşturan bileşenlerin ağırlığından meydana gelen bir ağırlığa sahip olması gibi, cümle de kendisini oluşturan sözcüklerin anlamından meydana gelen bir işarete sahiptir.[62] Bununla birlikte cümlenin işareti, sözcüklerin anlamlarının toplamından başka bir şeydir. *Toplam* olarak değerlendirilebilen süreçlerde '3 + 2' ile '2 + 3' ifadeleri arasında fark yoktur; ancak *bütün* olarak değerlendirilebilen süreçlerde büyük fark meydana gelir. Fizyolojik açıdan anlam, uyarı-cevap (stimilus-response) etkileşimi üzerine dayanan sinirsel bir olaydır. İnsan algılamasının sınırları içerisinde fizyolojik uyarılar anlamla yüklüdür ve bu uyarılardaki en küçük değişiklik bir anlam değişikliği demektir. Mana ise zihnin bir nesneye *yönelişi*yle (conation) veya *niyet*iyle (intention) ilgilidir.[63] Frege'nin 'kelime, ancak bir cümlenin parçası olarak anlamlıdır' sözünün manası budur.[64] Aynı şekilde dil filozoflarının *bağlam ilkesi* (context principle) de mana kavramına dayanır.[65] Böylece analiz edilebilirlikle ilgili sorunlar sebebiyle Wittgenstein, Russell, Carnap, Kaplan ve Strawson gibi bazı filozoflar sözcüklerin işaretini gösteren *anlam* (meaning) ile cümlelerin işaretini gösteren *mana* (significance, sense) terimlerini birbirinden ayırt etmişlerdir.[66]

Söz, kelimebilgisel parçaları olan sözcüklere bölünebilir; ancak sözün parçaları, sözün manasının parçaları değildir. Çünkü sözün manası, kendisini oluşturan sözcüklerin toplamı değildir. Benedetto Croce'a göre gerek sözün analizi, gerekse insanoğlunda dilin gelişim aşamaları gibi konularda filozofları böyle bir analitik anlayışa götüren, çağdaş analitiğin 'daha küçük olanın daha

62 Jane Heal, "Sentence Meaning and Word Meaning I", *The Philosophical Quarterly*, 29:115 (1979): 98-99.

63 Samuel Alexander, *Space, Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow*, 2. bsk., 2. c. (Londra: Macmillan and Co., 1927), 17-18, 97, 118, 121-122.

64 Catherine J. Morris, "The 'Context Principle' in Later Wittgenstein", *The Philosophical Quarterly* (44:176)1994: 296.

65 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe, 2. bsk. (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999), 24e; Morris, "The 'Context Principle' in Later Wittgenstein", 296.

66 Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 5. bsk.(Londra: George Allen and Unwin Ltd., 1956), 30, 36, 166; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, ed./çev. R.Rhees & A. Kenny (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 63.

basit olduğu' yahut 'daha basit olanın fiziksel olarak daha küçük olması gerektiği' inançlarıdır. Bu anlayışa göre insanda dilin gelişimi, seslerden tekheceli kelimelere, oradan çokheceli kelimelere, kelimelerden cümlelere giden doğrusal (linear) ve birikimci (cumulative) bir yol takip etmiştir. İfadelerdeki uzun sesleri daha kısa seslere indirgeyerek seslerin heceleri, hecelerin kelimeleri ve nihayet kelimelerin cümleleri oluşturduğu sonucuna gitmek, dilin gerçek doğasını aydınlatmak yerine, sadece pedagojik değeri olan seslerin fiziksel bir sınıflamasını verir.[67]

Filozofların yaptığı bu ayrım, sanıldığı gibi dilbilimle veya dil felsefesiyle sınırlı masum bir adlandırma olmayıp Nietzsche, Levi-Strauss ve Derrida gibi filozofların -analitik- sonuçlarını göstereceği üzere, çağdaş analitik düşünmenin Descartesçı ilkelerini hedef alan daha cüretkar bir teşebbüstür.[68]

4. Mantıksal Analizin Geçerlilik Şartı ve Karar Sorunu

Aristoteles'in mantık yasalarını açıklayan ifadelerindeki bazı önemli ayrıntıların, ders kitaplarına aktarılırken metafizik tartışmalardan kaçınmak uğruna ihmal edilmesi veya sadece anlaşılamadığı için gözden kaçırılması, bu kitaplarla eğitim gören milyonların, mantıksal analizin geçerlilik ve uygulanabilirlik şartlarından en önemlisi hakkında derin bir bilgisizlik içinde kalmalarına neden olmuştur. Batılı ve yerli düşünürlerin mantıksal analizin halen geçerliliğini koruduğunu düşünmelerinin sebeplerinden birisi budur. Mercier'e göre Aristoteles mantığı, geçen yüzyıllar içerisinde hiçbir filozofun köklü eleştirisine uğramamıştır.[69] Russell da Ortaçağ'daki gibi olmasa bile, mantık teorisinin halen geçerliliğini sürdürdüğünü düşünür.[70] Ne var ki bu geçerliliğin sınırlarının ne olduğu hakkında tatmin edici bir açıklama bulmak mümkün değildir. Mantık teorisinin geçerlilik ve uygulanabilirlik alanıyla ilgili önemli ipuçları içeren çelişmezlik ilkesi hakkında mantık kitaplarında şöyle denilir:

> Birşey aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz.[71] *Bir şey, hem kendisi hem başka bir şey olamaz.* (...) Bir önermenin çelişmezliğinden ise, o önermenin aynı anda hem doğru hem yanlış

67 Benedetto Croce, *Theory & History of History of Historiography*, çev. D. Ainslie, 1. bsk, (Londra: George G. Harrap & Co., 1921), 130-131, 244-245.

68 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Londra - New York: Routledge. 2002), 362.

69 Charles Mercier, *A New Logic* (Londra: William Heinemann, 1912), ix.

70 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (Chicago – Londra: The Open Court Publishing Co,. 1915), 5.

71 Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. bsk. (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1986), 3.

> olamayacağı kastedilir. Buna göre bir önerme, aynı anda birden çok doğruluk değeri taşıyamaz. Bu demektir ki, bir önermenin yalnız bir tek doğruluk değeri vardır.[72]

Halbuki Aristoteles, mantıksal analizin, ontolojinin iki alanından (bilkuvve, bilfiil) sadece bilfiil varlıkla sınırlı bir geçerliliği bulunduğunu, bilkuvve varlıklar alanında analiz yasalarının uygulanamayacağını,[73] onun kesinlikle bir ihtimaliyet veya imkan analizi olmadığını şöyle belirtir:

> Şeylerin her biri, aynı zamanda hem varolma hem olmama imkanına sahiptir. Bu imkan ise, onlarda bulunan maddedir.[74]

> O halde bu filozoflar, belirsiz olanı konu ediniyorlar gibi görünmektedir. Onlar, varlığı konu aldıklarını zannederlerken aslında varolmayandan söz ediyorlar. Çünkü belirsiz olan, bilfiil varolan değil, bilkuvve olandır.[75]

> Aynı şey aynı zamanda varlık halinde bulunabilir ve bulunmayabilir; fakat bu iki karşıt durum aynı bakımdan da olamaz. Çünkü bilkuvve olarak aynı şeyin iki karşıt şey olması mümkündür, fakat bilfiil olarak bu mümkün değildir.[76]

Klasik mantıksal analiz, tamamlanmış süreçlerde geçerlidir; gerçekleşmekte olan veya olacak süreçlerde teori uygulanamaz ve belirli bir sonuç elde edilemez.[77] Çünkü tamamlanmamış süreçlerle ilgili ifadeler hakkında doğruluk veya yanlışlık, ancak belirsiz anlamda yani ihtimali ve istatistiksel olarak söz konusu edilebilir. Belirli doğruluklar veya yanlışlıklar, daima tamamlanmış süreçlerde geçerlidir.[78] Eğer bir analitik sistem, hakkında konuştuğu süreçlerin tamamlanmışlığını varsayıyorsa, bu varsayım, o süreçlerin şu anki durumu veya geleceği değil geçmişinin analiz konusu olduğunu gösterir.[79] Böylece tamamlanmışlık, hem mükemmel tasnifler yapmaya engel olan spektrumlarından arındırılmış, hem de ideal bir zamansal modele göre basitleştirilmiş gerçeklik soyutlamasıyla ilgilidir; çıplak ve işlenmemiş gerçeklikle değil. Hakkında konuşulan sürecin tamamlanmış olup

72 Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 7. bsk. (İstanbul: İnkılap Yay., 2004), 50-51.

73 Aristoteles, *Physica*, *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, çev. R.P. Hardie & R.K. Gaye, 7. bsk. (New York: Random House, 1941), 254, frg. 201a 19-21.

74 Aristoteles, *Metaphysica,* 791, frg. 1032a 20-21.

75 Aristoteles, *Metaphysica,* 741, frg. 1007b 24-2).

76 Aristoteles, *Metaphysica,* 744, frg. 1009a 30-36).

77 John Marenbon, *Boethius* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 38-40.

78 20.yy.da mantık teorisinde tamamlanmamış süreçlerle ilgili önermelerin incelenmesi Hk.Bkz. John Dewey, *Essays in Experimental Logic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1916), 335-340); Daniel Sommer Robinson, "An Alleged New Discovery in Logic", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 14:9, (1917): 225-237.

79 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 270.

olmadığının kararı verilmeden, henüz tecrübe edilmeyen bir şeyin/olayın mevcut bir durumla çelişik olup olmayacağı söylenemez. Böyle bir söylem, aslında gerçekliğin nasıl *olması gerektiği*ni söylemek demektir.[80]

Tamamlanmamış süreçler, ihtimali veya istatistiksel bir bilginin konusudur. Yani onlar, oluşmaya devam eden süreçler olduklarından, haklarında kesin olarak doğru veya yanlış olan yargılarda bulunulamaz. Çünkü olmakta olan şeyler, *daha çok ihtimali* durumdan *daha az ihtimali* duruma doğru gelişim veya evrim halindedirler. Bu durumsa onların istatistiksel ve ihtimali incelenmesini mümkün kılacak, geleneksel *tamamlanmış nesne* epistemolojisine dayanmayan yeni arayışları zorunlu kılmıştır. Üstelik böyle bir varlık anlayışında geleneksel mantık teorisinin bazı ilkelerini kullanabilmek mümkün değildir. Bütün mantık yasaları, *çelişki* kavramına, çelişkiyse evrensel *ikiye bölme*ye (*dichotomy*) dayanır. Bütün zorunlu çıkarımlar için, birbirinin çelişiği kavramlar ve yargıların bulunması gerekir. Ancak bunun için, öncelikle ikiye bölünecek evrenin tamamlanmış olması gerekir; çünkü evren tamamlanmamışsa, evrene yeni katılan unsurlar veya durumlar, daima daha önce sınırları belirlenen evrenin dışında kalacak, buysa önce *üçüncü halin imkansızlığı*, sonra *çelişmezlik* ve en sonunda *özdeşlik* yasalarını ihlal edecektir. Öyleyse, düşünme yasaları mantığın temeliyse, tamamlanmışlık düşünme yasalarının temelidir. Örneğin çelişmezlik ilkesine göre S, aynı zamanda ve aynı bakımdan hem P hem de P-değil olamaz. Ancak P, P-değile doğru azar azar değişirken (örneğin, canlı bireyde gelişmekte olan ölüm süreci, gibi) S, kısmen P kısmen de P-değil olacaktır. Bu örnekte görüldüğü üzere, tamamlanmamış süreçlerde düşünme yasaları, geçerliliğini kaybetmektedir. Esasen geleneksel mantık veya sembolik mantık, tamamlanmış nesne epistemolojisine dayanır; nesnenin doğası konusundaki bu uzlaşım bozulduğunda mantık teorisi, tıpkı statik bir nesneler evrenini şart koşan Euclides geometrisinin, kuvvete maruz kalan boyutlara uygulanamayacağı gibi, hiçbir şekilde işe yaramaz.[81]

Süreçlerin haddizatında tamamlanmış olup olmadıkları söylenemez; tamamlanmışlık -veya tersi-, dolayısıyla düşünme yasaları, duyusal dünyanın zihinde basitleştirilmiş bir modelinin inşa edilmesini sağlayan metafizik bir postüladır.[82] Süreçlerin tamamlanmış olduğu bir evrende bir şey doğruysa yanlış olamaz, iyiyse kötü olamaz, haklıysa haksız olamaz. Ancak birden fazla doğrunun yahut iyinin düşünülebildiği bir durum, tamamlanmış değildir. Bu durumda doğruya veya iyiye ilişkin birden fazla seçenek söz konusu olacaktır. Böylece çağertesi-beşertesi analitiğin önemli özelliklerinden birisi de

80 H. Gauss, *Plato's Conception of Philosophy* (Londra: MacMillan and Co., 1937), 113-115.
81 Türker, "Gazzâlî Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik"
82 Nietzsche, *Will to Power*, 279.

tamamlanmamışlık ilkesine bağlı olarak ortaya çıkan çokseçenekli düşünce yapısı ve bu yapıya bağlı karar sorunudur. Çokseçenekli düşünme, *aynı* sorunla/konuyla ilgili olarak *aynı zamanda* birden fazla doğru seçeneğin düşünülmesi demektir. Çokseçenekli düşünme, düşünen kimseye, ihtimaller arasında *seçme* imkanı verenlerle ilgilidir. İhtimal sayısı ne kadar çoksa seçim imkanı o kadar azdır.

Bir dilin ifade birimleri ile gerçeklikler arasında ne kadar uyumsuzluk varsa, o dille bütüncül bir gerçeklik tasviri elde etmek o nispette kolaylaşırken, söz konusu tasvirin gerçekliklerin ihmal edilen ayrıntılarını açıklaması o nispette zor, hatta imkansızdır. Sistem düşünürlerine göre kesin/belirli sınırlara sahip nesneler ve sistemler doğrusal (*linear*), muğlak/belirsiz sınırlara sahip nesneler ve sistemler doğrusal-olmayan (*linear*) sistemlerdir. Gerçekliklere ilişkin standardize edilemeyen ayrıntıları veya dalgalanmaları ihmal eden doğrusal sistemler böylece, ideal durumları tasvir etmek için daha elverişliyken; doğrusal-olmayan sistemler, standardize edilemeyen ve kaotik gerçeklikleri tasvir etmek için daha elverişlidirler. Modern dönemde çağertesi bir kırılmaya neden olan şey, çağdaş analitiğin izlediği doğrusal sistemlerin, sürecin sonucunu etkilemeyeceği varsayımıyla ihmal ettikleri olgusal dalgalanmaların, ne kadar küçük olursa olsunlar, sonucu ciddi şekilde etkileyebildiğinin anlaşılmasıdır. Doğrusal sistemlerin küçük ve ihmal edilebilir gördüğü olgusal nedenlerin yol açabileceği ciddi sonuçları dramatize etmek için 20. Yy.ın ikinci yarısında kaos teorisyenlerinin geliştirdiği 'kelebek etkisi' (the butterfly effect) kavramı ileri sürülmüştür.[83] Doğrusal sistemlerin özelliği, herhangi bir süreci, türdeş nedensel özelliklere sahipmiş gibi ele almasıdır; doğrusal olmayan sistemlerdeyse analizin başarısını doğrudan etkileyen kararsızlık veya düzensizlik kesitleri vardır. Dolayısıyla bu türlü sistemler karşısında analitik düşünce, doğrusal veya statik bir çözümleme yapamaz. Von Neumann'ın ifade edeceği gibi '...karmaşık dinamik bir sistem, —küçük bir itmenin büyük sonuçlara yol açabileceği kritik noktalara— kararsızlık noktalarına sahip olabilir...'.[84]

Klasik ve çağdaş analiz anlayışları arasındaki önemli farklara rağmen ortak oldukları üç husus vardır: a) Analizin temeli iki değerlidir (D/Y), b) Analiz konusu süreçler tamamlanmıştır, c) Analitik düşünme sınıflandırmacıdır. Halbuki (a) analiz konusu süreçleri tamamlanmamış varsayan çağertesi-beşertesi analitikte, (b) 'ya doğru ya da yanlış' değerlendirmesi her

83 Robert Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond Brain* (Bristol – Portland: Intellect., 2003), 24.

84 Gleick, *Chaos: Making a New Science,* 18-19.

zaman mümkün olmadığı gibi, (c) analitik düşünmenin sonucu sınıflandırma değil, bir sınıflandırmaya yol açan karardır.

5. Çağertesi-Beşertesi Analizin Metafizikte Etkileri

Ben, kendi varlığını, kapladığı yeri idrak ederek değil, kategorik (nedensiz, öncesiz) olarak yaşadığı anı idrak ederek anlar. Bu ilkel ve özgün müracaat noktası, hem kendisini hem de yer kaplayan diğer şeyleri ve süreçleri idrak etmesini sağlar. Dolayısıyla şeylerin idraki, aslında kapladıkları uzaya değil zamana göredir: Varlıklar, *varoluş süreleri*ne çevrilerek/yorumlanarak, demekki uzamsal olan zamansal olana çevrilerek idrak edilebilir. Böylece idrak edilen herşey, idrak edilen ilk şeye göre idrak edilebilirler ki bu ilk şey, *şimdi yaşayan ben*dir.[85]

Metafizik-psikolojik olarak *yaşayan şimdi* (*living present*)[86] ve geometrik olarak *nokta* kavramına dayanan ben veya akıl, çağdaş dönem boyunca süreçlerin zamansal modellerinin elde edilip çeşitli bilimsel teorilerin oluşumuna temel teşkil eden bir Arşimed noktası oldu. Zaman ile ben/akıl/ruh kavramları arasındaki dolaysız bakışım sebebiyle analitik derinliği artırmak amacıyla zamanın zamansızlığa veya yokluğa en yakın ve daha küçük anlarını tanımlama teşebbüsü, bir bakıma 'yaşayan şimdi'ye dayanan benin parçalanmasıyla sonuçlanmıştır. Basitçe bu teşebbüs, *statik ben* yerine *dinamik ben*i yaratmıştır.

'Kavramsal Spektrumlar' başlıklı bölümde ele aldığım gibi çağertesi döneme geçiş, büyük ölçüde zaman-ben bakışımının, *Descarteşçı nihai nokta*lardan *diferansiyel nokta*lara kaymasından, yani *statik ben*in *dinamik ben*e dönüşmesinden kaynaklanmıştır. Metafizik soyutluğuna ve matematik karmaşıklığına rağmen bu geçişi, mümkün olan en başarılı şekilde tasvir etme imtiyazına sahip filozoflar Husserl ve Heidegger'dir. Husserl'e göre bilincin sürekliliği içindeki 'şimdi'nin saf idraki, kendisi bakımından hiçbirşey olan ideal bir sınırın idraki gibidir. Bu bakımdan o, Alexius Meinong'un (1853-1920) zaman algısının analizinde belirttiği gibi, matematik *şimdi-nokta* (now-point) gibidir.[87] "Öyleyse ideal anlamda algılama (izlenim), saf şimdiyi inşa eden bilincin evresi olacaktır; hafızaysa sürekliliğin diğer her bir evresi olacaktır. Fakat şimdi, kesinlikle ve

85 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. J.S. Churchill, 2. bsk. (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 184-185.

86 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. D. Cairns (Dordrecht: Springer. 1960), 22-23.

87 Toine Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Dordrecht: Springer, 2002), 67.

sadece ideal bir sınırdır, kendisi bakımından hiçbir şey olabilen soyut bir şeydir."[88]

Her yeni şimdi, hiçliğe en yakın olduğu anda gerçekleşen bir özidraktir. Bu yüzden her yeni şimdi, diğer şimdilerden başka olmak üzere yeniliğini, hiçliğe olan özgün yakınlığından alır.[89] Yine aynı sebepten dolayı çağertesi analitikte yokluk, hiçlik, ölüm gibi kavramların analizi hayati derecede önemli olup bu kavramlarla ilgili düşünceler her ne kadar ahlaki çerçevede görünseler de doğrudan doğruya doğabilimiyle ilgilidirler. Ancak hiçliğe yaklaştıkça, onun doğasını oluşturan çelişki, imkansızlık, paradoks, tutarsızlık gibi özellikleri kazanmaya başlar.

> Hiçbirşey- olumsuzlayıcıdır. [O], tasavvur edilemeyen, imkansız olan, tutarsız olan, saçma olan, çelişki içeren veya gerektiren, -hem *A* hem de *A-değil*- [biçiminde] çelişik olandır. Yahut çelişik yüklemlerin konusu mevcut değildir veya hiçbirşey hem varolup hem de olamaz. $0 = A + A\text{-değil}$.[90]

Analitik düşüncenin belirliliği ve seçikliği, karanlıktan ve gizemden özenle sakınan beşerciliğin, özellikle Aydınlanma akılcılığı biçimini kazandıktan sonra kaçınılmaz öncelikleri arasındadır. Gerek klasik gerekse çağdaş analitik düşünmede belirsizlik ölümcül bir sorun olarak görülmüş;[91] filozofların dille ilgili başlıca sorunu, konuşma dilinin bulanıklığını gidermeyi sağlayacak bir *bilim dili* olmuştur.[92] Herhangi anlamda varolan bir şeyin belirli ve seçik olduğu, karanlığa ve gizeme yol açan belirsizliğin doğal süreçlerde kavramlaştırılan hiçbir analitik ayrıntıda bulunmadığı biçiminde ifade edilebilecek beşerci inanç, çağdaş felsefe ve bilime şekil veren Galileo, Descartes, Leibniz, Newton, Hume, Berkeley gibi filozoflarca apaçıktı.[93] 'Mantık açısından, iyi bulanıklık gibi bir şey asla olmamıştır; bu yüzden iyi ve kötü bulanıklık türlerini ayırt etme gibi bir sorun da olmamıştır.'[94]

88 Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, çev. J.B. Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), 42.

89 Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. David Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 83.

90 Alexander Baumgarten, *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*, çev. C.D. Fugate & J. Hymers (Londra: Bloomsbury. 2014), 100.

91 Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri: İnsan Bilimleri için Yeni bir Epistemoloji,* çev. N. Bilgin, 4. bsk. (İstanbul: YKY, 2012), 26.

92 Sadık Türker, "Dil Teorisinin Kurucu Kavramları", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* içinde, ed. L. Sunar & K.B. Tiryaki, 1. Bsk. (Ankara: Nobel Yay., 2016), 124-125.

93 George W. Peckham, "The Existence of Ambiguity", *The Journal of Philosophy*, 23:18 (1926): 478.

94 Alfred Sidgwick, "A Note on Ambiguity", *Mind: New Series*, 50:200 (1941): 423-424.

Kavramsal spektrumların analitik düşüncedeki belirleyici etkisi ve insan özgürlüğündeki önemli rolü anlaşıldıkça varoluşçular ve fenomenologlar başta olmak üzere [95] analitik derinlik peşindeki filozofların hiçlik, anlamsızlık/manasızlık, paradoks, belirsizlik, bulanıklık gibi sorunsal kavramlara, genel olarak *sınırsal* (marginal) olana ilgisi artmıştır. Bu kavramlar her ne kadar felsefenin farklı alanlarında, sanatta ve bilimde değişik adlarla karşımıza çıksa da, hepsi de analitik düşünmenin lokomotifi olan çelişki kavramındaki mükemmelliği bozan, böylece süreçler hakkında kabataslak önermeler yaratmaya neden olan kavramsal spektrumları ihmal etmek, Derrida'nın deyişiyle bütünlük ve ahenk uğruna anlamı saklamak yerine, analitik düşüncenin menziline sokan diferansiyel analizin yöntemiyle ilgilidir.

> Yapısalcılık, ilk görüldüğü biyolojik ve dilbilimsel alanlarda her şeyden önce her bütünlüğün tutarlılığı ve tamamlanmışlığının kendi düzeyinde muhafaza edilmesi üzerine vurgu yapar. Verili bir düzende ilkin, tamamlanmamış veya eksik olana itibar etmeyi, [genel olarak] düzenin, kendi kavram zemini bir gaye veya ideal değer olan özgelişimin kör bir tahmin veya gizemli bir sapma olarak görünmesine neden olacak herşeyi yasaklar. Yapısalcı olmak, öncelikle anlamın düzenine, otonomluğa ve mizaç dengesine, her anın, her biçimin tamamlanmışlığına yoğunlaşmak ve ideal tip olarak anlaşılamayan herşeyi arızi bir sapma durumuna havale etmeyi reddetmektir.[96]

Böylece edebiyatta marjinalizm, sanatta sürrealizm, beşerci filoloji ve eleştiride yapısalertesi (*poststructuralism*), felsefede varoluşçuluk ve yapıçözümü (*deconstructivism*), mantıkta çokdeğerlilik ve bulanık mantık gibi akımlar, mükemmel kavramsal sınıflar ve sistemler yerine, sistematik düşüncenin muhafazakar eğilimleriyle görmezden gelinen farklılıkların, yani kavramsal spektrumların incelenmesine odaklandı.[97] Bu yüzden beşertesi analitiğin gerek metafizikte, gerekse ahlak ve siyaset gibi alanlardaki yönelişini belirleyen kavramlardan birisi, marjinalizmdir. Marjinalizmi motive eden etkenlerden birisi ulaşmaya çalışılan analitik derinlikse, diğeri emperyalizmin yükseldiği dönemde (1850-1950), beşerciliğin ana vurgularından birisi olan bireyselliğin, daha fazla denetim altına almak amacıyla kurumsallaştırılması ve bireysel özgürlüğün tüzelleştirilmesidir. Sibernetik (*cybernetics*), her ne kadar genel

95 Varoluşçuların ve fenomenologların hiçlik, anlamsızlık, belirsizlik gibi kavramlara bakışı hk. Bkz. Barbara Andrew, "Beauvoir's Place in Philosophical Thought", *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* içinde 24-44, ed. C. Card (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

96 Derrida, *Writing and Difference*, 30.

97 Stuart Sim, "Postmodernism and Philosophy", *The Routledge Companion to Postmodernism* içinde, 3-14, ed. Stuart Sim (Londra - New York: Routledge, 2001), 5.

kültürde 'robot' kavramıyla özdeşleştirilse de gerçekte o herhangi bir canlı organı veya makineyi *kontrol bilimi*dir.

Çağertesi analitiğin en öncelikli ilgi alanı, analitik düşünceyi koşullandıran gizli ve/veya kategorik varsayımların keşfedilmesidir. Sözgelişi çelişmezlik gibi düşünme yasaları, mantık-akıl özdeşliği gizli bir şekilde varsayılarak aklın veya olgusal gerçekliğin başka türlü olamayacağını içeriyorsa, ne aklın analitik yapısında ne de süreçlerin analizinde karşılaşılan sorunlara çözüm getirilebilir. Nitekim Nietzsche'ye göre *a priori ilkeler* olarak bilinen ve tartışmaya kapatılan düşünme yasaları gerçekte böyle olmayıp *a posteriori sübjektif emirler*dir. Mantığa ilişkin bu gizli protokolün farkına varılmaması, hem akıl-mantık özdeşliğini hem de mantık-dünya özdeşliğini yanlış bir şekilde gerektirir. Gerçekte ne akıl mantıkla özdeştir, ne de mantık yasaları ontolojik yasalardır.[98]

Yapısalertesi (*Post-Structuralism*) içerisinde gelişen, senteze veya sistemsel birliğe değil analize ve farklılıkların kavramlaştırılmasına yönelik yeni epistemolojik normlar, çağertesi analize ayırtedici özellikler kazandırmıştır. Jacques Derrida'nın *Of Grammatology* (1967) başlıklı çalışmasında metin ve anlam ilişkine yönelik eleştirel yaklaşımlarıyla anahatları belirlendiğine inanılan akım olan *yapıçözümü* (*deconstruction*), Avrupa metafiziğinin sistematik bir yıkımıdır. Bu yıkımın bir nedeni, Derrida'nın Batı metafiziğinin tamamlanmış veya kapanmış olduğu inancıdır.[99] Yapıçözümü, Kantçı veya Hegelci anlamdaki bütünlük ile Saussurecü sistematiğin, duygu ve kavram çelişkilerini açığa çıkararak ve Descartes'ın yöntem ilkesini örnekseyerek parçalarına çözülmesi veya sökülmesidir. Ancak Derrida'nın modern metafiziği oluşturan parçaları çözerken kullandığı yöntemin Descartes'dan esinlenmesi, son derece dramatiktir. Zira çözümü olmayan trajik tutarsızlıklar (aporias) ile çelişkilerin peşinde olan Derridacı bilgi, Descartes'taki gibi bildikçe limite ulaşarak evrenin karanlıklarını aydınlatan değil, kazdıkça derinleşen bilgidir.[100] Dolayısıyla çağdaş analiz, artık yeni bir boyut kazanmıştır; çağertesi analizde ne *en basit bilgi*, ne de *en basit cisim* söz konusudur. Aynı şeyi kastetmediğinden neredeyse emin olsak da, bu durum Eskiçağ filozofu Anaksagoras'ın (MÖ 500-428) şu sözüne benzer: 'Küçüğün en küçüğü değil daima daha küçüğü vardır, büyüğün de daima daha büyüğü'. Dolayısıyla bilimin ve felsefenin kadim sorunu limit, analitik düşünmenin

98 Nietzsche, *Will to Power*, 279-280.

99 Bkz. Çevirmenin sunuşu Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs,* xxxii-xxxiii.

100 Peter V. Zima, *Deconstruction and Critical Theory*, çev. R. Emig, 1. bsk. (Londra – New York: Continuum, 2002), 1-4.

tekrar evrim geçirdiği çağertesi dönemde yeniden köklü bir tartışma konusu haline gelmiştir.

> Yapıçözümünde gördüğümüz farklılığa, değere veya sistem inşasına uygun [hale getirmek]te başarısız kılana vurgu, çağertesi felsefi ruhun en esaslı özelliğidir.
>
> Michel Foucault sistem inşasına ve yapısalcı düşüncenin farklı olanı dışlama eğilimlerine karşı çıkan bir başka düşünürdür. Bir kez daha vurgulanan, farklılık gerçeğidir. Foucault'nun durumunda, farklılıkları kendilerini siyasi güçten uzaklaştıran marjinalleştirilmiş deliler, mahkumlar ve eşcinseller gibi guruplara yönelik özel bir ilgi vardır. Rönesansertesi kültür kendi davranış normlarını sabitleyerek farklılığı marjinalleştirmeyi, hatta şeytanileştirmeyi resmileştirmiştir. Foucault bir dizi vaka çalışması yazarak bu normların 17. ve 18. yy. Batı Avrupa'sında 'farklı olan'la ilgilenmek üzere (tımarhaneler, hapishaneler, hastaneler) gibi sıkı sıkıya düzenlenmiş tamamen yeni alanların nasıl meydana geldiğini ve yürürlüğe konduğunu tasvir etmiştir. Foucault'ya göre bu kurumlar, toplumdaki baskın bir gurubun kendi iradesini diğerlerine dayatması anlamında siyasi gücün ifadeleridir.[101]

6. Ruh-Cisim Sorunu ve Çağertesi Analitiğin Değerler Alanına Yansımaları

Çağertesi analitiğin metafizik temeli, diğer analitik anlayışlarda olduğu gibi insanın özünü ifade eden ruh/akıl/zihin ile cisim/beden ilişkisinin belirli bir yorumuna dayanır. Platoncu-Aristotelesçi klasik analitik, açık bir şekilde ruh ile cismin karşıtlığı üzerine oturtulmuştur. Bu karşıtlığın çelişiklik derecesinde keskin olarak vurgulandığı Yeni-Platoncu geleneği izleyen Fârâbî gibi İslam filozoflarının, bireysel olan nefsin/ruhun ölümlülüğüne karşın, bu dünyaya ait olmayan ve ölümsüz bir 'külli nefs'e inanmalarının (monopsychism) sebebi, birbirinin çelişiği iki varlığın aynı insan bireyinde aynı zamanda bir araya gelmesinin mümkün görülmemesiydi.[102] Şüphesiz bu inanç, beşerci insan anlayışının otonomluğuna tamamen aykırı olup, insanın dünyaötesi varlıklarla bağlantılı olduğunu varsayar. Klasik analitikte ruh, daima cismin olumsuzlanması veya cisimden hariç tutulan ve cismin çelişiği olan şey anlamındadır. Çağdaş analitik, Descartes'in ürkek bir şekilde yaptığı üzere ruh-cisim ilişkisinin karşıtlığına değil *farklılığ*ına dayandırılmıştır. Descartesçı ruh, çok belirgin olmamakla birlikte cismin olum**suz**lanması (***im****material*)

101 Sim, "Postmodernism and Philosophy", 6.

102 Halbuki İslam inanç sistemine göre her ikisi mümkün varlıklar olan ruh ve cisim, *çelişik* değil, sadece *farklı*dır. Örneğin el-Cuveyni'ye göre ruh bir tür cisimdir. Günümüzün geleneksel Müslümanları, tam manasıyla Helenistik-Skolastik bir ruh-cisim anlayışına sahiptirler. Onlara göre ruh, tanrısal olup bu dünyaya ait değildir; bu yüzden de ölümsüzdür.

anlamına gelmez, sadece ondan farklıdır.[103] Çağertesi analitikse, farklılığın ifade ettiği boşluğun doldurulması veya akli gerekçesinin kalmaması sebebiyle ruh ile cisim arasındaki herhangi anlamdaki ayrımın ortadan kalkması üzerine dayanır. Çağertesi analitik düşünmede görülen 'üçüncü halin imkanı', çağertesi ontolojide ruh ile cisim arasında *üçüncü alam*ın meydana gelmesinden kaynaklanır.

Çağertesi analitik, yüzyıllar içerisinde gelişen beşerci insan modelinin davranış-tercih-düşünce örgüsünün çekirdeğini oluşturması bakımından, bu insanın ortaya koyduğu bütün siyasi, toplumsal, iktisadi olguları belirlemiştir. Çağertesi analitiğin kaçınılmaz pratik etkileri, çağdaş analitiğin, sadece bir düşünme tarzı olmayıp -14. yy.dan itibaren hesap edersek- altıyüzyıl boyunca 'yaşama, örgütlenme ve üretme biçimlerinin kodu' haline gelmesinden dolayıdır. Dolayısıyla kodda meydana gelen çağertesi çözülme yaşama, örgütlenme ve üretme biçimlerine yansımıştır. Çağertesi analitiğin böyle bir çağdaşlık süreci yaşamamış toplumları etkilemesinin sebebiyse, onlarda ruh-cisim ayrımının geleneksel şekilde karşıtlık olarak anlaşılması sebebiyle ruhsal ve cisimsel değerlerin kendi karşıtlarına müracaat edilerek tanımlanabilir olmasıdır. Ruh-cisim birleşmesi veya farksızlığı, bu değerlerin tanınabilir olmasını doğrudan etkilemiş; Batı toplumlarındaki anlamıyla olmasa da 'ne cisimsel ne de ruhsal' veya 'hem cisimsel hem de ruhsal' bir *üçüncü alan* yaratmıştır.

Çağertesi analitik, çağdaş dönemin sonunda (19. yy.) Descartes'ın *yer kaplayan cevher* ve *düşünen cevher* ayrımının abes duruma düşmesiyle önce ikisinin birleşmesi sonucunu, hemen ardından senkronize şekilde parçalanması sonucunu ortaya çıkmıştır. 'Yer kaplayan şey' ile 'ben'in birleştirilmesi teşebbüsü, analitik mekaniği toplumsal alana uygulamaya çalışan Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917) gibi düşünürlerin işlevselci (functionalist) yaklaşımıyla başlamıştır. Mekanistik (Comte), evrimci (Spencer) veya sistemci (Durkheim) gibi farklı şekillerde yorumlanan yaklaşımın altında yatan metafizik varsayımlar (a) cisim-insan ayrımının gerekçesinin bulunmadığı ve (b) cisimlere ilişkin yasaların aynılarının veya benzerlerinin insan/toplum için söz konusu olduğudur. Örneğin Comte toplumbilimin ana bölümlerini, tıpkı doğa mekaniğinin ana bölümlerinde olduğu gibi sosyal statik ve sosyal dinamik olmak üzere ikiye ayırır.[104] Spencer toplumu tıpkı bitkiler ve hayvanlar gibi bir organizmaya benzeterek bütün canlılar için geçerli olan

103 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 108.

104 James W. Vander Zanden, *The Social Experience: An Introduction to Sociology*, 1. bsk. (New York: Random House, Inc., 1988), 12.

evrimsel sürecin toplum organizması için de geçerli olduğunu belirtir.[105] Wundt gibi psikologlardan etkilenen Durkheim ise toplumu bir geştalt sistemi gibi görür; dolayısıyla çağdaş analitik yaklaşımın atom-molekül sıradüzenini kabul etmez. Yeterince başarılı olmamakla birlikte bütün bu toplumbilimsel yaklaşımlarda analitik mekaniğin denge (*equilibrium*), enerjinin korunumu ve entropi gibi kavramları, cisim-insan ayrımını ortadan kaldıracak şekilde başarıyla *beşeri bilimler*de (*humanities, human sciences*) içselleştirilmiştir.

Ancak insan-cisim ayrımının ortadan kaldırılmasında asıl rol oynayan, iletişimin sadece lisanla veya dille sınırlı bir olgu olmayıp canlı-cansız bütün doğa için söz konusu olduğu inancının gelişmesidir. Temelleri Leibniz ve George Boole tarafından oluşturulan matematiksel dil kavramı üzerine dayanan iletişim teorisi (communication theory), dolaysız bir insan-cisim ilişkisinin dil ve iletişim üzerinden kurulabileceğini göstermiştir. Ardından Norbert Wiener (1894-1964), Talcott Parsons (1902-1979), Ludwig Von Bertalanffy (1901-1972) ve Niklas Luhmann'ın (1927-1998) öncülük ettiği sistem teorileri ortaya çıkmıştır.[106] Sistem teorisyenlerinin insan-cisim özdeşliği varsayımında katettikleri mesafe, bir bakıma Boutroux'nun öngördüğü istikamette, insan ile cisim arasındaki boşluğu dolduran siyaset, psikoloji, ahlak, iletişim, hukuk gibi çeşitli alanlara ait çok fazla sayıda teorinin katkılarıyla gerçekleşmişse benziyor.

> Böylece psiko-sosyal yasa, kesinlikle pozitif olan bir bilimin koşullarını tatmin etmez. Sosyolojiyi gerçekten fizik bilimlerin sahasına getirmek için, sosyal olguların mekanik eşdeğerlerindeki yasal karşılıklarını keşfetmemiz gerekir. (...) Eğer bir gün sosyal olguları fiziksel olgular alanına getirmeyi başarırsak, önceki ile sonraki arasına, şu an varlığı hakkında en sönük şüpheye dahi sahip olmadığımız sonsuz sayıda aracı [düşünce] doldurmakla [mümkün] olacaktır.[107]

Boutroux'ya göre analiz edilemez görünen insan/ruhla ilgili psikoloji ve ahlak çalışmaları, insan bireyini eşsiz yapan akli ve ahlaki özelliklerin onda son derece kısıtlı olarak bulunduğunu, buna karşın Descartes'tan beri makineye benzetilen kolektif aklının ve iradesinin genel ve analize elverişli olduğunu göstermektedir.[108]

---

105 Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (New York: D. Appleton and Co. 1897), 458-459, 471. Sadece toplumları değil şirketleri de bağlayan Spencercı 'doğal ayıklanma' (natural selection) düşüncesinden en çok yararlanan, doğal olarak klasik sermayecilik olmuştur. Bkz. Zanden, *The Social Experience: An Introduction to Sociology*, 15.

106 Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 11-12.

107 Boutroux, *Natural Law in Science and Philosophy*, 200-201.

108 Boutroux, *A.g.e.,* 202-203.

19. yy.ın ikinci yarısında Darwin'in 'evrim' düşüncesiyle özdeşleşecek olan cisim-bitki-hayvan-insan arasında daha 18. yy.da kurulmuş bulunan zincirleme bağ, insan ile cisim arasındaki boşluğu doldurarak *yeni maddeciliğ*e yol açan etkenlerden birisidir. Sözgelişi cisimden insana doğru giden kesintisiz bir doğal sürece inanan La Mettrie (1709-1751) *L'Homme Machine*'de insanın düşünen, hisseden, ahlaki duyarlılığı olan bir makine olduğunu söyler. Düşünce maddeyle o kadar uyumludur ki bir bakıma o, elektrikseldir. Descartes ve Leibniz'in sistemleri her ne kadar 'ruhu maddileştirmekten ziyade maddeyi ruhsallaştırmışlar' ise de nihai olarak onların sistemlerinde bu ilişkiyi tersine çevirerek 'ruhu maddileştirme'yi engelleyecek gerçek bir gerekçe yoktur.[109] Dolayısıyla tanımı gereği, karmaşık örgütlü yapı eğer makineyse cisim, hayvan veya insan arasında fark yoktur. Aristoteles'in ayrı gerçeklikler olarak gördüğü ayaltı ve ayüstü alemlerin, aynı mekanik yasalar tarafından açıklanabileceğini söyleyen Galileo'nun Batı astonomisindeki devrimiyle mukayese edilebilir şekilde, Descartes'ın insan ile cisim arasındaki çelişikliği farklılık olarak yorumlamasıyla başlayan süreç, her ikisinin aynı yasalar tarafından açıklanabileceği biçiminde bir başka devrimle sonuçlanmıştır.

Böylece nesnel olarak incelenebildiği ve neden-etki ilişkileri kurulup hakkında bir açıklama yapılabildiği sürece, somut yahut soyut bir şeyi, maddi veya insani diye ayırt etmenin hiçbir gerekçesi yoktur. Nitekim Ronald Inglehart'ın *The Silent Revolution*'da (1977), birçok 20. yy. filozofunun çağertesini açıklarken işaret ettiği aynı döneme (II. Dünya Savaşı Sonrası) göndermede bulunarak değer değişimini kavramlaştırmak üzere kullandığı *maddecilikertesi* (*postmaterialism*) terimi, bütün ayırtedici özellikleriyle birlikte endüstriertesi (*postindustrial*) gelişmiş toplumlarda ortaya çıkmış bir durumu ifade eder. Çağertesi analitiğin örgütlenme ve üretme biçimlerindeki etkileriyle ilgili bir kavram olarak endüstriertesi, II. Dünya Savaşı sonrasında enformasyonun ve buna bağlı olarak toplumsal-ekonomik örgütlenmenin, ekonomik gelişmede sanayiden daha önemli duruma geldiğini ifade eder.[110]

109 Julien Offray De La Mettrie, *Man a Machine*, ed. G. C. Bussey (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1912), 85-86-143-145. Zira La Mettrie'ye göre Descartes insan ile Tanrı arasında bağ kurarken 'filozof olarak' veya 'bir filozofu muhatap alarak' konuşmamaktadır. Bkz. La Mettrie, *A.g.e.,* 158.

110 Endüstriertesinde örgütlenme ve üretme biçimlerinde köklü yenilikler olmuştur. Sadece parayı sermaye olarak gören klasik sermayecilikten ayrılarak bilgiyi ve hatta insanı sermaye olarak görür. Buna bağlı olarak sosyo-ekonomik olarak bilgi ve teknoloji üreten üniversiteler, enstitüler ve medya fabrikalardan daha önemli sayılır. Dolayısıyla endüstriertesi süreç, her ne kadar sermayeciliğin oluşturduğu zeminde meydana gelmiş olsa da, *Fordizm*'de görülebileceği gibi köklü biçimde ona karşıt özelliklere sahiptir. Bkz. Samuel Huntington, "Postindustrial Politics: How Bening Will it be?", *Comparative Politics*,

Çağertesinde bütün değerler altüst olmuştur; zira klasik ve çağdaş anlayışlarda insan ile cisim arasında çelişiklik veya farklılık anlamında belirli bir ayrım vardır. Bu ayrıma müracaat ederek anlaşılan dini, ahlaki, siyasi, hatta iktisadi değerler, maddi alan ile manevi alan arasında karşıtlık veya farklılık olarak yorumlanabilecek bir boşluk kalmadığı için genel bir manasızlaşma sorunuyla karşı karşıya kalmıştır.

Çağertesi analitiğin endüstriertesi dönemdeki etkilerini daha ziyade klasik sermayecilik bakımından yorumlamaya koşullanmış İkinci Dünya toplumlarına mensup çoğu düşünür ile bu toplumları belirleyen marksist/sosyalist görüşleri çeşitli yorumlarla izleyen düşünürler ve aydınlanma ruhuna inanan Birinci/Üçüncü Dünyanın muhafazakar bazı düşünürleri, çağertesini 'anlaşılmaz bir saçmalık', 'akla ihanet', 'geç sermayeciliğin kültür mantığı', 'tarihselciliğin yitirilmesi', 'kültür endüstrisi', 'aydın cehaleti' biçiminde yorumlayarak çağdaşlık projesinin hala kurtarılabilir olduğuna inanmaktadırlar.[111] Bu inanç, onların çağertesi söylemin çekiciliğine kapılmasına engel olmasa da, çağertesi analitiği ve onun ürünü sentezleri anlamadıklarının bir göstergesidir. Esasen Marksçı sermayecilik eleştirilerinin bu yeni durumda karşı karşıya kaldığı asıl güçlük, *sermayecilik* (capitalism) kavramının *yer kaplayan-düşünen cevher* ayrımının ortadan kalkmasından dolayı Marks'ın anladığından[112] bambaşka bir mahiyet kazanmış olması ile *yeni sermayeciliğ*in (neo-capitalism, post-capitalism, vd.) teorisini kuracak başka bir Marks'ın doğmamış olmasıdır. Zira Karl Marx'ın (1818-1883) yaşadığı zamanda, Comte gibi filozofların topluma uygulamaya çalıştığı analitik mekanik, Marx'ın Vico'dan esinlenerek gördüğü *tarihsel* sebepten ve

6:2 (1974):163-164; Alain Touraine, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts, and Culture in the Programmed Society*, çev. L.F.X. Mayhew (New York: Random House, 1971), 4-6.

111 Örn.Bkz. Frederic Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. N. Plümer & A. Gölcü (Ankara: Nirengi Kitap, 2008), 8-11; Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 10-12; Michael Albert & Noam Chomsky & Edward S. Herman, *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Sol*, çev. E. Abadoğlu & S. Altınçekiç (İstanbul: BGST, 2007), 6, 22.

112 'Matematikçiler ve mekanikçiler ile bu konuda onları izleyen birkaç İngiliz iktisatçı aleti basit bir makine, makineyi de karmaşık bir alet olarak adlandırırlar. Onlar mahiyetçe ikisi arasında bir fark görmezler... Nasıl şekil değiştirirse değiştirsin, her makinenin bu basit kuvvetlerin bileşimi olduğu bir gerçektir. [Ancak] iktisat açısından bu açıklamanın hiçbir değeri yoktur, çünkü tarihsel unsur eksiktir. Alet ile makine arasındaki farkın diğer açıklaması şudur ki alette hareket ettiren kuvvet insanken, makinede hareket ettiren kuvvet insandan başka bir şeydir, sözgelişi bir hayvan, su, rüzgar vd.' Marx, 'düşünen ben'e Descartes'ın makine olarak gördüğü gerek hayvanlardan gerekse cisimlerden ayrıcalıklı bir yer vermek ister. Bkz. Karl Marx, *Capital: The Critique of Political Economy*, çev. E. Untermann, ed. F. Engels, I.c. (Chicago: Charles H. Kerr & Co. 1926), 405-406, 422-426.

Boutroux'nun zikrettiği insan-cisim arasındaki boşluktan dolayı yapılamazdı.[113] Ancak yeni sermayeciliği doğuran koşullar, Marx'ın cevap vermeye çalıştığı sorundan çok farklıdır. Marksçı çağertesi analizlerin yanısıra, kendisini münhasıran cisme veya ruha dayandıran bütün sistemlerin en büyük açmazı, onların cisim/makine ile insan arasındaki farkı gösterecek bir gerekçeye sahip olmamalarıdır. Çünkü eğer bir fark yoksa makine/cisim ile insan için iki ayrı iletişim, iki ayrı bilim, hatta iki ayrı değer sistemi uygulamak tamamen gereksizdir.

7. Ruh-Cisim Birleşmesinin Akılda Yarattığı Pornografi ve Terör

Çağdaş dönem boyunca ruh ve cisim arasındaki sınırın adım adım kaldırılmasına eşlik eden şiddette de dereceli bir artış vardır; zira çağdaşlık *kuvvet isteği*dir, çağertesi *daha fazla kuvvet isteği*dir. Bireylilik çağdaş dönem boyunca ve halen artan oranda sibernetik bir amaçla hukuki olarak kristalleştirilmekteyse de, Batı kültürünün *tekbiçimciliği* (*uniformism*) ile çağdaş emperyalizmin ve sömürgeciliğin fiilen yarattığı 'kuvvetin üstünlüğü' ve 'mütecavizliği' ilkesine dayanan yeni sermayecilik ve maddeciliğin sonucu olarak, gerek bireyler gerekse birey ile cisim arasındaki ahlaki sınırların kalkmasında şiddetin rol oynaması, pornografiye felsefi bir mahiyet kazandırmıştır. Bu mahiyeti basitçe ifade etmeye çalışırsak o, kuvvetçe üstün olan bir şeyin, herhangi anlamda şiddet kullanarak başka bir şeyin bireysellik sınırları içine nüfuz ederek *kendileştirmesi*dir. Toplumsal olan herşeyde erotizmin, yani bireyin kapalı dünyasında dışa bir pencere açmayla oluşan *çekim*in yeri vardır. Ancak analitik fisyonun yol açtığı bireylilik (ben) sınırlarının tamamen kaldırılmasının pratik (ahlak, siyaset vd.) alandaki yansıması bir toplumsallaşma veya iletişim olgusu değil pornografidir. Zira erotizm ile pornografi arasındaki fark, cinsel içerik söz konusu olduğunda örtünmenin, ahlaki bakımdan birey veya topluluk mahremiyetinin, felsefi bakımdansa bireylilik sınırının kaldırılma (teşhir) derecesidir.[114]

Çağertesinde bilmenin amacı, bireylerin olmasa da, bilgiyi ve tekno-bilimi üreten kurumların yönelişleri dikkate alınırsa, çağdaş bilgide olduğundan *daha fazla kuvvet isteği*dir. Dolayısıyla ertesi (*post-)* süreçlerde görülen muhalefet

113 James Farr, "Science: Realism, Criticism, History", *The Cambridge Companion to Marx*, ed. Terrell Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 114-115.

114 Türkçemizdeki 'Şuyuu vukuudan beter' (Yayılması olmasından kötü) özdeyişi, teşhiri yayılma anlamında yorumlar.

*analitik yöntem*le ilgilidir, *sentetik yönelişle* değil.[115] Çağertesinin gerek Eskiçağ gerekse beşerci ve aydınlanmacı akıl anlayışlarından tamamen farklı olan en karakteristik tarafı, Amerikalı edebiyatçı Scott Fitzgerald'ın (1896-1940) 'çelişik zeka' kavramıyla temsil edilebilecek biçimde[116] ontolojik bir ruh-cisim birleşmesinden kaynaklanan karşıtlıkların bir arada oluşlarının yarattığı gerilimdir. Lyotard'a göre her anlamdaki çelişiklerin uzlaşma sürecine dahil olan çağertesi durumlardan biri, çelişik taraflardan birisini zorlayarak saf dışı bırakmak anlamındaki *terör*dür.[117]

Terör ve pornografi ilişkisiyle ilgili belirtilemesi gereken iki husus vardır: Birincisi pornografinin *insandışılaştırıcı* (*dehumanizing*) doğası; ikincisi onun şiddet ile hazzın yüksekliği arasında kurduğu doğrusal orantıdır. Cinsel pornografinin özünde yatan kadını cisimleştirerek insandışı hale getirme, felsefi pornografinin de temelinde yatar. Gerek bireyler arasındaki mahremiyetin gerekse insan ile cisim arasındaki boşluğun kaldırılması, klasik aşkın bireylerin sınırlarını kaldırıp onları *bizleştirme*sinden çok farklı şekilde, insanları cisimleştirir. Ancak cisimleşme olarak yorumlanabilen ruh-cisim farksızlığının, çağertesi aklın kararsızlığını etkileyen herhangi bir şiddetle ruhsallaşma olarak yorumlanması, sadece an meselesidir.[118]

Şiddet sadece bilinemezci (*agnostic*) eşitlik halindeki çelişiklerden birinin siyasi veya ahlaki bir seçim konusu haline getirilmesinde rol oynamaz; aynı zamanda hazla, daha genel anlamda *fayda*yla özdeşleşen mutluluğu azamileştirir. Ancak yüksek dozda haz, düşük dozdaki acıyla aynı anlama geldiğinden, hazzı veya anlamdaş şekilde *faydayı artırma* eğilimindeki çağertesi süreçlerde varolan

115 Ğarâ Mihnâ, "el-Hadâse: İstimrâriyye em infisâl?", *el-Fikru l-'Arabiyy beyne l-'ûlme ve l-hadâse ve mâ ba'de l-hadâse* içinde, ed. M. Emin el-Alim (Kahire: Dâru l-Kutub, 1999), 222.

116 'Birinci sınıf zeka testi, aynı zamanda zihinde iki karşıt fikre sahip olabilmek, bununla birlikte işgörme yeteneğini kaybetmemektir.' bkz. F. Scott Fitzgerald, *The Crack-Up* (New York: New Directions Publishing, 1945), 69.

117 Lyotard çağertesinin, çağdaşlığın bir parçası olduğunu söyler. Ona göre çağertesinin ayırtedici yönlerinden birisi, sistemin performansı ile etkinliğinin optimize edilmesine dayanan kuvvet meşruiyetinin terörü gerektirmesidir. Bkz. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, xxiv, 63, 79.

118 Üçüncü dünya ülkelerinde bu belirsiz sürecin sonuçlarını kestirmek, onların akıl yapısının geleneksel biçimde spektral olmasından dolayı oldukça zordur; ancak daha kolay öngörülebilir Batı için bunun anlamı, en geç 22. yy. başında kilise (özellikle Katolik ve Ortodoks) otoritesinin geri dönüşü, yani bizim oldukça netameli siyasi dilimizin terimiyle *irtica*dır. Batılı irtica, küresel sermaye ile kilise otoriteleri arasındaki uzlaşımın mahiyetine ve hızına bağlıdır. Küreselleşen *terörsavaş*ın, dindışı siyasi iradenin ölümünü geciktirmesinin yanısıra doğuracağı daha önemli sonuç, söz konusu uzlaşımın hızlanması olacaktır.

terörün psikolojik yansıması, kaçınılmaz olarak mazoşizm ve sadizmdir. Böylece Fitzgerald ile Lyotard'ı birlikte okursak terörün kurumsal ve siyasi örgütlenişi bir yana o, çelişikleri bir arada barındıran çağertesi aklın kendinden kaynaklanmaktadır. Ontolojik bakımdan 'noktasal benin parçalanarak erimesi' diye tarif ettiğim çağertesi aklın pornografik olduğu, toplumsal/ahlaki/siyasi/iktisadi etkileri bakımından değerlendirildiğinde görülebilir duruma gelmektedir.

Pornografi teriminin Türkçedeki pejoratif çağrışımı, her ne kadar mütecavizliğin maddiyatçı anlayışla ilgili olduğu izlenimini verse de o, çağertesi süreçlerin tamamına yayılmış bir özelliktir. Çağertesi maddiyatçılık (*postmaterialism*), her çeşit dünya görüşüne mensup insanın farkına bile varmadan sahiplenebildiği bir tutum haline gelmiştir. Değerler alanında insan ile cisim/bireydışı arasında bulunan ahlaki alana mahremiyet olarak yansıyan sınırın veya boşluğun silikleştiği veya kapandığı görülmektedir. Örneğin Rönesans sanatının önemli bir özelliği, beşerciliğin ana çizgilerinden birisini oluşturacağı üzere, Helen mitolojisinde ve Skolastik kültürde kötülüğün kaynağı sayılan insan bedenini, özellikle kadın vücudunu ve cinsel hazzı örtmekten, mahrem olmaktan çıkarmasıdır.[119] Helen efsanesinde Teiresias, tanrıça Athena'yı banyo yaparken çıplak gördüğü için veya tanrıça Hera'ya, kadınların sevişirken erkekten dokuz kat daha fazla haz aldığını söylediği için tanrıça tarafından kör edilerek cezalandırılmış, ardından Zeus tarafından kalp gözüyle görme gibi peygamberlere özgü üstün bir kabiliyet bahşedilmişti.[120] Efsanede vurgulanan husus, tıpkı Platon ve Aristoteles gibi filozofların da katılacağı üzere, insanın bedenden ve cisimden uzaklaştıkça akla ve hakikate yaklaşacağı mesajıdır. Bu metafizik mesajın ahlaki yorumuysa cisim ile ruh arasındaki mahremiyet sırrının ifşa edilmemesi gerektiğidir. Helenistik ve Skolastik anlayışın aksine beşerci estetik, tıpkı beşerci bilim gibi cisimden ve maddeden, genel olarak yalın ve duyusal olandan yanadır.[121] Çağdaş kültürde insan ile cisim/bireydışı arasındaki mesafe, çelişiklik anlamında bir uçurum olmamakla birlikte, farklılık anlamıyla varolmaya devam etmektedir. Ancak çağertesinde sanat dilinde ve kültürde genel bir olgu olarak görülen pornografinin temelinde 'mahremiyet sınırının şiddetle kaldırılması'

119 Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, 23. bsk. (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006), 85-86, 89.

120 Jan N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leiden - Boston: Brill, 2008), 146.

121 Özellikle çağdaş felsefe ve sanatta birincil önceliğe sahip yalın idrak (*intuition*), aklın önyargısızlığını ve hakikatin çıplaklığını görsel sanat eserlerine insan vücudunun çıplaklığı olarak yansıtır. Örneğin Michelangelo'nun *Adem'in Yaratılması* tablosunda çıplak vücutlar, insanın hakikati olan ruhunu temsil ederler. Bkz. Lawrence S. Cunningham & John J. Reich, *Culture and Values: A Survery of the Humanities*, 7. bsk, 2 c. (Boston: Wadsworth, 2010), 303, 448.

(nâmahremiyet) yatar. Esasen efsanede tanrıça Athena veya Hera'yı kızdıran, Athena'nın çıplak olması veya kadının erkekten daha çok haz alması değil, mahrem olan sırrın ifşa edilmesidir. Nâmahremiyet sanatla sınırlı bir değer değişimini ifade etmez; sosyal, iktisadi, dini bütün alanlarda insan ile cisim/bireydışı arasındaki boşluğun şiddetle kapatılmasıdır. Pornografinin özünü *mahremiyetin zorla umumileştirilmesi*, yani bireyin sadece diğer bireylerle değil herşeyle arasındaki ontolojik sınırın veya boşluğun şiddet kullanılarak kaldırılması oluşturur. Tekke mahremiyetinde yapılması gereken bir ayin (genel olarak 'din turizmi'nde olduğu gibi) ile aile mahremiyeti içinde gerçekleşen cinsel birleşmenin teşhir edilmesi arasında, pornografinin tanımı gereğince hiçbir fark yoktur. Birini onaylayan, diğerini de onaylamış demektir. Dünyada yaygınlaştığı üzere siyasi veya iktisadi fayda elde etmek için herhangi birinin/kendisinin, topluluğun veya kurumun mahremiyeti ifşa etmek (medya veya espiyonaj yolları dahil) pornografinin kazandığı geçerliliği gösterir. Genel olarak çağertesi aklın, klasik aklın Tanrı'ya ilettiği dualarına konu olan taleplerini pratik alanda bizzat kendisi yaratırken gözlemlenen şiddet ve nâmahremiyet, çağertesi dönemde meşruiyetin kaynağının terör ve pornografi olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Son derece soyut ve karmaşık bir kavram olan çağertesi-beşertesi analitiğin sosyal, siyasi, teknolojik ve kültürel etkileri, onun kendisinden daima daha ilgi çekici gelmiştir; çünkü gözleme daha elverişlidirler. Son, bitiş, kriz veya çöküş gibi teleolojik göndermeleri de bulunan mefhumlar, 20. yy. boyunca Batı düşüncesinin metafizik ve siyaset gibi birçok alanında Frederich Nietzsche, Rudolf Pannwitz, Oswald Spengler, Paul Valéry, Edmund Husserl, Ortega y Gasset, Jacques Derrida, Francis Fukuyama gibi etkili isimler tarafından ana tema olarak dile getirilmiştir. Bu mefhumlar 19. yy. başlarında çağdaş aklın ve bilginin temellerini sarsan, sadece felsefi değil, aynı zamanda bilimsel gelişmelere dayanmaktadır. Ancak filozoflarda açık bir çöküş fikrinin oluşmasında 1917-1918de yaşanan üç büyük ve küresel etkisi bulunan siyasi olay (Osmanlı ve İngiliz imparatorluklarının çöküşü, Bolşevik Devrimi) tamamlayıcı bir etki uygulamıştır. İki büyük dünya savaşının Batılı düşünürlerde savunulabilir hiçbir akli gerekçesinin bulunmadığı inancı, önce Schopenhauer ve Von Hartmann'ın felsefi olarak temellendirdiği, ardından Freud ve Jung gibi düşünürlerin psikolojik bir terim olarak ele aldığı *bilinçdışı* kavramının 20. yy.ın ilk çeyreğinden itibaren çağdaş Batı medeniyetinin mevcut durumunu karakterize eden bir faktör olarak görülmesine sebep

olmuştur.[122] Böylece 'varlıkları nasıl anlayabiliyoruz?' sorusuna cevabı oluşturan 'şimdi yaşayan noktasal ben', diferansiyelleri elde edilerek daha isabetli bir gerçeklik tasavvuru oluşturmak amacıyla parçalanmıştır. Bilginin Arşimed noktasının parçalanması, 14. yy.da beşercilikle içiçe olan Rönesans'la birlikte başlayan ve insanın her daim bilinçli bir varlık olduğu inancına dayanan modern dönemin, içerdiği beşercilik, aydınlanma, ilerlemecilik gibi birçok temel kavramla birlikte kapanıp henüz ne olduğu belirli olmayan bir ertesi sürecin başladığı biçiminde yorumlanmıştır.

Batı'nın doğrusal ilerleyişinin bir bükülme veya tıkanmaya maruz kaldığı gerçeği, 1920lerde ve halen Batı'nın ideal gelişme örneği olarak varsayıldığı Türkiye gibi çağdaşlık karşısında ezilmiş ve aciz duruma düşmüş Üçüncü Dünya ülkelerinde, ancak Sovyetler Birliği'nin dağılması, terörün siyasi bir araç olarak küreselleşmesi, fiilen yaşanan köklü siyasi dönüşümler, Batı'da kronikleşen ekonomik krizlerden sonra, yalnızca ekonomi-politik çerçeveyle sınırlı, teorik değil pragmatik biçimde anlaşılabilmiştir. Ruh ile madde arasındaki farkı kaldıran ertesi süreçlerde, klasik ve çağdaş dönemlerde kendisini ruha ve maddeye odaklayan karşıt değerler alanının ikisinde birden değer değişimi meydana gelmiştir. Kendisini din karşıtlığına dayandıran aydınlanmacı, modernist veya batılılaşmacı ideolojilerin çöküşüyle birlikte, uygarlık alanının dışına itilen dinin ve dini olanın (kilise, gelenek vs.) *reductio ad absurdum* biçiminde[123] yeniden meşruiyet ve geçerlilik kazanması olmuştur.[124] Çöküşten söz eden Batılı düşünürlerin Üçüncü Dünya ülkelerinde hızla sempati toplamasının ve fiilen, geleneği veya ötelenmiş varlıklarını meşrulaştıran müracaat olarak görülmelerinin sebebi budur.

Ancak onların burada gözden kaçırdıkları husus, bu meşruiyetin zemininin *maddecilikertesi* (*postmaterialism*) olmasıdır. Klasik maddecilik, ruh-madde karşıtlığı içerisinde kendisini meşrulaştıran çelişik bir kavramın varlığına bağlıdır. Ruh ile madde arasında karşıtlık veya farklılık anlamında yorumlanabilecek herhangi bir boşluk kalmayınca, klasik maddecilik ortadan kalkıp maddecilikertesi ortaya çıkmıştır. Maddecilikertesinin yol açtığı diğer önemli sonuç, kendisini maddeye müracaat ederek meşrulaştıran ruhsal veya manevi olanın da artık tanımlanamaz hale gelmesidir. Ruh ile madde arasında

122 Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. D. Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 2010), 71-73.

123 İki çelişikten birinin çürütülmesiyle diğerinin ispatlandığının varsayılması. *Reductio ad absurdum*, ispatın negatif olduğunu ifade eder. Yani bir şey kendisi bakımından değil, çelişiğinin çürütülmesiyle ispatlanmış olur.

124 Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme*, 261; Wilbur Marshall Urban, *The Intelligible World: Metaphysics and Value* (New York - Londra: The MacMillan Co. - George Allen & Unwin, 1929), 2.

karşıtlık veya farklılık anlamında yorumlanabilen *boşluğ*un ahlaki etkileri bütününe *mahremiyet*, boşluğun ortadan kalkmasıyla ahlaki etkileri bütününün yok olmasına *nâmahremiyet* diyebiliriz. Böylece hem insan-cisim hem de bireyler arasındaki mahremiyet boşluğunun pornografik biçimde kapanması sebebiyle, cisimden/bireydışından bağımsız, iç tutarlılığı ve mahremiyet alanı bulunan, sembolik olmayan *dindarlık*, cisimden/bireydışından farksız, kendi içinde tutarsız, nâmahrem ve sembolik bir *dinselliğ*e dönüşmeye başlamıştır. Sadece dindarlık değil, aşk gibi insani gerçekliği olan bütün olgular, artık '-mış gibi' anlamında *benzeşimsel* gerçekliğe dönüşmüştür. Burada hem insan-cisim arasındaki hem de bireyler arasındaki sınırı veya boşluğu ortadan kaldıran trajik bir erime ve birbirine karışma söz konusudur.

Sonuç olarak diyebilirim ki, çağertesi-beşertesi analitik, (a) binyıllardır insanın pratik yaşamı açısından inşa edilmiş gerçeklik postülaları ile kendinde şeyi anlamanın dayattığı gerçeklik postülalarının birbiriyle çatışması ile (b.1) çağertesi insanın tercihini ikincisinden yana kullanması sebebiyle, süreçlerin akli modelini yaratmada kullanılan 'şimdi yaşayan noktasal ben'in (b.2) diferansiyellerinin elde edilmesi amacıyla hiçliğe dokunup parçalanması zorunluluğundan kaynaklanmıştır. Ben parçalandığı için onun üzerine inşa edilen herşeyin de parçalanma süreci başlamıştır. Analitik fisyonun toplumsal ve siyasi yansımaları, artık çağdaş analitikte olduğu gibi seçikleşmiş yer kaplayan parçalar biçiminde değil spektral biçimde herşeyin birbiri içine girdiği ve ayırt edilemediği bir eriyik görünümündedir. Onun ahenksiz, mana verilemeyen, kaotik, paralojik, ihtimali yapısı bundan dolayıdır.

Kaynakça

Albert, Michael & Chomsky, Noam & Herman, Edward S. *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Sol*. Çevirenler E. Abadoğlu & S. Altınçekiç. İstanbul: BGST, 2007.

Alexander, Samuel. *Space, Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow*. 2. Baskı. 2 Cilt. Londra: Macmillan and Co., 1927.

Andrew, Barbara. "Beauvoir's Place in Philosophical Thought". *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* içinde, 24-44. Editör C. Card. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Aristoteles. *Physica*, *The Basic Works of Aristotle*. Editör R. McKeon. Çevirenler R.P. Hardie & R.K. Gaye. 7. Baskı. New York: Random House, 1941.

-. *Metaphysica*. *The Basic Works of Aristotle*. Çeviren W.D. Ross. Editör R. McKeon. 7. Baskı. New York: Random House, 1941.

Baumgarten, Alexander. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Çevirenler C.D. Fugate & J. Hymers. Londra: Bloomsbury. 2014.

Bohm, David & Hiley, B.J. *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. 1. Baskı. Londra - New York: Routledge, 1993.

Bohm, David. "Time, the Implicate Order and Pre-Space". *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine, and Process Philosophy* içinde, 177-208. Editör D.R. Griffin. Albany: State University of New York Press, 1986.

Boutroux, Emile. *Natural Law in Science and Philosophy*. Çeviren F. Rothwell. New York: The Macmillan Co., 1914.

Bremmer, Jan N. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden - Boston: Brill, 2008.

Clifford, W.K. *Elements of Dynamic: An Introduction to the Study of Motion and Rest*. 2 Cilt. Londra: MacMillan and Co., 1878.

Croce, Benedetto. *Theory & History of History of Historiography*. Çeviren D. Ainslie. 1. Baskı. Londra: George G. Harrap & Co., 1921.

Cunningham, Lawrence S. & Reich, John J. *Culture and Values: A Survery of the Humanities*.7. Baskı. 2 Cilt. Boston: Wadsworth., 2010.

Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Çeviren Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Çeviren David Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

-. *Writing and Difference*. Çeviren Alan Bass. Londra - New York: Routledge, 2002.

Descartes, René. *Discourse on Method*, *Descartes: Philosophical Writings*. Çeviren N. Kemp Smith. New York: The Modern Library, 1958.

Dewey, John. *Essays in Experimental Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1916.

Drossos, Costas. "Sets, Categories, and Structuralism". *What is Category Theory* içinde, 95-126. Editör G. Sica. Milano: Polimetrica, 2016.

Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. Çeviren M. Küçük. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Eddington, A.S. *The Nature of the Physical World: The Gifford Lectures 1927*. New York - Cambridge: The Macmillan Co. - Cambridge University Press, 1929.

Euler, Leonhard. *Elements of Algebra*. Çeviren J. Hewlett. 3. Baskı. Londra: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Co., 1822.

Farr, James. "Science: Realism, Criticism, History". *The Cambridge Companion to Marx* içinde, 106-123. Editör Terrell Carver. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Fitzgerald, F. Scott. *The Crack-Up*. New York: New Directions Publishing, 1945.

Gauss, H. *Plato's Conception of Philosophy*. Londra: MacMillan and Co., 1937.

Gleick, James. *Chaos: Making a New Science*. Londra: Penguin Books, 1988.

Hacking, Ian. "Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism". *Journal of the History of Ideas*. 44:3 (1983): 455-475.

Heal, Jane. "Sentence Meaning and Word Meaning I". *The Philosophical Quarterly*. 29:115 (1979): 97-110.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Çeviren J.S. Churchill,. 2. Baskı. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

-. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, çev. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996.

Hellman, Goeffrey. "Structuralism: Mathematical". *Encyclopedia of Philosophy* içinde, 270-273. Editör D.M. Borchert. 2. Baskı. Detroit - New York: Thomson Gale, 2006.

Hilborn, Robert C. *Chaos and Nonlinear Dynamics: An Introduction for Scientists and Engineers*. 2. Baskı. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Hobbes, Thomas. *Computation or Logic*, *The Metaphysical System of Hobbes*. Editör M.W. Chalkins. 2. Baskı. La Salle – Illinois: The Open Court Publishing Co, 1963.

Huntington, Samuel. "Postindustrial Politics: How Bening Will it be?". *Comparative Politics*, 6:2 (1974): 163-191.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Çeviren D. Cairns. Dordrecht: Springer, 1960.

-. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Çeviren J.B. Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Jameson, Frederic. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. Çeviren N. Plümer & A. Gölcü. Ankara: Nirengi Kitap, 2008.

Johnson, William Ernest. "The Logical Calculus". *Mind: New Series*, 1:2 (1892): 235-250.

-. *Logic*. 3 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Jung, Carl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. Çeviren C.E. Sılay. İstanbul: İlhan Yayınevi, 1999.

Kortooms, Toine. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer, 2002.

Koyré, Alexander. *Newtonian Studies*. 1. Baskı. Londra: Chapman & Hall, 1965.

La Mettrie, Julien Offray De. *Man a Machine*. Editör G. C. Bussey. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1912.

Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*. Çeviren N. Erdem. 1. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Levinas, Emmanuel.. *Time and the Other*. Çeviren R.A. Cohen. Pittsburg: Duquesne University Press, 1987.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Çeviren G. Bennington & B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Marenbon, John. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Marx, Karl. *Capital: The Critique of Political Economy*. Çeviren E. Untermann. Editör F. Engels. 2 Cilt. Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1926.

McKelvey, Bill. *Organizational Systematics: Taxonomy, Evolution, Classification*. Berkeley - Los Angeles - Londra: University of California Press, 1982.

Mercier, Charles. *A New Logic*. Londra: William Heinemann, 1912.

Mihnâ, Ğarâ. "el-Hadâse: İstimrâriyye em infisâl?". *el-Fikru l-'Arabiyy beyne l-'ûlme ve l-hadâse ve mâ ba'de l-hadâse* içinde, 219-224. Editör M. Emin el-Alim. Kahire: Dâru l-Kutub, 1999.

Moles, Abraham. *Belirsizin Bilimleri: İnsan Bilimleri için Yeni bir Epistemoloji*. Çeviren N. Bilgin. 4. Baskı. İstanbul: YKY, 2012.

Moore, A.W. *The Infinite*. 2. Baskı. Londra - New York: Routledge, 2003.

Morris, Catherine J. "The 'Context Principle' in Later Wittgenstein". *The Philosophical Quarterly*. 44:176 (1994): 294-310.

Murray, Daniel A. *Differential and Integral Calculus*, New York: Longmans, Green, and Co. 1914.

Nietzsche, Friedrich. *Will to Power*. Çeviren W. Kaufmann & R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 6. Baskı. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. 7. Baskı. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.

Pattberg, Thorsten. *The East-West Dichotomy*. 1. Baskı. New York: LoD Press, 2009.

Peckham, George W. "The Existence of Ambiguity". *The Journal of Philosophy*. 23:18 (1926): 477-500.

Pepperell, Robert. *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond Brain*. Bristol – Portland: Intellect, 2003.

Peters, F.E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York – Londra: New York Unversity Press – University of London Press, 1967.

Robinson, Daniel Sommer. "An Alleged New Discovery in Logic". *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. 14:9 (1917): 225-237.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. 2. Baskı. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Chicago – Londra: The Open Court Publishing Co., 1915.

-. *An Inquiry into Meaning and Truth*. 5. Baskı. Londra: George Allen and Unwin Ltd., 1956.

Schelling, Friedrich W. Von. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Çeviren K.R. Peterson. Albany: State University of New York Press. 2004.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*. Çeviren R.B. Haldane & J. Kemp. 6. Baskı. 3 Cilt. Londra: Kegan Paul, Trench and Trübner & Co., 1909.

Sidgwick, Alfred. "A Note on Ambiguity". *Mind: New Series*. 50:200 (1941): 423-424.

Sim, Stuart. "Postmodernism and Philosophy". *The Routledge Companion to Postmodernism* içinde, 3-14. Editör Stuart Sim. Londra - New York: Routledge. 2001.

Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. New York: D. Appleton and Co., 1897.

Stambaugh, Joan. *Thoughts on Heidegger*. Maryland: University Press of America, 1991.

Tabak, John. *Probability and Statistics: The Science of Uncertainity*. New York: Facts on File, Inc., 2004.

Tanilli, Server. *Uygarlık Tarihi*. 23. Baskı. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge – Londra: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Touraine, Alain. *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts, and Culture in the Programmed Society*. Çeviren L.F.X. Mayhew. New York: Random House, 1971.

Türker, Sadık. "Tarihi Araştırmalarda Tarih ve Akılyürütme Sorunu". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı 6 (2004): 85-117.

-. "Anlam, Kavram ve Kelime/Sembol Üzerine". *Felsefe Arkivi*. Sayı 31 (2007): 63-86.

-. "Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sayı 11 (2007): 137-197.

-. "Gazzâlî Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı 20 (2011): 57-98.

-. *Batı Düşüncesinde Üçleme /Trichotomy Sorunu: Geleneksel Batılı Akılcılığın Temelleri Üzerine Sistematik bir İnceleme*. 2. Baskı. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012.

-. "Gazzali Psikolojisinde Evrimci Biyo-Psikolojik Yaklaşım". *Bize Yön Veren Metinler* içinde, 1081-1084. Derleyen Alev Alatlı. Editör Sadık Türker. II. Cilt. Nevşehir: Kapadokya MYO Yayınları, 2014.

-. "Dil Teorisinin Kurucu Kavramları". *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* içinde, 107-145. Editörler L. Sunar & K.B. Tiryaki. 1. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Ueberweg, Friedrich. *System of Logic and History of Logical Doctrines*. Çeviren T.M. Lindsay. Londra: Longmans, Green, and Co., 1871.

Urban, Wilbur Marshall. *The Intelligible World: Metaphysics and Value*. New York - Londra: The MacMillan Co. – George Allen & Unwin, 1929.

Vermeiren, Jan. "Imperium Europaerum: Rudolf Pannwitz and the German Idea of Europe". *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea 1917-1957* içinde, 136-138. Editörler M. Hewitson & M. D'Auria. 1. Baskı. New York - Oxford: Berghahn Books, 2012.

Von Hartmann, Eduard. *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science*. Çeviren W.C. Coupland. 9. Baskı. 3 cilt. Londra: Kegan Paul, Trench and Trübner & Co., 1890.

Weyl, Hermann. *Space-Time-Matter*. Çeviren H.L. Brose. New York: Dover Publications, Inc., 1950.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value: A Selection from a Posthumous Remains*. Çeviren P. Winch. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

-. *Philosophical Investigations*. Çeviren G.E.M. Anscombe. 2. Baskı. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999.

-. *Philosophical Grammar*. Editörler ve Çevirenler R.Rhees & A. Kenny. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Zanden, James W. Vander. *The Social Experience: An Introduction to Sociology*. 1. Baskı. New York: Random House, Inc., 1988.

Zilberman, David B. *Analoy in Indian and Western Philosophical Thought*. Editörler H. Gourko & R.S. Cohen. Dordrecht: Springer, 2006.

Zima, Peter V. *Deconstruction and Critical Theory*. Çeviren R. Emig. 1. Baskı. Londra – New York: Continuum, 2002.

İNSAN HAKLARI ÇERÇEVESİNDEN HÜMANİZM VE HÜMANİTERYANİZM

Eylem YOLSAL-MURTEZA*

HUMANISM AND HUMANITARIANISM IN THE FRAMEWORK OF HUMAN RIGHTS

Öz

19. ve 20. yy.larda dünya, pek çok siyasi ve ekonomik depremle sarsılmış olsa da, II. Dünya Savaşı'ndan itibaren dünyanın içerisine girdiği yeni süreç, özellikle 1980'lerle birlikte, 'insan hakları' kavramını daha güçlü bir şekilde entelektüel ilgi odağı haline getirdi. Batı kültürünün eleştirel bir süzgeçten geçirildiği bu dönemde, erken modern dönemden beri Batı kültüründe belirleyici bir kavram olan hümanizm, doğal olarak 'insan hakları' ve 'hümaniteryanizm' kavramlarıyla birlikte 'yeni dünya düzeni' sürecinin gündemine yerleşti. Zira, 20.yy felsefesinin ana akımları olan Marksizm, post-yapısalcılık, sübjektivizm ve anti-hümanizm kendilerine özgü nedenlerle insan ve türevlerini çalışmalarına konu edinmemişlerdi. Bu makale, insan haklarının dönüşünün hümanizmin dirilişine katkıda bulunup bulunmadığı sorusu üzerinden ilerleyerek bunun bugünlerde hümaniteryanizm sorununa nasıl bağlandığını ele almaktadır. Günümüzde hümaniteryanizm, hümanizmin bir türü, hatta çağdaş hümanizm olarak görülmektedir. Bunun en temel nedenleri arasında, her iki yaklaşımın da bir tür 'insanseverlik' anlayışı içeren köklerden türemiş olmaları sayılabilir. Ancak, 19.yy.'da dini erdemler ve merhamet kavramına dayanır şekilde tasvir edilen hümaniteryanizm ile seküler dünya anlayışının düşünce biçimi olarak anlaşılmış olan hümanizm arasında günümüzde kurulmuş olan bu koşutluğun anlamı, bunların özellikle insan haklarıyla kurmak istedikleri ilişkide aranmalıdır. Bu ilişkinin boyutları ise bizleri hümanizmin amaç olarak gördüğü fakat her zaman bağlayıcılığı tartışmalı olan insan haklarından (*rights of man*) hümaniteryanizmin yeni-kolonyal dönemde kurucu rol atfetmiş olduğu insan haklarına (*human rights*) götürecektir.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, hümaniteryanizm, insan hakları, vatandaşlık, siyasallık, demokrasi.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör., eyolsal@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 270-288.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 16.09.2017)

Abstract

Even though the world was shaken by many political and economic earthquakes in the 19th and 20th centuries, the new process that the world entered since the II. World War, made the concept of human rights a focus of intellectual interest more powerfully especially in the 1980's. In this period, when Western Culture was criticized, Humanism, which was a significant concept in Western culture since early modern times placed itself naturally on the agenda of the 'new world order' process with 'human rights' and 'humanitarianism' concepts. However, Marxism, post-structuralism, subjectivism and anti-humanism, the main currents of the 20th century philosophy did not deal with human beings and its' derivatives due to their own reasons. Going through the question of whether the turn of human rights contribute to the revival of humanism or not, this article examines how it links with the humanitarianism problem today. Nowadays, humanitarianism is seen as a type of humanism or even a contemporary version of humanism. One of the main reasons of this can be that both approaches are derived from the roots including a kind of 'philanthropy' understanding. However, the meaning of the analogy made today between the humanitarianism, which is described in the 19th century based on the concept of religious virtues and compassion and humanism, which is understood as the mode of thought of the secular world, must be sought in the relationship of these which they aim to create particularly with human rights. The dimensions of this relationship will lead us to *rights of man*, which humanism regards as the objective, but the bindingness has always been controversial, from *human rights* of humanitarianism in which assign a constitutive role in the new colonial period.

Keywords: Humanism, humanitarianism, human rights, citizenship, the political, democracy.

****

Giriş

1980'li yılların başında, düşün dünyasında uzun bir zamandır göz ardı edilen iki yüzyıllık insan hakları fikrine ani bir dönüş yaşanmıştır. Tabii ki, bu tarihten önce siyaset felsefecilerinin, entelektüellerin, gazetecilerin veya akademisyenlerin, aslında kısaca yazın dünyasındaki herkesin uygun teorik bir söylem olarak görmeyip de üzerine yazmaktan imtina ettiği insan hakları meselesinin, hatta alelade görüntüsünden sıyrılıp seçkin bir ilgi alanı haline

getirilen 'insanın' yeniden gündeme gelmesinin bazı nedenleri mevcuttu. Bunlar arasından marksizmin, -özellikle Heidegger'in düşüncesinden ilhamla öznenin ön planda tutulduğu- öznellik kritiklerinin, yapısalcılığın ve kuşkusuz Lacan, Althusser ve Foucault'ya atfedilebilecek olan anti-hümanizmin tahakkümünün geri çekilmesine özel bir vurgu yapılabilir.[1] Yine de insan haklarına dair yaşanan uzun süreli bu entelektüel tutulmanın[2] sona ermesine neden olan teorik mevzuları çevresel etmenlerden ayrı da düşünmemeliyiz. Bahsi geçen tarihlerde oluşan yeni dünya konjonktüründe, Sovyetler Birliği dağılma sürecine girmiş, birkaç istisna hariç doğu bloku ülkeleri çökmüş, Çin, Vietnam, Kamboçya gibi dünyanın çeşitli yerlerinden gelen haberlerde devrimci umutların kaybolmuş olduğu gözlemlenmiş ve bunların hepsinin doğal bir sonucu olarak da egemen devletler yavaş yavaş tek bir kutba doğru çekilmeye başlamıştır. Dahası Totalitarizmi ve sonrasını tecrübe etmiş insanlık tarihinin büyük laboratuvarında, çare olarak liberal özgürlükleri harekete geçirecek ve demokratik kurumları meşrulaştıracak arayışlar da başlamıştır. Tam da bu dönemde mevcut kurumsallaşmış siyasi yapılar içerisinde kalarak karşılanamayan veya zamanında aleni bir şekilde göz ardı edilmiş birtakım taleplerin büyük toplumsal hareketlere dönüştüğü ve bu siyasi mücadelelerin çoğunun insan hakları adına yapıldığına tanıklık edilmeye başlanmıştır. Her ne kadar şimdinin penceresinden bakıldığında, insan haklarına bu dönüş, başlangıçta terminolojisini kısıtlı bir çevreye, yani anti-totaliter sol içerisinde cereyan eden tartışmalara borçlu olsa da, zamanla siyaset felsefesinde örneğine az rastlanır bir biçimde teori ve pratiğin iç içe geçtiği sürekli bir durum haline gelmiştir.

---

1 Marcel Gauchet, "İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir?", *Yurttaşımı Arayan Demokrasi* içinde, der. ve çev. Zeynep Savaşçın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 107-108; Ayrıca bkz., Richard Wolin, *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society* (New York: Routledge, 2006), 171-185; Catherine Colliot-Thélène, "L'interprétation des droits de l'homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français", *Trivium; Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 3 (2009); Catherine H. Zuckert, "Introduction", *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*, ed. Catherine H. Zuckert (NY: Cambridge University Press, 2011), 1-19.

2 Bu tutulmaya verilen çeşitli örnekler ve insan haklarının historiyografisi için bkz. Justine Lacroix, "Droits de l'homme et politique, 1980-2012" http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html çevrimiçi 08 Haziran 2017; Kenneth Cmiel, "The Recent History of Human Rights", *The American Historical Review*, volume 109, sayı 1 (1 Şubat 2004): 117–135. İnsan haklarına duyulan ilginin boyutunun büyüklüğü hakkında şu istatistik açıklayıcı olacaktır. İnsan haklarının Amerikan ve İngiliz gazetelerinde kullanımına yönelik yapılan taramada Fransız İhtilali'nden 1800lü yılların ortalarına kadar sözcüğün tek tük kullanımına rastlanırken, 1980li yılların başında ise önceki yılları binlerce kere katlayacak bir kullanım söz konusudur. Grafik, istatistik ve daha fazlası için bkz. Samuel Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, çev. Firdevs Er (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017).

İnsan haklarının yeniden yaygın şekilde akademik gündeme yerleşmesi, bizi, demokrasi, evrenselcilik, partikülarizm, siyasallık (*le politique*) ve özellikle hümanizm üzerinden onu yeniden düşünmeye çağırmıştır. Bu çalışmanın konusu, insan haklarının hümanizmle olan bağı ile ilgili olacağı için genel olarak şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: Hali hazırda aydınlanma hümanizminin hanesine kayıtlı olan insan hakları, bu yüzyılda anti-hümanizmin uzun soluklu hükümranlığından sonra bile hümanizmin dirilmesi için bir fırsat olabilecek midir? Hümanizmden ayrı bir insan hakları düşünülebilir mi?

1.Hümanizm: Amaç Olarak İnsan Hakları

Yukarıdaki soruların cevapları hümanizm ideolojisinin tarih boyunca geliştikçe karmaşıklaşan yapısında saklıdır. Üstelik bu karmaşık tarihsel süreç, hümanizmin temelindeki 'insan' ve türevi kavramlara ilişkin anlayışların kümülatif bir hacminden daha fazlasıdır. İnsan anlayışını belirleyen özellikler antik çağdan beri sürekli değişime uğramıştır. Antik Yunan ve Roma dünyasında, bir canlı türünün ismi olarak 'insan'dan çok bir şehrin, bir devletin vatandaşı olarak 'insan' kavramı ön plandadır. Bu tanımıyla insan, çıplak varlığı ile değer bulan değil, kendini ancak bir siyasal yapının, organizmanın parçası olarak gerçekleştirebilen bir varlıktır. Antik Yunan düşüncesinin son döneminde ortaya çıkan ve kendilerini coğrafi sınırların ötesinde, bilgi ve kültür temelleri üzerine kurulduğunu varsaydıkları bir soyut devletin vatandaşları olarak gören kozmopolit Stoiklerden esinlenerek Romalılar, bu tanıma Yunanca *paideia*'nın karşılığı olan *humanitas*'ı da eklemişlerdir. Böylece de *jus civile*'ye tabi olan, aynı zamanda incelmiş zevkleri ve yüksek kültür birikimi ile erdem sahibi bir 'vatandaş-insan' tanımı geliştirmişlerdir. Bu insan türü, dünyanın Roma dışında geri kalan kısmındaki barbar denilen tüm diğer insanlardan üstündür.[3]

Yukarıdakine benzer bir yaklaşım, Antik çağ kültürünü diriltmeye çalışmış ancak yeni bir sentez yaratmış olan Rönesans için de geçerli olmuştur. Evrensel nitelikteki ilk insan tanımı ise bundan daha öncesine aittir ve Batı Hıristiyan Ortaçağ teolojisinin ürünüdür. Ancak bu evrensellik, bu dünyaya ilişkin bir eşitlik tanımından ortaya çıkmaz. Tüm insanlar, sadece Tanrı karşısında eşittirler, bu dünyadaki görev ve konumları açısından değil. Bundan sonra gelen ilk evrensel insan tanımı, Ortaçağın bu teolojik evrenselliğine karşı çıkan modern yaklaşımdır. Buradaki insan tanımı da akıl

[3] Costas Douzinas, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (UK: Routledge, 2007), 51-52.

yoluyla kendini ve çevresini anlayıp anlamlandıran insandır. Böylece 18.yy. ile birlikte iyice hakim konuma gelen modernizmin *animal rationale* olarak insanı, kendi türünü çevresel tüm koşullardan soyutlayarak, 'cisimden ve duyusaldan uzaklaştıkça hakikate yaklaşan bir insan' yerine olabildiğince somut 'beşer' olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, aynı zamanda dönemin İnsan Hakları (*Rights of Man*) tartışmalarındaki insanın da tanımıdır ve yine dönemin toplumsal ve siyasal konjonktürünün bir ürünü olarak kadınların, kölelerin ya da diğer itilmişlerin içinde yer almaya haklarının olmadığı bir tanımdır. Bugünkü tam evrensellik iddiasındaki insan tanımı ise ancak 19.yy'dan itibaren köleliğin kaldırılması ve kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması gibi zorlu süreçler sonunda ortaya çıkabilmiştir.[4] Sonuç olarak;

> Hümanizm, kendine has ağırbaşlılığı ya da bilimsel nesnelliği içinde, hakkın ne olduğunu insan doğasına uygun olan açısından araştırır ve "insanı" tarihsel evriminin son aşamasında, doğru akılsallığın ölçütü ve siyasal ile toplumsal kurumların kaynağı olarak ele alır. Hümanizme göre, insanlık iki benzersiz vasfa sahiptir: Kendi kaderini belirleyebilir ve kendini yine kendi gözlem ve düşünmesinin konusu yapabilmesi aracılığıyla tam bir öz-bilinçliliğe sahiptir. Bu her iki temel de, modernitenin büyük eleştirmenlerince ciddi şekilde saldırıya uğramıştır.[5]

Günümüze gelindiğinde ise, insan ve insanlığın kavramsal çerçevesinin tarih boyunca değişmesi ve sürekli devinmesi sonucunda, tek bir hümanizmden ve hatta belirlenmiş tek bir hümanizm tanımından bahsetmek neredeyse imkansız hale gelmiştir. Özellikle çağdaş siyaset felsefesinin bu yüzyılda yaşadığı krizin normatif eksikliğini gidermek amacıyla birçok alt-tür hümanizm ortaya çıkmıştır: Marksist hümanizm, Hıristiyan hümanizmi, yeni-kolonyal hümanizm, hukuki hümanizm, Frantz Fanon'un affedici hümanizmi vs. Bu teoriler tek başına ele alınabilecekleri gibi, beraber veya karşı-okumaları da mümkün kılacak zenginliktedirler. Bunlarla beraber, diğer şeylerin yanında bu çalışmanın asıl gidişatını belirleyici nitelikteki bir hümanizm türü olduğu düşünülen, hatta kimilerince çağdaş hümanizmin kendisi olarak değerlendirilen hümaniteryanizm de listeye eklenmelidir.[6] İlk elden hümanizmin gündelik dilde yaygın olarak kullanılan yan anlamlarından biri olan 'insanseverliğin' bu yaygın karışıklığa sebebiyet verdiği düşünülmektedir. Hümanizm ve hümaniteryanizmin ödünçleşe kullandıkları bu ortak payda, 19.yy'dan 1980'lere gelene kadar herhangi bir karışıklığa

4 Costas Douzinas, *The end of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century* (Oxford: Hart Publishing, 2000), 186-189. Ayrıca bkz., Costas Douzinas, "Human Rights, Humanism and Desire", Angelaki, 6:3 (2001): 188-189.

5 Douzinas, *The end of Human Rights*,16.

6 *A.g.e.*,7.

sebep olmamıştır. Her ikisi arasında pek çok ortak nokta olmasına rağmen, hümanizmin seküler dünya görüşünü yansıtan yapısı ile Hıristiyanlık merhameti ve dayanışmasını sırtlayan hümaniteryanizm arasındaki bu devasa temel ayrılık herhangi bir tür karışıklığa fırsat vermiyordu. Peki, hümaniteryanizmin hümanizm kılığına girme ihtiyacı nereden hasıl olmuştur? Hümanizm, özsel olarak hümaniteryanizmi içermesine rağmen ikincinin gerçekleşebilmesi için birincinin araçlarına ihtiyacı vardır. Başka şeylerin yanında bu araçların en güçlüsü ise insan haklarıdır. Çalışmanın başında cevaplanması umulan iki sorudan ilkine dönecek olursak cevap böylece, insan haklarının dönüşünün hümanizmin dirilişine de katkıda bulunmuş olduğudur. Fakat ilginç olan şey, bu söz konusu hümanizmin, kimilerince hümanizmin alt-türü ya da çağdaş hümanizmin cisimleşmiş hali olduğu düşünülen hümaniteryanizm olmasıdır. Bu argüman aynı zamanda ikinci sorumuzun cevabı da olacaktır.

2.Hümaniteryanizm: Araç Olarak İnsan Hakları

Hümanizm ve hümaniteryanizm arasında insan hakları üzerinden tesis etmeye çalıştığımız ilişkide iki önemli 'an' ortaya çıkmaktadır. İlki 19.yy'ın başlarında 'hümaniteryen' teriminin aynı dönemde hümanizmin edindiği anlamı anıştırır bir biçimde 'insanseverlik' anlamında fakat Hıristiyan dinini arkaplanına alsa da yine de yeni bir tanımlama ile ortaya çıkmasıdır:

> Hümanizm ile az çok aynı kökten gelmekle birlikte, ilk kez, İsa'nın insanlığına vurgu yaparken onun kutsallığını inkar eder ve daha çok insanlık dini fikriyle bağlantı kurar şekilde kullanılmıştır. Her nasılsa bu, oldukça hızlı bir şekilde, öyle ya da böyle genel olarak insani acıları dindirmek ve/ya insan ırkını geliştirmek anlamına gelecek şekilde bir kullanıma kapı açmıştır. Burada "genel olarak" ifadesi kritiktir. Hümaniteryanizm belki milletlerin sınırları içinde uygulanabilir ancak belirli bir halkın durumunun ilerletilmesi amacıyla ilgili olan milliyetçilikten ayrıdır. On dokuzuncu yüzyıldaki yaygın kullanımında, bu yüzden, hümaniteryenler, insanlığa ırksal ve ulusal ayrımlar üzerinden değiniyorlardı. Onların insani gelişim tasarıları, medeniyet, modernizasyon ve nihayetinde de evrim düşünceleriyle yakından ilgiliydi.[7]

Hıristiyan misyonerler aracılığıyla uygarlaşmadan yoksun olanlara iletilen hümaniteryen idealler zamanla kolonyalizmle derin bir ilişki kurmuştur. Uzun bir süre kolonyalizmden ayrı bir hümaniteryanizm fikri düşünülemez hale gelmiştir. Bu yüzden 1970'li yıllarda ortaya çıkan ve ikinci defa yeniden

[7] Craig Calhoun, "The Imperative to Reduce Suffering: Charity, Progress, and Emergencies in the Field of Humanitarian Action", *Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics* içinde, ed.ler Michael Barnett ve Thomas G.Weiss (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008), 77-78.

hümanizmle çakışan bir hümaniteryanizm 'anı'nın insan hakları üzerinden yürüttüğü emellerin, bu sefer kolonyalizmden ayrı olabileceğini düşünmek tarihsel deneyimi ve hümaniteryanizmin işleyişini neredeyse reddetmek anlamına gelecektir. Bu reddediş, hümaniteryanizmin bir tür hümanizm olduğu görüşünün önemli destekleyicisidir. Tarihsel arkaplan üzerinden gitmek istersek, II. Dünya Savaşı başladığında dünya eşitsiz bir biçimde iki ayrı bölüme ayrılmıştı. Fakat bu eşitsizliğin bile adaletli bir tarafı olduğunu söylemek zorundayız. Bir yanda bu bölünmenin faili olan Batı yarımküredeki ayrıcalıklı egemen devletler, diğer yanda ise 19.yy'da sistematik olarak boyunduruk altına alınmış Asya, Afrika ve Ortadoğu'daki sömürge devletler vardı. Savaşın sonunda birincil egemen devletler bu eski sömürgeleri birer devlet olarak tanımaya karar verdiklerinde, kendi kurdukları uluslararası düzenin genel kabulü, bu eski-sömürge devletlerinin içişlerine karışma yetkisini bir şekilde ellerinden almayı başarmıştı. Yıllar sonra Soğuk Savaş bittiğinde ise bu eskinin sömürge devletleri tekrar yeni bir tür kolonyalizmin hedefi haline geldiler. Birincil egemen devletlerin uluslararası bir insan hakları standardından kendilerini sorumlu tutmaya başlamalarıyla, bu eski sömürge devletlere müdahale edilmesi yolu da 'insani yardım' (*humanitarian aid*) kisvesi altında açılmış oldu. Hümaniteryanizm açısından bu iki savaş arasındaki tarihi gelişim oldukça önemlidir.[8]

Hümanizm ve hümaniteryanizm arasındaki tarihsel yakınlığa rağmen her ikisinin de 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (*Universal Declaration of Human Rights*) ile ilan edilen insan haklarıyla başlangıçta herhangi bir ilgisi yoktu. Hümanizmin o dönemdeki insan haklarıyla olan bu ilgisizliğini, felsefi olarak anti-hümanizm ve öznellik kriterleriyle ya da hatta siyaset felsefesinin yaşadığı krizle, siyasal olarak ise insan haklarının bağlayıcı olmamasıyla ilişkilendirebiliriz. Her ne kadar 1948 Bildirgesinden sonra bile Birleşmiş Milletler çeşitli devletlerin insanlık dışı uygulamalarına karşılık yaptırımlarını, selefi Milletler Cemiyeti'nin belli bir kültür (Batı) ve belirli bir din (Hıristiyanlık) üzerinden önceden yaptığı hayırsever, bir başka değişle hümaniteryen amaçlara benzer bir biçimde gerçekleştirmeye devam etmiş olsa da, henüz ajandasında insan hakları kurucu temellerine sahip STK'larla beraber yürütülen kampanyalar ya da çıkarılan kararnameler yoktu. Kısaca bu dönemde hümaniteryanizmin 1970'li yıllarda kendisine ivme kazandıran ve kavramsal çerçevesini edindiği insan haklarıyla herhangi bir bağı mevcut değildi. Bu yüzden de, bu tarihe kadar olan iyi bir hümaniteryanizm

[8] Mahmood Mamdani, *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror* (USA: Pantheon Books, 2009), 273-274.

okumasının insan haklarından ayrı yapılması gerekmektedir.[9] Aslında hümaniteryanizmin insan haklarıyla bu tarihe kadar bir bağ kuramamasının nedenleri arasında marksizmin Kıta Avrupa'sındaki baskın rolü de yer almaktadır. Marksizm, Hümaniteryanizmi 'imtiyazlar sorumluluk getirir' Hıristiyan düşüncesini merkeze alarak hiyerarşi kurmayı kendine ilke edinen bir tür hayır işi organizasyonu olarak görür. Aynı insan haklarında olduğu gibi burjuvaziye ve egoist bireye fakat bu sefer din üzerinden hizmet etmeye kendini adayan bu anlayışın radikalliğinin Marksizm farkındadır. Bu açılardan Marksizm hümaniteryen ideallerle kendisini karşılaştırdığında temel ilkesini adalet, işleyişini eşitlikçi düzen kurma, amacını ise 'insanı özgürleştirme' olarak tanımlayarak hümanizme daha yakın olarak konuşlandırır.

3.Hakların Öznesi: İnsan veya Vatandaş

İnsan hakları, 1970'li yılların sonunda bu kez totalitarizm ve otoritaryenizme yönelik siyasi argümanlara sahip bir hareket olarak yeniden ortaya çıkmıştı. Zaferini ise totalitarizmin tehlikelerinden sakınmanın ve demokrasinin kazanımlarından yararlanmanın en uygun siyasal alanı olarak gösterildiğinde yaşadı. İnsan hakları öyle bir ümidin meyvesi oldu ki, örneğin Claude Lefort'a göre, onun adına yapılacak her türlü toplumsal hareket, en sıkı sosyal ve hiyerarşik düzeni bile sarsıntıya uğratabilirdi. Lefort, yönetim biçimi ne olursa olsun herhangi bir devletin kendi etrafında çizmeye teşebbüs ettiği sınırları daimi olarak aşındırmaya bir tek insan haklarının gücünün yeteceğini de belirtmiştir. Yine insan haklarının demokratik rejimlerdeki rolüne sıra gelindiğinde ise bu rejimlerin ortak noktasını iktidarın alanının toplumdan ve ekonomik etkinlikten, yasa ve bilgi alanından ayrışmış olması olarak ortaya koyar. Lefort'un, 'kesinlik işaretlerinin çözülmesi' (*la dissolution des repères de la certitude*) olarak adlandırdığı bu durum, demokrasinin ana hattıdır. Demokratik rejimlerin ortak zafiyeti ise bu ayrışma nedeniyle iktidarın yerinin boş olmasının sürekli olarak totaliter saldırılara maruz kalmasındadır. İnsan hakları, toplumsal bölünmeyi ve ihtilafı sürekli olarak hatırlatarak ve yeni haklarla da tazeleyerek totaliter eğilimleri bastırmaya, demokrasiyi yenilemeye uygun bir araçtır. Lefort, insan haklarına yöneltilen büyük eleştirilere rağmen onun

[9] Samuel Moyn, *Son Ütopya,* 202-203. Samuel Moyn, Lynn Hunt'ın *Inventing Human Rights* kitabını özel olarak örnek göstererek, kitaptaki 19.yy'dan başlayarak gelişen hümaniteryen kültürün insan hakları siyasetine sebep olduğu yönündeki genel bir düşünceye karşı çıktığını söyler. O'na göre, bu şekilde bir ilişki kurma liberal demokrasinin kurucu temellerini sabitlemeye duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.

siyaset felsefesinde kaybettiği itibarı yeniden büyük ölçüde kazanmasını sağlamış düşünürlerden biridir.[10]

a. İnsandan Vatandaşa

Bu eleştirilerin beslendiği ana damar Edmund Burke, Karl Marx ve Hannah Arendt'ten gelmektedir. Her üç filozof da insan haklarını soyut ve formel yapısı nedeniyle uygulanamaz görmekle beraber eğer varsa kısıtlı bir geçerliliğinin ancak ulusal bir toplulukta mümkün olabileceğini söylemişlerdir. Burke, soyut akla dayalı olarak ortaya atılan ve insanın sadece insan olma vasfı nedeniyle edindiği doğal haklara -kendi ifadesiyle 'metafizik haklara'- karşıydı. İnsanın 'gerçek haklarını' ise emeğinin ürününü alma, mülkiyet edinme, ailesiyle yaşama, çocuk sahibi olma, eğitim alma ve dini özgürlüğe sahip olmayla sınırlandırmıştı.[11]

Bir diğer kaynak olan Marx ise erken dönem eserlerinden *Yahudi Sorunu*'nda insan haklarını, "*droits de citoyen*den [vatandaşlık hakları] farklı olarak, sivil toplumun üyesinin, yani egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar olarak"[12] ele alır. Marx'a göre 'soyut bireyin bu sözde evrensel hakları' ancak belli bir toplum biçiminin çıkarlarına sahip bireyi, yani mülkiyet sahibi bireyi temsil eder. Bu haklar, sadece burjuva toplumunun içinden tarihsel olarak çıkmakla kalmazlar, şekilsel olarak da burjuva ideolojisinin temsilcileridirler. Dolayısıyla Fransız Devrimi'yle kurucu temelleri atılmış olan İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi, egoist bireyin bildirisidir. Bu kapitale bağlı bireyin eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet hakkı ulus-devlet tarafından garantiye alınmıştır. Başka bir deyişle ulus-devletteki bu vatandaşlık hakları, özel mülkiyeti ve seçme özgürlüğü olan vatandaşların haklarıdır.[13]

Arendt'e gelince, o da, totalitarizm sonrası Avrupa'sında yaşananları Burke'un ironik bir onaylaması olarak görür ve Marx kadar egoist birey ve kapital bağlantısına odaklanmamakla beraber insan hakları söz konusu olduğunda yine de onu onaylar. Arendt, insan haklarının hem devredilemez ve elden çıkarılamaz olması hem de ulusal bir bağlılığı işaret etmesi

---

10 Claude Lefort, "La dissolution des repères et l'enjeu démocratique", *Le Temps présent; Écrits 1945-2005* içinde (Paris: Belin, 2007), 560-562 ; Claude Lefort, "Droits de l'homme et politique", *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire* içinde (Fayard, 1994), 46-47.

11 Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* (Londra: J.M.Dent &Sons Ltd., 1951), 56,59.

12 Karl Marx, *Yahudi Sorunu* (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 32.

13 Marx, *A.g.e.*, 31-37.

nedeniyle paradoksal bir yanı olduğunu da söyler. Bu durumu, "Artık hiçbir hükümran devletin yurttaşı olmayan insanlar ortaya çıktığında, devredilemez olduğu varsayılan İnsan Hakları'nın –anayasaları İnsan Hakları'na dayanan ülkelerde bile- uygulanabilir olmadığı görüldü",[14]diyerek betimler. Bu nedenle Arendt, doğuştan gelen haklar yerine kişinin eylemi ve görüşleriyle kamusal alanda varolmasını sağlayan tek bir hakkın olduğunu söyler. Temellerini *Totalitarizmin Kaynakları*'nda atmış olduğu fakat daha sonra *Devrim Üzerine* adlı eserinde daha derinden incelediği bu hakkı yani 'haklara sahip olma hakkı'nı şöyle tanımlar: "…bir tür örgütlü topluluğun üyesi olmak"[15] ya da "…anayasal, sınırlı bir hükümet altında yaşama[k]"[16] İnsan haklarını vatandaşlık haklarından ayrı görmeyen bu güçlü geleneğin zafiyet noktası "… insan ve vatandaşlık haklarının bildirdiği devrimci 'an'ı hesaba katmamalarıdır." [17] "Bu anı kaçırmamak adına yapılmayacak olanlar [aynı zamanda eleştirilerde yapılmış olanlar] bildirgeyi bir hükümet formuna (ulus-devlet ve halkın hükümran rızası), ekonomi formuna (kapitalizm) veya siyasal öznenin herhangi bir formuna (liberal birey veya vatandaş) bağlamaktır." [18]

Fransız Bildirgesi'ndeki bu devrimci *an*, hak ve iktidar arasındaki derin ilişkide yatar. Lefort, monarşik rejimlere özgü olan yasanın, bilginin ve iktidarın hükümdarın bedeninde cisimleşmiş olma halinin Fransız Devrimi'yle beraber ortadan kalktığını söyler. Böylece iktidardan çözülen hak idesi iktidar ve kurumlarından gelen, yani yukarıdan aşağıya doğru dağıtılan/iletilen bir şey değildir artık. Yine de bu kopuş, iktidarın meşruluğunu reddetmek anlamına gelmemektedir, bilakis siyasallığın alanını açarak iktidara sınır koymayı ve baskıya karşı direnmeyi hedefler.[19] Böylece, Rousseaucu ortak iradeye (*volonté générale*) vurgu yapılarak halkın katılımıyla egemen varlığın kurulmasının yolu açılmış olur. Fransız Bildirgesi, Amerikan Bildirgesi'nde (*Declaration of Independence*, 1776) olduğu gibi iktidarın yeni bir sistemini kurmayı ve yeni özneler yaratmayı hedeflemez. Her ne kadar sonradan, ulus-devlet nosyonu, demokrasi rejimi ve vatandaşlık pratiği sanki onun doğal sonuçlarıymış gibi ortaya çıkmışlarsa da, bildirgenin yapılış amacı

14 Hannah Arendt, "Ulus-devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu", *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 298.

15 Arendt, *A.g.e.*, 304.

16 Hannah Arendt, *Devrim Üzerine* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 196.

17 Peg Birmingham, "Revolutionary Declarations: The State of Right and the Right of Opposition", *The Aporia of Rights*, ed.ler Anna Yeatman ve Peg Birmingham (USA: Bloomsbury Publishing, 2014), 163.

18 A.g.y.

19 Claude Lefort, "Les droits de l'homme et l'état-providence", *Essais sur le politique XIX^e-XX^e Siècles* içinde (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 43.

aslında siyasallığın yerleşik formuna karşı bir oluşumdur.[20] Burada söz konusu edilen siyasallık (*le politique, the political*) ise, modernitede ortaya çıkan siyasetten *(la politique, politics*) farklı olarak, tüm toplumların özünde olan ve aynı zamanda bir toplumu diğerinden ayıran siyasal varolma tarzıdır. En ilkel toplum durumundan demokratik topluluklara kadar bölünme ve ihtilafın birlik içerisinde mümkün olduğu yerlerde siyasallığın izine rastlanır. Siyaset ise hukuk, ekonomi, estetik gibi toplumsalın alt alanları ya da Marksizmde olduğu gibi bir üstyapı olarak belirlenerek özel bir olguymuşcasına ele alınır ve diğer alanlarda olduğu gibi belli bir bilimin konusu haline getirilir.

Tam da burada, siyasallık ve siyaset üzerinden yaptığımız ayrımı belirginleştirmek için bildirgeler üzerinden bir okuma yapmamız gerekmektedir. Amerikan Devrimi, yeni bir toplumun kuruluşunu müjdelerken, aynı zamanda hakları yasa halinde kayda geçirerek yukarıdan aşağıya doğru bir tutumla hareket edilmiş bir hukuk devleti fikrini bildirgeye işlemiştir. Burada Montesquieu'den alınan ilhamla, iktidar ve toplum arasındaki ayrım bulanıklaştırılmadan karşılıklı olarak birbirlerini sınırlamaları için farklı iktidar organları ve kurumları oluşturulur. Hak ve adaletin devlet ve benzeri kurumlardan dağıtılması gerektiğini düşünen 'dağıtıcı adalet teorilerinin' Kuzey Amerika'da bu denli popüler olmasının nedenleri arasında Amerikan Devrimi'nin bu kurucu özellikleri yatmaktadır. 1971 yılında yayınlanan, John Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi* [21]adlı eserinin bu açıdan siyaset felsefesini yeniden canlandırdığı ve böylece Kıta Avrupası dışında Anglosakson dünyadan haklara yönelik bir cevap geldiği düşünülüyordu.[22] Rawls, insan haklarını bütün halklar için düzenli siyasi kurumlarda oluşan asgari bir standart olarak ele alarak daraltır. O, temel insan haklarını "…yaşama hakkı (geçim ve güvenlik imkanları); hürriyet hakkı (kölelik, serflik ve cebri işgalden özgür olma, ayrıca din ve düşünce özgürlüğünü güvenceye almaya yetecek ölçüde vicdan hürriyeti); kişisel mülkiyet hakkı ve 'doğal adalet kurallarında (yani benzer biçimde ele

[20] Bkz., Colliot-Thélène, "L'interprétation des droits de l'homme", § 7-8.

[21] Rawls'un siyaset felsefesinde normatif araştırmaya getirmiş olduğu canlılığın izlerine dair: "(Bir Adalet Kuramı), siyaset ve ahlak felsefesi alanında John Stuart Mill'in yazılarından beri benzeri görülmemiş, güçlü, derin, ustaca hazırlanmış, geniş kapsamlı ve sistematik bir eserdir…. Siyaset felsefecileri, ya Rawls'un teorisi içinde çalışmak zorundadırlar ya da böyle yapmadıklarını açıklamak zorundadırlar." Robert Nozick, *Anarşi, Devlet, Ütopya* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000), 241.

[22] Anglo-sakson paradigmanın uluslararası boyutta kurduğu tahakkümün anlaşılması açısından 'dağıtıcı adalet teorileri' oldukça önemlidir. Gilles Labelle et Daniel Tanguay, "Le retour de la philosophie politique en France", *Politique et Sociétés*, vol.22, no 3 (2003), 7.

alınması fikri) ifade bulduğu şekliyle eşitlik"[23] hakkı olarak sıralar. Rawls'ın birinci kuşak haklara yönelik bu minimalist yaklaşımı kişinin kendi özerkliğini yaşama geçirme gücünü kısıtlamaktadır. Sadece hukuksal düzenlemenin yer aldığı ve mahkemeler denetimindeki bu sistem, liberal bir perspektifte yer alır. Aslında bireyin özel yaşamını ve özgürlüğünü korumaya yazgılı olan bu durumda, hukuki bakış açısının siyasal toplulukların gücünü etkilemesi söz konusudur. Siyasallığın siyasete hatta hukuka indirgenerek alanının daraltılması Amerikan Devrimi'nde ilan edilen bu hukuk devleti fikrinde yatmaktadır.

İnsan hakları adına yürütülen mücadelelerin hangi alanda ele alındığı sorusu bu iki bildirgenin boyutlarını anlamamıza daha fazla yardımcı olacaktır. Sosyal bilimler, özellikle de siyaset bilimi, insan hakları adına yapılan toplumsal mücadelelerin nasıl oluştuğunu, nasıl örgütlendiğini, hangi çıkar gruplarıyla ittifak halinde bulunduklarını, kimlerle sınır ötesi bir dayanışma içinde olduklarını kavramsal araçlar sunarak belirlemelerine rağmen bu mücadelelerin toplumsal ve siyasi yapılarda ne tür değişikliklere yol açtığına ilişkin sorulara/sorunlara ilgisiz kalırlar. Özellikle de kuramlarında en sıkı toplumsal düzenin olduğu yerlerde insan haklarına müracaat edenlerin ne tür bir değişime yol açtığı/açabileceği konusunda sessizliklerini korurlar. Bu sessizliğin ve ilgisizliğin temelinde insan haklarının ele alındığı alana dair önemli bir yöntem sorunu yatmaktadır. Siyaset biliminin bakış açısı, insan haklarını 'talepler olarak haklar'[24] şeklinde ele alarak bunları kurumsallaşmış konvansiyonel siyasetin içine yerleştirmeye çalışır. Sistem içi müdahalelere olanak tanıyan talepleri ön plana çıkararak çıkar guruplarıyla belli bir uzlaşmayı sağlar. Siyasal alandaki mücadelelerin siyaset alanındakinden farkı ise toplumsalı inşa edecek olan kurucu *moment*i ele alması, ayrıca onun kurucu özelliklerini dışlamayarak siyasal rollerini ön plana çıkarmasıdır.[25]

---

[23] Seyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları,* çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Koç Üniversitesi yayınları, 2013), 162; Kurucu temelleri John Locke tarafından atılmış olan bu haklardan -yaşam hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet hakkı- mülkiyet hakkının erken dönem kolonyalizmle kurduğu derin ilişkinin kökenleri için bkz., Gökhan Murteza, "John Locke'da Sömürgecilik ve Mülkiyet İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 21 (Mart, 2012): 371-388.

[24] 'Talepler olarak haklar' ve 'özgürlükler olarak haklar' için bkz., Luc Ferry & Alain Renaut, "İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye", *Siyaset Felsefesi* içinde (İstanbul, Dergah Yayınları, 2015), 480-487, 532-535.

[25] Hayriye Özen, "Toplumsal Hareketlerin 'Siyasal' Rolü: Rasyonalist Yaklaşımların Eleştirel Bir Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 68, No.3 (2013): 40-44.

b. Vatandaştan Kurbana

1948 Bildirgesi insan haklarının Amerikan versiyonunu anıştırır bir biçimde oluşturulmuştur. Bildirge insanların baskıya karşı ayaklanmalarını engellemek amacıyla hukuk nosyonunun hem ulusal hem de uluslararası standartlarda gerçekleşmesine sürekli vurgu yapmaktadır.[26] Mevcut hakların ihlallerine yönelik yaptırımların ya da yeni hak taleplerine yönelik müracaatların hepsinin önce yerel sonrasında uluslararası mahkemelerce yapılmasını sağlayan yönergeleriyle bu yeni bildirge, tam da siyaset ve kurumlarına işaret eder. Dolayısıyla Aydınlanma hümanizminin insan hakları (*rights of man*) ile 1948 yılının insan hakları (*human rights*) arasında sadece ve sadece erkek (*man*) cinsinin değil tüm insanların (*human*) kastedilmesi gerektiğine dair hümanist vurgudan daha fazlası mevcuttur.

> İnsan haklarının 'selef'lerine dair araştırmadaki tüm bu aşikâr karışıklıklar içinde, en âlâ mertebede insan olmalıdır. Modern çağın başlarındaki siyasi devrimlerde ileri sürülen ve sonrasında savunulan haklar, devlet ve ulusu aşan çekim merkezleri olmak şöyle dursun, bu ikisinin inşasının tam kalbinde yer alıyordu ve çok yakın geçmişe kadar da bu rolün ötesinde bir yere varamadı… Arendt. Haklıdır da: Kendini bir siyasi topluluğa ait olmaya dayandıran ilk haklar ile sonrasındaki nihai 'insan hakları' arasında çok açık ve temel farklar bulunuyor. Bu durumda modern çağın başındaki devrimi ve ondokuzuncu yüzyıl siyasetini harekete geçiren *droits de l'homme* ile 1940'larda temelleri atılan ve son on-yirmi yılda bu kadar cazip hale gelen 'insan hakları' kavramlarının kesin bir şekilde ayrıştırılması gerekiyor. Bunların biri, ülke içinde bir yurttaşlık siyasetini, diğeri ülke dışında bir ıstırap siyasetini ima eder. Birinden ötekine geçiş, anlam ve alışkanlıklarda bir devrim de içerir…[27]

Ancak bu devrim, çoğu devrim gibi bir gecede olmamıştır. Soğuk Savaş döneminde insan hakları denildiğinde 'insan' kavramından daha az kapsayıcı olan vatandaşlık çerçevesi anlaşıldığı için insan haklarının hümanizm ile olan bağı gevşekti. İnsan hakları ile vatandaş korunurken, 'insan' korunamıyordu. Lefort'a göre, yine de bu vatandaşlık bilinci, devletin kendi etrafında çizmeye teşebbüs ettiği sınırların erozyona uğramasını ve halihazırdaki yerleşik hakları dahi tartışmaya açmak için devleti zorlamanın bir yolu olarak insan haklarının uygulamaya sokulması için yüksek derecede siyasi bir öneme sahipti. Ayrıca rejimi ne olursa olsun bir ulus-devlet aidiyeti içindeki vatandaşlık, hakların farkındalığından ortaya çıkan mücadeleler sonucunda

[26] Birmingham, *A.g.e.,* 177; Ferry & Renaut, *A.g.e.,* 481-482.
[27] Moyn, *Son Ütopya*, 16.

din, milliyet gibi eski temalarla beraber çevre ve vicdani red gibi yeni hakların oluşmasını da sağlıyordu.[28]

Bu haklar, tam da Lefort'un ümit ettiği gibi ulus-devletlerin içindeki yerel hareketlere güç katmıştır. Lefort ile aynı görüşte olan Seyla Benhabib, bu hakların beklenildiği gibi evrensel hukuk normları haline gelmediğini fakat bir yandan da sınırları, gelenekleri ve hukuku aşarak dışarıda da 'demokratik yinelemeleri' oluşturduğunu söyler. "*Demokratik yinelemeler*, insan haklarının birliği ve çeşitliliğinin kuvvetli ve zayıf kamusal alanlarda nasıl hayata geçirildiğini ve yeniden hayata geçirildiğini anlatmak için kullandığım bir terim; yalnızca yasama organları ve mahkemeler kanalıyla değil, çoğu zaman daha da etkili biçimde, sosyal hareketler, sivil toplum aktörleri ve sınır ötesi çalışan ulusaşırı örgütler eliyle."[29]

Fakat, kendi vatandaşlarının haklarını ihlal eden ülkelere karşı durmak ve oradaki hemcinsleriyle dayanışma ağı oluşturmak isteyenlere bakıldığında, onların yürüyüş yapma, devlet adamlarını hassasiyete davet etme, kurbanlar için anıtsal mekanlara çiçek bırakıp ruhları için mum yakma ya da yetkililere gerekli tedbirleri alması için mektup yazma gibi tutumlar göstermeleri dışında başka neler olduğuna dair somut örnekler bulabilmek gerçekten de zor. BM'nin görece yumuşak yaptırımları ya da uluslararası STK'ların tartışmalı işlevselliğine tanık olunan bu dönemde sınırları aştığı söylenen bu hak taleplerinin muhatabı kim ya da kimler olacaktır? Soğuk Savaş'ın bitiminde egemen devletler, 1948 Bildirgesi'ndeki ilkeleri esas alarak insan haklarına karşı ihlallerde birbirlerini sorumlu tutmaya davet ettikleri uluslararası yeni bir düzen kurdular. Buradaki amaç oldukça basit görünüyordu: Dünyayı üçüncü dünya ülkelerinden, üçüncü dünya ülkelerini de kendilerinden korumak. Demokratik ilkeleri yayma ve uygulamada başarısız olarak gördükleri ülkeleri ve hassas/yaralanabilir buldukları toplulukları 'koruma yükümlülüğü'nde bulunacaklarını beyan ederken, 19.yy'ın hümaniteryen teamülü '*noblisse oblige*'e (Egemen olan mesuldür) dayandılar. Yeni kolonyal dönemde böylece kurucu bir rol üstlenmeye hazır hümaniteryanizm için tek bir ilke mevcuttu: İnsanın insan olma onurundan doğan haklarının çiğnenmesi. Bu hakların kavramsal çerçevesi 'bireyin devlete karşı korunması' amacıyla zaten ilk bildirgelerde çizilmişti. Hümaniteryanizm, bu çerçeveyi biraz daha genişleterek sadece siyasi nedenlerle insan haklarına müracaat eden 'vatandaşları' değil, doğal felaketler sonucunda en temel haklarından mahrum kalan 'insanları' da kapsayarak

[28] Claude Lefort, "Reculer les Frontières du Possible", *Le temps présent: Écrits 1945-2005* içinde (Paris: Belin, 2007), 428.

[29] Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet,* 40.

sorumluluğunu arttırmıştır. Böylece, egemen bir devletin vatandaşı olsun ya da olmasın, onun sınırları içerisinde ikamet eden herhangi birinin en temel insan haklarının çiğnenmesi 'insani müdahaleleri' (*humanitarian intervention*) meşru kılmaya yetmektedir. Çeşitli doğal felaketler, iç savaşlar, mezalimler sonucu sürekli mobilize edilen insanların vatandaşlık mefhumlarının sürekli değiştiği yeni dünya düzeninde hümaniteryanizm işler olabilmek adına kendini hukuka tabi kılmayarak, belirleyici özelliğini yasanın ötesinde olma olarak ortaya koyar. Dolayısıyla hümaniteryanizmin öznesi artık kısıtlı bir vatandaşlık değil, insan(lık)dır.[30]

> Bu yeni düzen, hukukun ve vatandaşlığın eski dilinden büyük ölçüde ayrışmış bir dille tasdik edilmişti. Bu dil korunması gereken nüfusları 'insan' ve onların yaşadığı krizi 'insani (hümaniteryen)' olarak tarif eder. Müdahale onları kurtarma sözü veriyordu ve failleri de müdahaleyi tatbik etmenin yolunu arayanlardı. Egemenlik dili tamamen siyasiyken, insani müdahalenin dili ise tamamen apolitik hatta bazen de antipolitikti.[31]

Vatandaşlık hakları siyasalken, insan haklarının salt hayatta kalmayla ilgili olması Arendt'in endişelerini tekrar su yüzüne çıkartmış gibi görünmektedir. Arendt, iki dünya savaşı arasındaki dönemde devletsiz insanların durumunu 'insanın hukukiliğinin imha edilmesi' olarak görür. Totaliter sapkınlıkla neredeyse benzer olan bu durumda kendilerini koruyacak ve temsil edecek herhangi bir hükümetin olmaması, bu grupların mutlak bir illegalite ve her türlü suiistimale açık bir şeffaflık içinde olduklarını gösterir.[32] Bunu en basitinden hümaniteryanizmin bizzat kendisinin sebep olduğu bir durumda görebiliriz: Devletsiz sığınmacıların mülteci kamplarına yerleştirilmeleri dışında başka seçeneklerinin olmadığı durumlarda, bu kamplarda yaşamlarını idame ettirebilmek için tekrardan hümaniteryen yardıma muhtaç kalmaları. Hümaniteryen yardımın bu şekilde yararlanıcısı olanlar 'hakların taşıyıcıları' olarak değil 'hayırseverliğin alıcıları' olarak çıplak yaşamlarını sürdürmeye devam ederler. İşte bu döngünün içinden çıkamamak bile aslında normalleştirilmiş bir krizdir. Hümaniteryen eğilim, bu tarz bağımlılıkları teşvik ederek vesayet sistemini işler hale getirir. Böylece, insan hakları ihlallerine maruz kalanlar için bir 'dayanışma' duygusu geliştirerek bulundukları durumdan çıkmalarını sağlamak yerine, bu durumu 'insancıl müdahalede bulunma hakkı' olarak değerlendirerek 'hayırseverlik' duygusu geliştirirler.

---

30 Mamdani*, Saviors and Survivors*, 271-282.

31 Mamdani, *A.g.e.*, 274.

32 Hannah Arendt, Totalitarizmin Kaynakları/ 3: Totalitarizm (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 267: Egemen bir devlet içerisinde hukukun herkes için işlemediği durumlar için bkz. Zeynep Direk, " Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe", *Cogito, Yaralanabilirlik Özel Sayısı*, Sayı 87/ Yaz (2017): 117-136.

> Gayet iyi bilindiği gibi, ilerleyen yıllarda olaylar bu yönde gitmedi… yeni insanlık manzarası, ütopyacı totalitarizmden kurtularak, yeni patlak vermiş olan etnik çatışmalar ve katliamların, dinsel köktenciliğin ya da ırkçı ve yabancı düşmanı hareketlerin sahnesi halini aldı. "Tarih-sonrası" ve barışçıl insanlık alanının, böylece aslında insanlık dışı kalmış yeni şahsiyetlerin alanı olduğu kanıtlanmış oldu. İnsan Hakları'nın (the rights of man) hakkı olmayanların, evlerinden, topraklarından olmuş ve etnik temizlik tehlikesi altında olanların hakları olduğu ortaya çıktı. Bunlar, giderek daha fazla kurbanların hakları, kendileri adına hiçbir hak iddiasında bulunamayacak olanların, dolayısıyla nihayetinde haklarının başkaları tarafından savunulması gerekenlerin hakları olarak görülmeye başlandı. Böylece bu, Uluslararası Haklar yapısının çatırdaması pahasına ve -nihayetinde işgal hakkı demek olan- yeni 'hümaniteryen müdahale' hakkı adına yapılmış oldu.[33]

Kolektif bir şekilde kendi haklarının peşinden gidemediği için hakları kullanım dışı olan bu insanlar, Rancière'in belirttiği gibi, zamanla insan bile sayılmayarak birer kurbana dönüşürler.

Sonuç

1980'li yılların başında insan hakları, totalitarizm gibi iktidar ve yasanın iç içe girdiği ve devlet ile sivil toplum arasında bölünmenin olmadığı en baskıcı rejimlerde bile sesini duyurabilmenin, siyaset yapabilmenin ve hatta sistemi değiştirebilmenin en büyük umutlarından biriydi. İzleyen dönemlerde de, insan haklarının negatif haklar olarak iktidarlara sınır koymalarının ötesinde, pozitif bir biçimde faydalanabilecek kitleleri peşlerinden sürükleyen bir potansiyele sahip olduğu; toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek itici bir gücünün bulunduğu; demokratik yaratıcılığın yenilenmesini sağlayacak üreticiliği barındırdığı ve hatta marjinalleştirilmiş ve kamusal siyaset alanının dışına atılmış olan gruplara da güç kattığı görülmüştü. Günümüzde ise insan haklarından bu tarz kazanımların elde edilmesini sağlayacak yollardan en önemlisi olan bireylerin otonomileri inisiyatifinde kolektif hareket edebilme güçleri hümaniteryanizmin insan haklarıyla tesis ettiği ilişki sonucunda kesilmiştir. Yeni dünya düzeninde, insan haklarına hümaniteryen yaklaşım şunu önerir: Görece başarısız devletlerin vatandaşları insan hakları ihlalleri karşısında ya kendi totaliter devletinin şiddetine ya da BM uzantısında başka bir devletin müdahalesine maruz kalmayı gerektirecek trajik seçimler dışında başka alternatifleri olmadığına dair bir dilemma ile yüzleşmek durumundalar. Böylece Benhabib'inde belirttiği gibi "…her bir bireyin küresel sivil toplum içinde haklara sahip olduğu düşüncesinin mantıki sonucu olan, koruma 'yükümlülüğü' ya da 'sorumluluğu' gibi formüller, giderek daha fazla insani

[33] Jacques Rancière, "Who is the subject of the Rights of Man", *The South Atlantic Quarterly* 103.2/3 (2004): 297-298.

müdahaleyi meşrulaştıran bir tür olağanüstü hale götüren birer kaygan zemin"[34] haline geliyor. Bu zemini daha da kayganlaştıran neden, 'insani müdahalelerin' olumlu ve olumsuz taraflarının birbiriyle karışmış olmasından ileri geliyor: Yani Ulus-devletin kendi toprakları üzerinde yaşayanlara yönelik yaptığı düzenlemelerde, onların yaşamları, mülkiyetleri ve özgürlükleri üzerinde sınırsız hakkı olmadığını belirleyen olumlu taraf ile bir ulus-devletin bağımsızlığını, onun iç problemlerini gerekçe göstererek, ortadan kaldırmak için kullanmaya dönük olumsuz taraf. Yeni-kolonyalizmin hümaniteryanizmi işler hale getirebilmek için vatandaşları önce insana, müdahaleyi devam ettirebilmek için sonrasında kurbana dönüştürdüğü bu sistemin işlevsiz kılınmasının yolu günümüz hümanizmini tanımlayan belirsiz insan kavramı yerine hem vatandaş hem insan aralığında *(l'intervalle*) siyaseten birer özne olanların otonomilerini harekete geçirmelerinden geçtiğini söyler Rancière. Yine O'na göre, bu ancak kurumsal siyasetin sınırlarının ve pratiklerinin aşılarak antagonizmanın ve çatışmanın alanı olan siyasallık alanında mümkün olabilir.[35]

Kaynakça

Arendt, Hannah. "Ulus-devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu". *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm.*içinde, 255-314. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

-. *Devrim Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

-. *Totalitarizmin Kaynakları/ 3: Totalitarizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Benhabib, Seyla. *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları.* Çeviren Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi yayınları, 2013.

Birmingham, Peg. "Revolutionary Declarations: The State of Right and the Right of Opposition". *The Aporia of Rights* içinde, 159-182. Editörler Anna Yeatman ve Peg Birmingham. USA: Bloomsbury Publishing, 2014.

Burke, Edmund. *Reflections on the French Revolution*. Londra: J.M.Dent &Sons Ltd., 1951.

[34] Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 162.

[35] Jacques Rancière, *La Mésentente: Politique et Philosophie* (Paris: Editions Galilée, 1995), 186; Rancière, "Who is the subject of the Rights of Man", 304, 309; Ayrıca bkz., Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights* (USA: Oxford University, Press, 2015) 67,81.

Calhoun, Craig. "The Imperative to Reduce Suffering: Charity, Progress, and Emergencies in the Field of Humanitarian Action". *Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics* içinde, 73-98. Editörler Michael Barnett ve Thomas G.Weiss. Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008.

Cmiel, Kenneth. "The Recent History of Human Rights". *The American Historical Review*. Volume 109. Sayı 1 (1 Şubat 2004): 117–135.

Colliot-Thélène, Catherine. "L'interprétation des droits de l'homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français", *Trivium; Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 3 (2009):§ 1-11.

Direk, Zeynep. " Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe". *Cogito, Yaralanabilirlik Özel Sayısı*. Sayı 87/ Yaz (2017): 117-136.

Douzinas, Costas. *The end of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*. Oxford: Hart Publishing, 2000.

-. "Human Rights, Humanism and Desire". *Angelaki,* 6:3 (2001): 183-206.

-. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. UK: Routledge, 2007.

Ferry, Luc & Renaut, Alain. "İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye". *Siyaset Felsefesi* içinde, 449-635. İstanbul, Dergah Yayınları, 2015.

Gauchet, Marcel. "İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir?". *Yurttaşım Arayan Demokrasi* içinde, 107-131. Derleyen ve Çeviren Zeynep Savaşçın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Gündoğdu, Ayten. *Rightlessness in an Age of Rights*. USA: Oxford University Press, 2015.

Labelle, Gilles & Tanguay, Daniel. "Le retour de la philosophie politique en France". *Politique et Sociétés*. Volume 22. No 3 (2003) : 3-7.

Lacroix, Justine. "Droits de l'homme et politique, 1980-2012". http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html. Çevrimiçi 08 Haziran 2017.

Lefort, Claude. *Essais sur le politique XIX^{e}-XX^{e} Siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

-. *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. Fayard, 1994.

-. *Le Temps présent; Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.

Mamdani, Mahmood. *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*. USA: Pantheon Books, 2009.

Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

Murteza, Gökhan, "John Locke'da Sömürgecilik ve Mülkiyet İlişkisi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. Sayı 21 (Mart, 2012): 371-388.

Moyn, Samuel. *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*. Çeviren Firdevs Er. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet, Ütopya*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.

Özen, Hayriye. "Toplumsal Hareketlerin 'Siyasal' Rolü: Rasyonalist Yaklaşımların Eleştirel Bir Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. Cilt 68. No.3 (2013): 37-61.

Rancière, Jacques. *La Mésentente: Politique et Philosophie*. Paris: Editions Galilée, 1995.

-. "Who is the subject of the Rights of Man". *The South Atlantic Quarterly* 103.2/3 (2004): 297-310.

Wolin, Richard. *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. New York: Routledge, 2006.

Zuckert, Catherine H. "Introduction". *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments* içinde, 1-19. Editör Catherine H. Zuckert. NY: Cambridge University Press, 2011.

HEIDEGGER-SARTRE ANLAŞMAZLIĞININ HÜMANİZMİN GÜNCEL TERMİNOLOJİ SORUNUNA BİR ÇÖZÜM GETİRME OLASILIĞINA DAİR BİR ARAŞTIRMA

Engin YURT[*]

A SEARCH ON THE POSSIBILITY OF HEIDEGGER-SARTRE CONTROVERSY BRINGING A SOLUTION TO HUMANISM'S CURRENT TERMINOLOGY PROBLEM

Öz

Hümanizm özellikle 20.yüzyıl felsefesi dahilinde düşünüldüğünde akla gelen ilk şeylerden biri belki de Martin Heidegger ile Jean Paul Sartre arasında 1950'lerde gerçekleşmiş, felsefe tarihinde 'Hümanizm üzerine Heidegger-Sartre anlaşmazlığı' olarak anılabilecek olan ve temelde iki metne dayanan söylemlerdir. Sartre, bir konuşmasında varoluşçuluk ile hümanizm arasında özsel bir ilişki kurmuş ve burada Heidegger'i kendisi gibi bir varoluşçu olarak tanımlamıştır. Heidegger ise Sartre'ın bu tanımlamasına bir eleştiri olacak şekilde özellikle hümanizm üzerine görüşlerini daha önceden yazdığı bir mektubun genişletilmiş hâlinde dile getirmiştir. Bu anlaşmazlık ile hümanizmin sahip olduğu bağlam ve içerik genişlemiş, hümanizme dair anlayış da derinleşmiştir. Bu makalenin amacı, Heidegger ve Sartre arasındaki bu anlaşmazlığın, hümanizmin özellikle günümüzde sahip olduğu bir sorun olarak, terminolojik anlamları tam oturmamış post-hümanizm, trans-hümanizm, meta-hümanizm, süper-hümanizm, öteki-hümanizm gibi terimlere katabileceği bir şey olup olmadığının ortaya çıkarılmasıdır. Bu terimler üzerinden belki de yeniden şekillenmekte ve yeni bağlamlar kazanmakta olan hümanizmin bu güncel terminoloji sorunu karşısında bu anlaşmazlıktan elde edebileceği bir çözüm olup olmadığının araştırılmasıdır.

[*] Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Dr., engyu88@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 9 / Hümanizm, Ekim 2017: 289-317.
(Makale Gönderim: 01.07.2017 / Makale Kabul: 05.09.2017)

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, Heidegger-Sartre Anlaşmazlığı, varoluşçuluk, ontoloji, terminoloji sorunu, post-hümanizm, meta-hümanizm, trans-hümanizm, terminolojik anlam

Abstract

When humanism is thought, especially within the borders of 20th century philosophy, one of the things that first comes to mind is the statements which have occurred in 1950s between Martin Heidegger and Jean Paul Sartre, can be named as *Heidegger-Sartre Controversy on Humanism* and mainly based on two texts. Sartre, in one of his speeches, builds an essential connection between humanism and existentialism and in here he defines Heidegger as an existentialist like himself. In return, Heidegger, probably as a criticism to Sartre's attribution to him, told about his thoughts on humanism within the expanded version of one of his earlier letters. By this controversy the context and content humanism had been expanded, the understanding of humanism is deepened. The aim of this article is to manifest if there are some things that the controversy between Heidegger and Sartre could contribute to the terms -as a problematic humanism has nowadays- like post-humanism, trans-humanism, meta-humanism, super-humanism, alter-humanism whose terminological meanings aren't quite well-defined. It is to investigate if there are any solutions that humanism -which is being shaped again and obtaining new contexts through these terms- could gain by this controversy against this current terminology problem.

Keywords: Humanism, Heidegger-Sartre Controversy, existentialism, ontology, terminology problem, post-humanism, meta-humanism, trans-humanism, terminological meaning.

****

Özellikle felsefe tarihi içinde bazı kelimelerin, terimlerin tarihsel gelişim seyri diğer terimlerin seyrinden daha farklı olur. Bazı terimlerin tarihsel gelişimi daha lineer bir şekilde gerçekleşirken, bazıları ise neredeyse anakronik bir şekilde kendi ortaya çıktıkları tarihsel dönemden daha eski dönemlere gönderme yaparak kendi anlam ve bağlamlarını kurar. *Hümanizm* de bu terimlerden biridir. 19. yüzyılın başında büyük ihtimalle Friedrich Immanuel Niethammer tarafından bu kelime -Ortaçağ'dan beri Grekçe ve Latince yazını, tarihi, kültürü ve bu dilleri konuşan halklara dair verilen eğitimi tarif etmek için kullanılan *humanitas* teriminin bir karşılığı olarak- lise ve üniversitede yine aynı alanda verilen eğitime dair müfredatı belirtmek için

türetilmişti. Türetilmesinden çok kısa süre sonra da Georg Voigt ve Jacob Burckhardt gibi kültür tarihçileri tarafından ele alınıp özellikle on beşinci yüzyıl İtalya'sındaki *umanisti* -profesyonel öğretmenler ve bilginler- tarafından teşvik edilen Greko-Romen uygarlığın ve bu uygarlıkla ilişkili olan değerlerin yeniden doğuşunu ya da bu uygarlığa ve değerlere dair yeni bir tür insancıl öğrenim ve öğretimi tarif etmek için kullanmaya başlamıştır.[1] Bu anlamda *hümanizm* kelimesi birbiriyle ilişkili olan iki farklı bağlamda kendini ortaya koymuş gözükür. 21. yüzyılda artık neredeyse hümanizm ile hiç de ilişkili olarak düşünülmeyen ya da hümanizm terimi dile getirildiğinde ilk olarak akla gelmeyen iki bağlam.

Ancak yine de hümanizm terimi için bir köken teşkil eden Latince *humanitas* kelimesi sadece bu iki bağlam ile sınırlı değildir. Öyle ki, hümanizmin 21. yüzyılda akla gelen anlamına -her ne ise bu anlam- yakın bir bağlam *humanitas* kelimesinin içinde -bazen unutulsa da- kastedilir:

> Latince konuşanlar ve bu dili doğru bir şekilde kullananlar *humanitas* kelimesine bu kelimenin genellikle sahip olduğu düşünülen anlamı vermezler, yani Greklerin φιλανθρωπία [philanthropia] dediği, hiçbir ayrım yapmaksızın tüm insanlara yönelik bir iyi-niyet ve dostane bir yaklaşıma işaret eden şeyi; ama bu *humanitas* kelimesine Grek παιδεία (paideia) kelimesinin gücünü verirler, yani bizim *eruditionem institutionemque in bonas artes* ya da "sosyal bilimlerde eğitim ve öğretim" dediğimiz şeyi. Samimi bir şekilde bunları öğrenmeyi arzulayan ve öğrenmenin peşinden gidenler en yüksek derecede insancıllaşmış olanlardır. Zira bu türden olan bilginin peşinden gitme arzusu, ve bu bilgi ile eğitim görme tüm hayvanların içinde sadece insanlığa bahşedilmiştir, ve bu yüzden de buna *humanitas* ya da "beşeriyet" adı verilmiştir.[2]

Bu anlamda şimdi hümanizme atfedilen dört farklı bağlamın -elbette eğer istenirse daha birçok bağlam ve anlam kurulabilecek şekilde bu terime yaklaşılabilir ancak burada gerçekleştirilmekte olan çalışma için şimdilik bu dört bağlam yeterli gözükür- nasıl birbirleriyle ilişkili olduğu da ortaya çıkmış olur: (1) 19. yüzyılda Grek ve Latin yazınına, kültürüne dair verilen eğitim müfredatı için bir bölümleme başlığı; (2) Greko-Romen uygarlığının ve bu uygarlıkla ilişkili olan değerlerin öğretilmesine ilişkin kendisini 15. yüzyıl

---

1 Hümanizm teriminin ilk ortaya çıkışına ve tarihsel gelişimine dair kısa ama açıklayıcı bir özet için bkz. Tony Davies, *Humanism*, 2. Baskı (London-New York: Routledge, 2008), 9-33.

2 Aulus Gellius, *Attic Nights,* 2. Cilt: 6.-13. Kitap, çev. J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, No: 200 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927), 13. Kitap, 17. Bölüm, 456-459. Metnin farklı bir çevirisi için bkz. Aulus Gellius, *Attic Nights*, 3. Cilt, çev. W. Beloe (Londra: Printed for J. Johnson, St. Paul's Church-Yard, 1795), 13. Kitap, 16. Bölüm, 43-44.

İtalya'sında ve Rönesans'a[3] temellendiren kültürel bir tavır ve tutum; (3) hiçbir ayrım yapmaksızın tüm insanlara yönelik bir iyi niyet ve dostane bir yaklaşım; (4) *sosyal bilimler* ya da başka bir ifade ile *insan ve toplum bilimleri* içindeki [yani en temelde insanlıkla ya da insan olmakla doğrudan ilişkili olan düşünsel ve akademik uğraşlar ile] eğitim öğretimin insanlığı ve insan olmayı [burada verilen 3. bağlam ile paralel olarak] anlama açısından özsel önemine işaret eden bir kavram. Hümanizmin bu dört bağlamı birbiri ile yakından ilişkilidir ve düşünüldüğünde bir bağlamdan diğerine ulaşması hiç de olanaksız değildir. 21. yüzyılda hümanizm denildiğinde çağrışan tüm şeyler [bireysel ya da toplu olarak insan varlığının önemine ve değerine vurgu yapan felsefi ve etik bir tutum olması; dogmatik ve batıl inancın şekillendirdiği düşünme tarzına karşı olarak eleştirel, rasyonel, empirik ve seküler düşünmeyi benimsemesi; insanın değerini herhangi bir doğaüstü, metafizik, teolojik bir yapıya dayandırmadan doğrudan yine insanın kendisinden doğru dolayımlayarak en temelde bir teizme bağlı olmayan -her ne kadar *Hıristiyan hümanist* ya da *pagan hümanist* gibi yanlış bir şekilde kurulan terimlerin[4] hâlihazırda artık bir karşılığı olmasa da-[5] bir yaşam tarzı ve duruşu sergilemesi vb. gibi] eğer istenirse bu dört bağlamdan ve bu

---

3 Rönesans döneminde ve bu dönemdeki kültürel çalışmalarda hümanizmin incelendiği bir derleme için bkz. *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation and Reform*, ed. Stephen Gersh – Bert Roest (Leiden-Boston: Brill, 2003).

4 Konuyla ilişkili olarak şu alıntı açıklayıcıdır: "Hümanizm ideolojik bir program değildi ama geç antik dönem filoloji ve gramerine yönelik ilginin yeniden uyanmasıyla ilişkili olan 'iyi harflerin yeniden doğuşu'nda temellenen linguistik yeteneklerin ve yazın bilgisinin bir bütünüydü. Modernler tarafından 'hümanist' kelimesi böyle anlaşılıyordu, ve eğer araştırmacılar da kelimeyi on dokuzuncu yüzyılda kullanıldığı anlamında değil de bu anlamda kabul etme konusunda hemfikir olurlarsa gereksiz bir argümandan kurtulmak için en gerekli şeylerden birini yapmış oluruz. Hümanizmin; İtalyan mahkemelerinin yaşamlarının sosyal ve politik sonuçlarında derin bir kökene sahip olduğundan şüphe duyulmamalıdır. Ancak bir akım olarak hümanizmin Kilise'ye ya da genel olarak muhafazakar sosyal düzene muhalif olduğu fikri bir yüzyıldan fazla süredir herhangi bir kanıt sunulmaksızın öne sürülegelmektedir. On dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinden Jacob Burckhardt, ünlü *The Civilization of the Renaissance in Italy* eserinde bu yeni kültürün bazı insanlarının 'en katı dindarlığa sahip kişiler, hatta bazen asketikler' olduğuna dair 'ilginç bir olgu'dan bahseder. Eğer Camaldolese Cemiyeti'nin lideri Abrogio Traversari (1386-1439) gibi hümanistlerin kariyerlerini daha derinden araştırmış olsa idi hümanizmi 'pagan' gibi anlamsız terimlerle tarif etmeye kalkışmazdı ve böylece bize 'pagan hümanizm'in karşıtı olması gereken 'Hıristiyan hümanizmi' denilen bir şeyin olası varoluşuna dair bir yüzyıl süren verimsiz bir tartışmayı sonucuna ulaştırmakta yardım etmiş olurdu." Bkz. Peter Partner, *Renaissance Rome 1500-1559: Portrait of a Society* (California: University of California Press, 1979), 14-15.

5 Elbette bu türden *Hıristiyan hümanizmi – pagan hümanizmi* şeklindeki bir ayrımın geçersizliği konusunda hemfikir olunmuş değildir ve bu ayrımı bir şekilde içeren çalışmalar da mevcuttur, bir örnek için bkz. John P. Bequette, *Christian Humanism: Creation, Redemption, and Reintegration* (Maryland: University Press of America, Inc., 2004).

bağlamların birbirleriyle ilişkilerinden -hümanizmin negatif kullanımı[6] bile- çıkarsanabilir, ilgili içerik sağlandığı sürece.[7]

Bu makalede ise hümanizme dair içerik felsefe tarihindeki bir tür anlaşmazlıktan sağlanmaktadır. Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'ın birer eserinin birbirleriyle ilişkilendirilerek okunmasında temellenen yarı-kurgusal bir anlaşmazlıktır bu. Ancak bu yarı-kurgusal anlaşmazlık üzerinden hümanizm belki de felsefe tarihinde ilk kez iki düşünür üzerinden tartışmalı bir şekilde ele alınmış ve hümanizmin sahip olduğu bağlamlar ve kullanım anlamlarının sınırları sonsuza kadar değiştirilmiştir. Özellikle Heidegger'in hümanizme dair sunduğu yeni bakış açısı (Zira Sartre'ın metni asıl olarak varoluşçuluk üzerinedir ve hümanizm konusunda özsel olarak iki-üç yerde görüşlerini belirtir yazar) bu kavramın felsefe tarihi içinde ne kadar da farklı bir şekilde ele alınabileceğine dair bir örnek teşkil eder. Her ihtimalde bu anlaşmazlığın hümanizme bir şekilde tedarik ettiği yeni bağlamın, bugün hümanizme dair ortaya çıkmış olan terminoloji sorununa bir çözüm ve anlam zemini sunup sunamayacağının görülmesi için öncelikle bu anlaşmazlığın içeriğinin açık kılınması gerekir.

Hümanizm Üzerine Heidegger-Sartre Anlaşmazlığı[8]

Öncelikle burada ele alınacak olan metinler hakkında kısa bir bilgi vermek gerekir. Kronolojik ve tartışmanın zamansal bağlamına uygun olarak ilerlemek gerekirse; Sartre'ın söz konusu olan *L'existentialisme est un humanisme*

---

6 Burada "negatif kullanım" ile kastedilen özellikle Aydınlanma Dönemi ve Fransız Devrimi'nde hümanizm terimini olumlu anlamda kullanan düşünürlere karşıt olarak bu terimin "İsa'nın kutsal doğasına inanmayıp onun sadece insan olduğuna inananlar, seküler üniteryenler ve deistler" için bir karşılık olarak negatif anlamda kullanılmasıdır. Konuyla ilgili olarak bkz. *The Oxford English Dictionary*, 7. Cilt: Hat-Intervacuum, 2. Baskı, ed. John Simpson – Edmund Weiner, (Oxford: Clarendon Press, 1989), 474-475.

7 Elbette hümanizm teriminin tarihsel olarak hangi dönemi kapsadığı, hangi başlangıç ve bitiş tarihleri arasına en çok nüfuz ve etki ettiği, bu tarihsel dönemden öncesine kıyasla insana ve topluma dair hangi alanlarda değişime sebep olduğu hâlâ araştırılmakta olan bir konudur, bu araştırmaya bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. Christopher Ocker, *Biblical Poetics Before Humanism and Reformation* (New York: Cambridge University Press, 2002).

8 *Hümanizm üzerine Heidegger-Sartre Anlaşmazlığı* [Heidegger-Sartre Controversy on Humanism] aslında felsefe tarihi içinde genel kabul görmüş bir ifade olmasa da, eğer hümanizm meselesine Heidegger ve Sartre bağlamında yaklaşılacak ise bu ikilinin sağladığı tartışmalı içeriği ve bağlamı ifade etmek için yeteri kadar uygun gözükür. Konuya bu açıdan yaklaşan bir çalışma için bkz. Leena Kakkori – Rauno Huttunen, "The Sartre-Heidegger Controversy on Humanism and the Concept of Man in Education", *Educational Philosophy and Theory*, Cilt: 44, Sayı: 4 (2012); 351-365.

[varoluşçuluk bir insancılıktır] başlıklı metni, yazarın 1946 yılında verdiği bir konferansa aittir.[9] Sartre bu konuşmasında temelde, o sırada Fransa'da ve Avrupa'da büyük ilgi görmekte olan varoluşçuluğa dair açıklama yapmak ve bu terime dair bazı yanlış anlamaları düzeltmeyi amaçlamıştır. Heidegger'in söz konusu olan *Über den Humanismus* [Hümanizm Üzerine] başlıklı metni ise yazarın 1945 yılında Jean Beafret'ye yazdığı bir mektubun genişletilerek 1947'de yayımlanmış hâlidir.[10] Heidegger bu metninde hümanizm üzerine görüşlerini belirtmesinin yanı sıra, bu görüşlerini varlığı klasik felsefe tarihinden farklı bir şekilde daha özsel şekilde düşünebilmenin bir olanağı ile ilişkilendirmeyi de dener.

Sırayla gidilecek olunursa önce Sartre ile başlamak gerekir. Zira en başta onun Heidegger'e dair yaptığı sınıflandırma ve söyledikleri sonradan bu anlaşmazlığı oluşturacak ilk adımı atmıştır denilebilir. Konuşmasına varoluşçuluğa o dönemde yöneltilen eleştirileri özetleyerek ve savunarak başlayan Sartre (umutsuzluğun doğurduğu bir miskinliğe, eylemsizliğe yönelttiğine; insanın kötü, kirli, karanlık yanlarına işaret ettiğine; ya da gerçekliği tanımayıp insanların girişimlerinin ciddiliğini inkâr ettiğine dair eleştirileri) daha konuşmasının başında hümanizmi varoluşçuluk ile doğrudan ilişkilendirir.

> Her iki eleştiriye göre de insancıl (humain) dayanışma yokmuş bizde. Kişioğlunu tek başına ele alıyormuşuz, -bunu komünistler söylüyor-, bütünden koparıyormuşuz. Çünkü yalnızca öznellik (sublectivité) olarak görüyormuşuz onu; çünkü yalnızca Descartes'ın 'Düşünüyorum, öyleyse varım' sözüne dayanıyormuşuz; çünkü yalnızca kişioğlunun tek başına kendini kavradığı anı göz önünde tutuyormuşuz. Bundan ötürü de yöremizdeki insanlarla bağlantı kuramıyormuşuz; dışımızda yaşayan ve cogito ile yanına varılamayan kimselere dayanışma gösteremiyormuşuz.. Bu çeşitli eleştirileri cevaplandırmaya çalışacağım şimdi. Zaten bu küçük açıklamanın adını 'varoluşçuluk bir insancılıktır' koyuşum da bundan. Gerçi birçok kimseler burada insancılıktan söz açılmasına şaşabilirler. Olsun, biz gene de yolumuzdan dönmeyeceğiz, insancılıktan ne anladığımızı belirtmekten geri durmayacağız.[11]

Görüldüğü üzere Marksçıların, komünistlerin ve katoliklerin iddia ettiğinin aksine Sartre için varoluşçuluk olabildiğine hümanist bir şeye işaret etmektedir. Ancak Sartre konuşmasının sonuna kadar insancılıktan ne

---

9 İlgili metnin Türkçesi için şu derlemedeki çeviri kullanılacaktır: Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 10. Basım (İstanbul: Say Yayınları, 1990), 57-100.

10 İlgili metnin Türkçesi için şu çeviri kullanılacaktır: Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015).

11 Sartre, *Varoluşçuluk*, 58-59.

anladığını tam olarak açık bir şekilde belirtmez. Hatta konuşmasının sonuna kadar *hümanizm* kelimesi bir kez daha ağzından çıkmaz bile. Ancak yine de onun buradaki tüm felsefi argümantasyonu kendini hemen belli eder. Sartre hümanizmden bahsetmez ancak varoluşçuluğun insan anlayışından ve bu insan anlayışı ile ilişkili olabilecek özgürlük, ahlak, sorumluluk, seçiş, bunaltı, yalancılık, insan edimleri ve eylemleri, değer, duygu, bağlanış, öznellik, başkası vs. gibi kavramlara kendi anladığı hâliyle varoluşçuluğun nasıl yaklaştığından bahseder. Bu satırları okuyan -ya da dinleyen- kişi eğer bu kavramlara hümanizmin nasıl yaklaştığını bir taraftan düşünecek olursa varoluşçuluk ile hümanizm arasındaki özsel yakınlığı da görecektir. En azından Sartre'ın yapmaya çalıştığı şey budur. Varoluşçuluğun neden bir hümanizm olduğunu doğrudan söylemek yerine varoluşçuluğun ve hümanizmin insana ve insana ilişkin kavramlara yaklaşımlarının ne kadar aynı olduğunu göstererek varoluşçuluk ile hümanizm arasında özsel bir ortaklık kurmak. Zira şu ifadeler pekâlâ varoluşçuluk değil de hümanizm başlığı altında da kurulabilir gözükür Sartre için:

> Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı değil, olmak istediği gibidir de. İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte. Buna 'öznellik' adını verenler de var. Onlar bizi öznelcilikle (subjectivisme) suçluyorlar. Peki biz ne demek istiyoruz bununla? İnsanın taştan ya da masadan daha değerli olduğunu mu söylemek istiyoruz yoksa? Şunu söylemek istiyoruz: İnsan varolur önce. Bir geleceğe doğru atılan e bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o, öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiçbir şey anlaşılmaz ondan önce. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani. İstemek deyince bilinçli bir kararı anlıyoruz biz; aramızdan birçokları için kendi kendine oluştan sonra gelir bu. Bir partiye girmek, bir kitap yazmak, evlenme isteyebilirim; ama bütün bunlar irade denen şeyden daha köklü, daha kendiliğinden bir seçmenin belirtisidir.[12]

Varoluşçuluk insanın insan olmaklığı bakımından değerini ve anlamını ön plana çıkarır, tıpkı hümanizmin de öyle yaptığı gibi.[13] Sartre varoluşçuluğa

---

12 *A.g.e.*, 63-64.

13 Elbette burada "insan" teriminin hâlâ düşünürlerin karşısında bir sorun olarak durduğu da gözden kaçırılmamalıdır. İster evrimsel açıdan, taksonomi içinde kendine ait spesifik bir yeri olan bir tür olarak ele alınsın, ister belli bir koloni ya da toplumun "insan ırkı"

gelen eleştirileri daha baştan sıraladığından bu eleştirilere hazırlanmış cevapları sıralamak da hiç zor değildir. Ancak bu makalede bu cevapların hepsi ile ilgilenilmez elbette. Özellikle hümanizm ile doğrudan ilişkili olan ifadelere odaklanılması Heidegger ve Sartre arasındaki hümanizme dair anlaşmazlığı -ortak paydada buluştukları konularla birlikte- açık kılma açısından daha işlevsel olacaktır.

Sartre konuşmasına devam eder. Onun şimdiki derdi varoluşçuluğun en çok eleştiri aldığı konulardan biri olan "bireyselliği ön plana çıkarmasına" yönelik yanlış algıyı kırmaktır. Varoluşçuluğun da kişiyi tüm diğer insanlar ile ilişki içinde konumlandırdığını açıkça ortaya koyup belirtmek ister:

> Gelgelelim, gerçekten de varoluş özden önce geliyorsa, insan ne olduğundan sorumludur öyleyse. İşte, varoluşçuluğun ilk işi de her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omuzuna yüklemektir. Ne var ki biz, 'insan sorumludur' derken, yalnızca 'kendinden sorumludur' demek istemiyoruz, 'bütün insanlardan sorumludur' demek istiyoruz. Görülüyor ki iki ayrı anlamı var 'öznelcilik' sözcüğünün. Bakıyorum da, düşmanlarımız hep bu çifte anlamlılık üzerinde oynayıp duruyorlar. Oysa öznelcilik, bir yandan bireysel öznenin (sujet) kendi kendini seçmesi, öbür yandan da insancıl öznelliği aşmanın kişioğlunun elinde olmaması demektir. Varoluşçuluğun derin anlamı bunlardan ikincisinde gizlidir. 'İnsan kendini kendini seçer' dediğimizde herbirimizin kendi kendini seçmesini anlıyoruz bundan. Ama insan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir aynı zamanda.[14]

Hümanizmin herhangi bir tanımlaması yapılırken[15] belki de olmazsa olmaz olan ifadelerden biri olan "tüm insanlar arasında hiçbir ayrım yapılmaksızın"

---

kavramının anlamını kendilerine göre yeniden belirlemesinde tanımsal değişime uğrayan öğe olarak düşünülsün [18.yüzyılda İngiliz kolonileri karşısında Avustralya'daki Aborjinlerin veya daha önce Amerika'nın Avrupa tarafından kolonizasyonunda Amerika'daki yerel halkın veya bundan da önce Afroamerikalıların insan olup olmamaya dair uğradığı tanımsal dışlamalar anımsansın] ya da ister kurgusal bir şekilde yarı insan yarı makine olarak tanımlanabilecek sibernetik organizmalar [cyborg] düşünülsün, "insan" teriminin içeriği ve bağlamı değiştikçe, derinleştikçe hümanizmin de içeriği ve bağlamı zorunlu olarak değişmektedir. Bir insanın insan olmasının, insanlığının [humanity anlamında değil ama humanness anlamında] anlamı ile doğrudan ilişkilidir hümanizmin tarihsel seyrinin ne yöne doğru gelişip ilerleyeceği. Konuya bu açıdan yaklaşan bir çalışma için bkz. Kay Anderson, *Race and the Crisis of Humanism* (New York: Routledge, 2013).

14 Sartre, *Varoluşçuluk*, 65.

15 Burada elbette hümanizme dair herhangi bir tanımlamanın da tarihsel dönemlere göre ufak ancak özsel farklılıklar göstereceği akıldan çıkarılmamalıdır. Örneğin İngiliz üniteryenizminin anladığı hümanizm ile pragmatizmin, sosyalizmin ya da davranışçılığın içeriğini doldurduğu hümanizm birbirinden farklı olacaktır. Bu tarihsel ve içeriksel

sözünü farklı ama temelde aynı açıdan Sartre şimdi varoluşçuluk bağlamında kullanmıştır. İnsan, insanı seçer. İnsanın değeri yine insan üzerinden belirlenir. İnsan seçer. Seçtiği için sorumludur, sorumlu olduğu için de özgürdür. Bu sorumluluğu her seçiminde hem kendine hem de diğer, öteki tüm insanlara dairdir.[16] Ve her seçiminde ve bu seçimindeki sorumluluğunda özgürdür. Ve bu konuda özgür olmaktan başka da seçeneği yoktur. Bu yüzden "insan, özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur."[17] Bu zorunlu özgürlük durumu sanki varoluşçuluğu [ve bir alt metin ya da alt söylem olarak hümanizmi] kendiliğinden ortaya çıkarıyormuş gibi. Varoluşçuluk bir hümanizmdir çünkü varoluşçuluğun kişiye hem bireysel hem de toplumsal ölçekte [özneler-arasılık diye bir şey var ise bunu da önemseyerek ve kapsayıcı şekilde] yapmaya çalıştığı şey tam olarak onun bir insan olarak gerçekleşmesinin yolunu açmak ya da zeminini hazırlamaktır. Varoluşçuluk bir insanın insan olarak kendisi olmasının tüm olanağını insanda aktif bir şekilde hayata getirmek ister. Ve bu da oldukça hümanist bir şeydir. En azından öyle gözükür ki Sartre'ın hümanizm anlayışı ile uyuşmaktadır bu. Konuşmasının sonlarına doğru bu uyuşmayı tüm açıklığıyla göstermek istemiş olacak ki, Sartre artık tüm açıklamalarını ve savunmalarını yaptıktan sonra doğrudan hümanizm üzerine konuşmaya başlar. Sanki burada hümanizm üzerine söyleyecekleri ile konuşması boyunca varoluşçuluk hakkında söylediği şeyler tüm berraklığıyla birbirlerine bağlanacak ve varoluşçuluğun neden ve nasıl bir hümanizm olduğu açığa çıkacakmış gibi:

> Varoluşçuluğun insancılık (humanisme) olup olmadığını sorduğumdan ötürü eleştirdiler beni. Şöyle çıkıştılar bana: Siz ki, *Bunaltı* adlı romanınızda haksız olduklarını yazdınız insancıların; belli bir insancılık türünü alarak eğlediniz onunla; şimdi nasıl olur da yeniden ona dönersiniz. Gerçekte, insancılık sözcüğünün birbirinden çok ayrı iki anlamı var. İnsanı amaç ve üstün bir değer olarak ele alan bir kuram (nazariye), diye anlaşılabilir insancılık... Bu

farklılıklara değinerek hümanizmin tanımına ve gelişimine ilişkin bir araştırma için bkz. Nicolas Walter, *Humanism: Finding Meaning in the Word* (New York: Prometheus Books, 1998).

16 Burada hümanizm bağlamında "öteki" kavramı şimdi bir sorunsal olarak durmaktadır. Kişinin kendisi ve öteki olan arasındaki ayrım ve ilişkinin hümanizm açısından düşünülmesi öteki-hümanizm [alter-humanism] terimini de düşünmenin içine davet eder. Bu konuda şu alıntı hümanizm konusunda Sartre'ın anlaşılmasına [belki de tersten] yardımcı olabilir: "Levinasçı öteki-hümanizm 'insan'ı insandan soymak ile ilgilenmez. 'İnsan' her zaman hâlihazırda insandır, bilinçöncesi karşılaşma anında, metafizikse bir subjektivite ve reflektif bir ego kazanmadan ya da bu türden bir subjektivitenin ve egonun varsayımı daha yapılmadan önce. Levinas'ın 'insansız hümanizm'i o hâlde insandan *önce* olan bir hümanizmdir, subjektivite ve bilincin buyurgan taleplerinden önce olan." Bkz. Paul Sheehan, *Modernism, Narrative and Humanism* (New York: Cambridge University Press, 2004), 186.

17 Sartre, *Varoluşçuluk*, 72.

> demektir ki, uçakları ben yapmamış da olsam, yine de kullanırım onları, bu özel buluşlardan yararlanırım. Hatta, ben de bir insan olduğum için, başka insanların özel edimlerinden kendimi sorumlu tutabilirim, gerekirse onlardan kendime bir onur payı çıkarabilirim. Bu durum, kimi kişilerin yüce edimlerine yaslanarak, insana bir değer verebileceğimizi sandırıyor bize. Oysa, bu çeşit bir insancılık saçmadır. Çünkü insan üstüne ancak bir at ya da köpek böylesi genel yargılar verebilir, 'Ne tuhaf bir varlık şu insanoğlu!' diye bağırabilir. Ama bir insanın, 'insanlar' üzerine bu yolda yargılar yürütmesi kabul edilemez. Varoluşçuluk bu çeşit bir yargılamadan alıkoyar onu. Varoluşçuluk insanı bir son, bir amaç olarak ele almaz, bilir ki her zaman yapacak bir işi olacaktır onun, asla son bulmayacaktır. Biz, Auguste Comte gibi, kendisine bir mezhep sunabileceğimiz bir insancılığın varlığına inanmıyoruz; inanmamak zorundayız. İnsanlık mezhebi, sonunda Comte'un kendine kapanık insancılığına varır; daha açık konuşursak, faşizme varır. Bu da, bizim hiç istemediğimiz bir insancılıktır.[18]

Sartre hümanizmin birbirinden ayrı iki farklı anlamı olduğunu belirtir, ve bunlardan ilkini sevmez. Hümanizmin bu ilk anlamı, aslında bir gerçekleşmeyi bekleyen bir olanaklar bütünü olarak insanoğlunu bir tanımın, belirlemenin içinde sıkıştırır, hapseder. Sartre için bu anlamda insanoğlu üzerine bu türden kati, sınırları çizilmiş, içeriği tanımlanmış ve ne olduğu etraflıca belirtilmiş ifadeler insanın kendini her yeni an yeniden şekillendirme ve isterse daha önce olduğundan farklı bir şekilde gerçekleştirme olanağı olmasıyla örtüşmez. İnsanoğlu tuhaf bir varlık olamaz asla. İnsanoğlu bir an için tuhaf olabilir ve bir sonraki an için hiç de tuhaf olmayabilir ve bundan bir sonraki an tekrar tuhaf olabilir. İnsan nasıl ki kendi seçmesinde özgürdür, o zaman bu özgürlük insan aracılığıyla insanoğluna da genel olarak bir istediği her şeyi olabilmenin potansiyelini sağlar ya da aralar. Buradaki mesele insanoğlunun herhangi bir an şu ya da bu şey olması değildir. Ya da ne kadar süre bu ya da şu şey olarak kalacağı. Belki de sonsuza kadar insanoğlu tuhaf bir varlık olarak kalacaktır. Bu, insanoğlunun yine de her bir sonraki an bir başka şey olma olanağına olabildiğince aktif [neredeyse zaten çoktan hâlihazırda gerçekleşmiş ya da gerçekleşmesine ramak kalmış anlamında] bir şekilde sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Sartre işte bu duruma dikkat çekmek ister.[19] Sartre'ın felsefe tarihi içindeki

---

18 *A.g.e.*, 97.

19 Burada eğer istenirse Latince *existere/exsistere* kelimesinin "ex-" [ileri, dışarı, öteye] ve "sistere" [ayakta durmasını sağlamak, öne çıkmak, belirmek, görünmek, yükselmek, açığa çıkmak vb.] şeklindeki etimolojik açıklaması buradaki argümantasyona bir destek olarak kullanılabilir. İnsanı ve insanlığın olduğu şeyi sınırlarını çizme anlamında tanımlamaya olanaksız kılan şey bu "ex-" [ileri, dışarı, öteye] kelimesinin ona verdiği şeydir. İnsan, kendi olduğu durumun dışına her an çıkma, her an kendisinin olduğu şeyin ötesine geçme olanağına sahip olandır. Bu yüzden de [kelimenin negatif

hümanizm anlayışına dair en derin eleştirisi de bu noktadan ortaya çıkar. Hümanizmin meselesi asla ne sadece yalancı bir "hiçbir ayrım yapılmaksızın tüm insanlık için" propagandası altında asıl olarak belli bir sosyo-kültürel ya da milliyetçi gruba ait olmalı[20] ne de "insan"ın belli sınırlayıcı tanımlamalar yapılmış olarak onun merkezi bir değer-odağı hâline getirilmesi ile ilgili olmalıdır.[21] Bu anlamda Sartre'ın hümanizme dair bu eleştirisi çok açık şekilde kendisinden önceki tüm felsefe tarihinde kendisine yankı ve karşıtlar bulacak türde bir eleştiridir. İster Rönesans hümanizmi[22] olsun, ister hümanizm terimi Rönesans'tan da önce Antik Yunan'a dair bir şeyler ile ilişkilendirilerek düşünülsün,[23] ister "evrensel" bir hümanizmden bahsediliyor olsun,[24] Hıristiyan hümanizmi ya da ister başka bir şey, "insan"ın olduğu şeye dair daha en başta yanlış bir tutum ve tanımlama ile başlayan, bu tutum ve tanımlamayı açık ya da kapalı bir şekilde içeren, benimseyen tarih içindeki tüm hümanist söylemler Sartre'ın bu eleştirisini onlara doğru yönelttiği şeylerdir.

---

anlamında] "tanımlanamaz". Sartre "varoluş özden önce gelir" ifadesi ile de tam bunu belirtmek ister.

20 Burada "hümanizm" ve "yerellik" [şimdi modern dönemde olduğu gibi içinde bir tür evrenselliği neredeyse içeren bir yerellik anlamında değil ama daha geleneksel olarak belli bir yurt, vatan, ana dil terminoloji ile şekillenen bir yerellik anlamında] arasındaki tarihsel ilişkiye dair bir eleştiride bulunmaktadır Sartre. Bu ilişkiye dair bir araştırma için bkz. Warren Boutcher, "Vernacular Humanism in the Sixteenth Century", *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye, 6. Baskı (New York: Cambridge University Press, 2004), 189-202.

21 Burada tanımlanarak sınırları çizilmeye çalışılan "insan" terimini aslında "insanın kendisinin olduğu şey, kendisi, -yanlış anlaşılabilecek olsa da- özü" [the self] ile birlikte düşünmek, Sartre'ın burada aslında genel olarak felsefe tarihi içinde hümanizmin nasıl düşünüldüğüne dair eleştirisi daha açık bir hâl alabilir. Şu alıntı açıklayıcıdır: "Hümanizmin temel öncüllerinden biri, sizin de hatırlayacağınız gibi, özgür irade ve kendi kendini belirleme gibi güzel şeylere sahip olan sabit bir kendilik / öz [the self] gibi bir şeyin var olduğu idi. Freud'un bilinçdışı kavramı hümanizmin kendilik / öz ideasını sorgulamaya başlayan, ya da sabitliğini ortadan kaldırıp dekonstrüksiyona uğratan fikirlerden biriydi. Freud'un fikirleri hümanist felsefi sistemin merkezinden rasyonel aklı aldı ve bunun yerine kendi psikanalitik sisteminin merkezi olan bilinçdışını yerleştirdi." Mary Klages, *Literary Theory: A Guide for the Perplexed* (New York: Continuum International Publishing Group, 2006), 74.

22 Rönesans hümanizmine dair kısa bir açıklama için bkz. Irpeel Ebenezer, *Understanding the Gift of Salvation* (Indiana: AuthorHouse, 2012), 210-222.

23 Buna dair bir örnek için bkz. Christia Mercer, "Humanist Platonism in seventeenth-century Germany", *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. Jill Kraye – M.W.F. Stone (New York: Routledge, 2003), 238-258.

24 Evrensel hümanizme dair bir açıklama için bkz. Jim Herrick, *Humanism: An Introduction* (New York: Prometheus Books, 2005), 78-88.

Sartre'ın insanın belli bir doğasının ya da özünün olmamasına ya da insanın varoluşunun onun özünden önce gelmesine, insanın belirlenemezliğine ve özgürlüğüne dair düşünceleri ile belli bir bağlamda paralel olan örnekler bulunabilir elbette felsefe tarihi içinde. Şu alıntı en uygun örneği ortaya sermiş gözükür:

> Ficino'nun çoğu fikrini benimser Pico. Ama Pico'nun Aristotelesçi arkaplanında temellenen önemli bir fark vardır. Aristotelesçi felsefede, herhangi bir nesnenin doğası onun ne olduğunu belirler ve böylece ona sınırlar koyar. Örneğin, yeni doğmuş bir köpek yavrusu, doğası gereği bir köpek olduğu için, asla köpek dışında başka bir şeye dönüşemez. Bu perspektiften, Ficino'nun yaratımın hiyerarşik düzeni içinde insanlığı spesifik bir noktaya yerleştirmeye dair kararı deterministik gözükür. İnsan, hem ruhtan hem de bedenden oluşan tek yaratık olarak özellikle onur verici bir yerde durur. Ama varlık zincirinde ortadaki halka olarak, insan hem sınırlandırılmış hem de kısıtlanmıştır. Potansiyeli doğası tarafından belirlenir. Pico bu görüşü kabul etmez. *Oration* eserinde çarpıcı bir alternatif sunar. Pico, varsayımsal bir yaratım anlatımı sunarak; Tanrı'nın öncelikle tüm şeylerin -tinsel ve maddesel- doğasını yarattığını söyler, bütünlükçü ve kusursuz bir evren oluşturmak için. Ancak bundan sonra Tanrı insanı yaratmıştır. Ama yaratım hiyerarşisi çoktan tamamlandığı ve olası tüm doğalar sahiplerine verildiği için, Tanrı insana bu hiyerarşi içinde hiçbir sabit yer ya da hiçbir doğa vermez. Bir doğa yerine, insana -ve sadece insana; meleklere bile değil- özgürlük verilmiştir, hiyerarşi içinde kendi yerini seçme özgürlüğü ve yaratılmış herhangi bir doğayı kendisi için seçme özgürlüğü. Doğru seçimi yapan insan kendi varlığının tinsel yanını geliştirerek daha tinsel bir yapıya sahip olacaktır. Tabi ki, akılsız seçimler yapan insan, en temel güdülerinin peşinden giden, bir hayvana dönüşecektir. İnsanın hakiki 'doğası' onun neye dönüştüğünü derinlemesine bir şekilde belirleyen hiçbir doğaya sahip olmamasıdır. Kendi özgür kararları ile, insan kendisini yaratır.[25]

Sartre'ın varoluşçuluğu da tıpkı yukarıdaki alıntının işaret ettiği gibi belirlenmemiş, herhangi bir kader, doğa, ruhsal ve doğuştan mizaç ile sınırlanıp tanımlanmamış insan anlayışına sahiptir. Sürekli kendi olduğu şeyin dışına çıkabilecek, kendi olduğu şeyden başka bir şey olma potansiyelini de hep kendisiyle birlikte taşıyan, ve her an bu potansiyeli gerçekleştirmeyi seçme gücüne, özgürlüğüne sahip olan olarak insan. Tam da bu anlamda kendini hep aşabilen, aşan canlı olarak.

> Neyse ki insancılığın bir başka anlamı daha var. Bu anlamın özü şudur: İnsan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani, ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın (transcendant) amaçları kovalayarak var olabilir. Bu yönden alınırsa, insan ilerleyiştir, aşıştır, oluştur; ilerlemenin,

[25] Charles G. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 7. Baskı (New York: Cambridge University Press, 2015), 75-76.

> aşmanın göbeğindedir. Nesneleri dahi bu ilerleyişe, bu aşışa, bu oluşa göre yakalar. Demek ki insancıl bir evrenden, insancıl öznellik evreninden başka evren yoktur. İnsanı kurmasından ötürü (Tanrının aşkın oluşu anlamında değil; kendini aşma anlamında) bu aşkınlık ilişkisine 'varoluşçu insancılık' adını veriyoruz. Ayrıca, öznelliği doğurmasından ötürü de, (insanın kendi içine kapanması anlamında değil; hep insancıl bir evren, bir çevre içinde yaşaması anlamında) bu aşkınlık ilişkisini 'varoluşçu insancılık' diye adlandırıyoruz. 'İnsancılık' diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendinden başka yasa koyucu bulunmadığını hatırlatmış oluyoruz. Ona hatırlatıyoruz ki: Kişioğlu, bu tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. 'İnsancılık' diyoruz, çünkü kişioğluna bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteiyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendini insancıl bir varlık olarak kuracaktır.[26]

İnsan, insan olduğu için kendini sürekli aşar ve ancak kendini sürekli aşarak insan olabilir. Burada insanın aşkınlığı tanrısal bir aşkınlık değil[27] ancak insanın eylemlerinin insanı sürekli değiştirmesi, ilerletmesi anlamındadır. İnsan, kendisini kendi kararları ve seçimleriyle her an yeniden kurar, var eder. Ancak bu şekilde, yani ancak insan olarak olabildiği sürece insan hümanist olabilir, başka türlü değil.

Sartre'ın görüşleri böyle iken burada söz konusu olan anlaşmazlığa dair henüz herhangi bir ibare yoktur. Sartre, felsefe tarihi içinde bazı hümanizm anlayışlarını doğrudan karşısına alacak şekilde hümanizme dair kendi görüşlerini dile getirmiş olmasına rağmen, yine de henüz bir anlaşmazlık yoktur. Birbirini eleştirerek, birbiri üzerine yorumlar yaparak ilerleyen felsefe tarihinin hareket etmesinin bir örneği vardır sadece. Sartre'ın görüşleri hümanizmin anlaşılma ve düşünülme şekline katkıda bulunmuştur, hümanizmin anlamı daha da derinleşmiştir. Ancak yine de bir anlaşmazlık yoktur ortada henüz. Anlaşmazlık Heidegger ile birlikte gelir.

Sartre'ın konuşması ile ilgili Heidegger'in büyük ihtimalle ilk olarak rahatsız olduğu iki konu vardır. Bunlardan ilki, Sartre'ın Heidegger'i kendisi gibi tanrıtanımaz bir varoluşçu olduğunu söylediği kısımdır, ve ikincisi de -özellikle bundan hiç hoşlanmamış olmalı- Sartre'ın varoluş ve öze dair o bilindik sözüne Heidegger'in de katıldığını belirttiği kısımdır.

---

26 Sartre, *Varoluşçuluk*, 98-99.

27 Yine de aşkın olan [transcendental] ve hümanizm arasındaki ilişki Sartre'ın burada işaret ettiği anlamı da içerecek şekilde daha geniş bir kapsamda ele alınabilir belki, konuyla ilgili bir açıklama için bkz. Simon Blackburn, "Humanism and Transcendental", *Debating Humanism*, ed. Dolan Cummings (Virginia: Societas, 2006), 101-107.

> İkinci çeşit varoluşçular ise, tanrıtanımaz varoluşçulardır. Bunlar arasında Heidegger'i, Fransız varoluşçuları ve beni sayabilirsiniz. Bu iki kolu birleştiren ortak yan, her ikisinin de şu düşünceyi benimsemiş olmasıdır: 'Varoluş özden önce gelir.' İsterseniz buna, 'Öznellikten hareket etmek gerekir' de diyebilirsiniz.[28]

Heidegger'in bir varoluşçu olduğunu düşünmek, elbette en başta hiç de öyle düşülmüş çok büyük bir yanlış gibi gözükmez. Özellikle *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman] yayımlandıktan sonra Heidegger'in kendi hocası Husserl'in bile neredeyse her fırsatta *Dasein*'dan bahsedilen o metni "felsefi bir antropoloji" olarak görmüş olması, Heidegger'in sanki asıl uğraşının en temelde insana dair bir şey olduğu yanılgısına ne kadar kolaylıkla düşülebileceğinin kanıtıdır. Ve [Heidegger bir varoluşçu olmasa bile] Heidegger'in bu metninde varoluşçu birçok öğenin istenirse bulunabileceği de doğrudur. Ancak bu durumların doğruluğu *Varlık ve Zaman*'ın yayımlandıktan sonraki birkaç sene için geçerlidir. 1945 yılında hâlâ Heidegger'in kendi felsefesi içinde bırakın varoluşçu öğeler içerdiğini söylemeyi, Heidegger'in bir varoluşçu olduğunu söylemenin birçok sorunlu yanı vardır. Bunun diğer her şey bir kenara bırakılsın, en temel sebeplerinden biri Heidegger'in *Kant und das Problem der Metaphysik* başlıklı çalışmasının daha ilk sayfasında *Varlık ve Zaman* içinde ve genel olarak da kendi felsefe anlayışı içinde yapmaya çalıştığı şeyi açık bir şekilde dile getirmiş olmasıdır: "Temel Ontoloji, 'insan doğasına ait olan' metafizik için temel hazırlama olan insanların sonlu özünün ontolojik analitiği anlamına gelir. Temel ontoloji, metafiziğin olası olması için gerekli olan insan *Dasein*'ının metafiziğidir. Bu, bütün antropolojilerden, ve felsefi olanından özünde farklıdır."[29] Bir adam var, bir kitap yazıyor ve bu kitabı yorumlayanlardan bazıları bunun temelde insan üzerine bir çalışma olduğunu düşünüp bunun felsefi bir antropoloji olduğunu belirtiyor. Daha sonra bu adam çıkıp diyor ki benim çalışmam felsefi bir antropoloji değil ama en temelinde varlığa dair bir ontolojik araştırmadır.[30] Şimdi durum böyleyken 1945 senesinde Heidegger'in bir varoluşçu olduğunu söylemek ne kadar tutarlıdır ya da ne işe yarar onun felsefesini anlama konusunda?[31]

---

28 Sartre, *Varoluşçuluk*, 61.

29 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991), 1.

30 Aslında Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* çalışmasının başında belirttiği bu düşünceyi zaten daha başka bir şekilde *Varlık ve Zaman* içinde 10. paragrafta dile getirmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 61-67.

31 Sartre'ın Heidegger'i okuması konusuna değinen Derrida; Sartre'ın Heidegger'in *Dasein*'ını "insan gerçekliği" olarak çevirmesi sebebiyle Heidegger'i yanlış anladığını iddia eder. *Dasein*'ı "insan gerçekliği" olarak çevirmek, *Dasein*'a Heidegger atfetmek istemediği kadar kesinlik ve genellik atfeder Derrida'ya göre. Derrida'nın ilgili metninin Türkçe

Heidegger 1946 yılında bile bu artık bayatlamış ve çoktan geride kalmış olması gereken yanlış anlaşılma ile hâlâ uğraşıyor olmaktan oldukça sıkılmıştır ve onun bu sıkıntısı *Hümanizm Üzerine* çalışmasının belli noktalarında açıkça görülebilir. Bu sıkıntının en açığa çıktığı yerlerden biri, Sartre'ın varoluş ve öze dair o ünlü söze Heidegger'in de bir varoluşçu olarak katıldığını belirttiği noktadır. Heidegger bu sıkıntısını şu şekilde dile getirir:

> Existentia'nın essentia'dan önce olduğuna ilişkin Sartre'ın temel cümlesi, "Varoluşçuluk" adını bu felsefeye uygun bir başlık olarak haklı çıkarır. Fakat "Varoluşçuluğun" bu temel önermesinin, "Varlık ve Zaman"da o sözü edilen cümle ile en ufak bir ortak yanı yoktur; bundan da öte, "Varlık ve Zaman"da essentia ile existentia ilişkisi hakkında tek bir cümle bile söylenmez, çünkü orada yapılan, öncü-olanın hazırlanmasıdır. Bu söylenenlerden hareketle denebilir ki, bu konuda yapılanlar pek yetersizdir.[32]

Heidegger burada "Varlık ve Zaman'da o sözü edilen cümle" ile kastettiği "Dasein'ın özü onun varoluşunda yatar"[33] ifadesidir. Bu ifadenin Sartre'ın anladığı anlamda varoluşçuluğun içinde ne kadar özümsenebileceği ya da Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" sözü ile ne türden benzerlikler, paralellikler ve farklılıklar taşıdığı sorunu bu makalenin ilgi alanına girmez. Bu, Heidegger ve Sartre felsefesi üzerine düşünen her düşünürün kendi başına çözmek zorunda olduğu bir sorundur. "İsteyen Dasein'ın sadece insanda mümkün hale gelen varoluşsallığını ön planda tutup Heidegger'in Varlık ve Zaman'ını bir felsefi antropoloji merkezli okuyabileceği gibi, isteyen Dasein'ın bu insandaki olanaklılığının kökeninin sadece Varlık'a dair görüldüğünde ulaşılabilecek bir şey olarak görüp Heidegger'in Varlık ve Zaman'ını bir felsefi antropoloji değil ancak Varlık'ın insanın varoluşsallığını da içeren bir tarzda ilerleyen, ontolojik bir çalışması olarak olarak okuyabilir."[34] Heidegger felsefesinin yapısı üzerine hâlihazırda da sürmekte olan bu tartışma,[35] onun ne kadar ve ne anlamda bir varoluşçu olduğuna, olabileceğine dair bir zemin oluşturabilir ya da oluşabilecek herhangi bir zemini de sonsuza kadar yok edebilir.[36] Ancak bu makalede, en azından

---

çevirisi için bkz. Jacques Derrida, "İnsanın Sonları/Erekleri", çev. Zeynep Direk, *Felsefelogos*, Cilt: 13, Sayı: 1 (2001): 111-133.

32 Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 21.

33 Heidegger, *Sein und Zeit*, 56.

34 Engin Yurt, *Martin Heidegger Felsefesinde Düşünme Sorunu*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014), 24.

35 Konuyla ilgili olarak bkz. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Gözden Geçirilmiş Baskı (Illinois: Northern Illinois University Press, 1989), 18-20.

36 Konuyla ilgili bir yorum için bkz. Bernard – Henri Lévy, *Sartre Yüzyılı: Felsefi bir Soruşturma*, çev. Temel Keşoğlu (Ankara: Doruk Yayımcılık, 2004), 149.

Heidegger'in kendisi bu iki söz arasında hiçbir ortak yan olmadığını söylediği için, bu iki ifade arasında hiçbir ortak yan olmadığı düşünülerek devam edilecektir. Heidegger bir varoluşçu değildir, ancak Heidegger ve Sartre arasındaki anlaşmazlığın içeriğini bu durum oluşturmaz. Hayır, bu iki düşünür arasındaki asıl anlaşmazlık hümanizmin ne olduğuna ve nasıl anlamlandırıldığına dairdir. Heidegger daha kendi metninin başında, Sartre'ın adı bile henüz daha anılmamışken, hümanizmin algılanış ve düşünmenin konusu edilme tarzına dair bir eleştiri ile başlar:

> Soruyorsunuz: Comment redonner un sens au mot "Humanisme"? Bu soru "hümanizm" sözcüğüne sıkı sıkıya tutunmak amacını taşıyor. Kendime bunun gerekli olup olmadığını soruyorum. Yoksa bu tip başlıkların sebep olduğu felaket hala yeteri kadar açık değil mi? Gerçi uzun süredir "izmler"e güvenilmiyor. Fakat kamuoyundaki fikirler pazarı hep yenilerini istiyor. Bu gereksinmeyi yerine getirmeye de sürekli hazır olunduğu görülüyor. "Mantık", "etik", "fizik" gibi adlar da köklü Düşünme sona erir erimez ortaya çıkıveriyorlar. Grekler o göz kamaştıran çağlarında böyle başlıkları kullanmadan düşünüyorlardı. Düşünmeye "felsefe" bile demiyorlardı. Düşünme kendi unsurundan (ait olduğu yerden) uzaklaştığı zaman sona erer. Düşünmenin Düşünme olmasını mümkün kılan şey bu unsurdur.[37]

Heidegger için görünen o ki düşünmenin kendisine konu ettiği şeyi sınırlandırılmış tanımlar, etiketler, kavramlar, başlıklar altında ele almanın bazı kökensel sorunlu yanları vardır. Ve bu sorunlu yanlar "hümanizm" terimi üzerinden hümanizm üzerine düşünülmek istenirse kendini az çok belli eder. Heidegger, hümanizm terimine kendini bağlamadan hümanizm üzerine düşünmek ister ya da bunun bir olanağı aramanın hümanizmin asıl anlamına ulaşma konusunda ne kadar önemli olduğuna işaret eder. Bu anlamda Heidegger aslında daha en baştan bu metninde iki şey yapmaya çalışır: (1) hümanizm üzerine düşünmek ve (2) hümanizmi düşünme üzerinden felsefe tarihi içinde herhangi bir şeyi özsel olarak düşünmenin nasıl olanaklı olabileceğini araştırmak. Heidegger bu yapmaya çalıştığı iki şeyi o kadar birbiri içinde birbirlerine ait olarak ve eşzamanlı şekilde gerçekleştirir ki, metnin çoğu yerinde bu iki şey birleşmiş olarak bulunur. Heidegger için özellikle buradaki ikinci öğe ilk öğenin neredeyse zorunlu bir koşulu olarak mevcuttur. "Bir şeyi özgün bir şekilde düşünmeyi başaramadıktan sonra o şey üzerine düşünmenin o şey hakkında getireceği şeyler o şeye ne kadar özsel olabilir ki?" Heidegger büyük ihtimalle kafasında buna benzer bir soru ile motive olmuş şekilde oluşturmuştu bu metni [ya da genel olarak onun ister birinci dönem ister kehre dönemi olsun felsefesine

[37] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 7-8. [Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?: "Hümanizm" sözcüğünün anlamını nasıl eski hâline iade edebiliriz?]

de buna benzer bir kökensel sorgulama tutumunun eşlik ettiği pekâlâ iddia edilebilir]. Bu yüzdendir ki Heidegger, hümanizmin anlamına dair sorgulamasında hümanizmin tarihsel gelişimi ve tarih içinde bu terimin sahip olduğu anlam ve bağlamların dışında kalan ancak hümanizmin özsel olarak işaret ettiği şeye daha fazla yakınlaşmasına olanak sağlayan bir yol arar:

> İlk hümanizme Roma'da rastlarız. Bu nedenle hümanizm özünde Romalı'ır ve Romalılığın geç devir Greklik öğretimiyle buluşmasından oluşur. 14. ve 15. yüzyılların İtalyasında Yeniden Doğuş denilen, bir renascentia romanitatis'dir. Önemli olan romanitas olduğu için humanitas ve bu nedenle de Grek παιδεία'sı üzerinde durulur. Oysa Greklik hep geç devrindeki haliyle ve boyuna Romalı açısından görülür. Yeniden Doğuş'un homo romanus'u da homo barbarus'un karşısındadır. Fakat şimdi insanca-olmayan, güya Ortaçağ gotik skolastiğinin barbarlığıdır. Tarihsel olarak anlaşılan bir hümanizme, bu nedenle hep belirli bir biçimde antik dünyaya uzanan ve böylece de Grekliğin yeniden canlandırılması haline gelen bir studium humanitatis aittir. Bu bizde kendini Wincelmann, Goethe ve Schiller tarafından temsil edilen 18. yüzyıl hümanizminde gösterir. Oysa Hölderlin "hümanizm"e ait değildir; şu nedenle ki o, insanın özünün kaderini bu "hümanizm"in yapabileceğinden daha köklü olarak düşünmüştür.[38]

Heidegger'in düşünme patikası şimdi kendini yavaş yavaş belli etmeye başlamıştır. Heidegger tarihsel olarak anlaşıldığı hâliyle hümanizmin çizdiği yoldan gitmeden hümanizm üzerine düşünmenin bir olanağı aramaktadır. Böyle bir olanağı aramaktadır çünkü Hölderlin'de görmüştür ki hümanizm eğer en temelinde insanın özü ve kaderi ile ilgili ise hümanizmin tarihsel olarak anlaşıldığı hâlin ya da hâllerin onun üzerinde yolculuk edemeyeceği patikalar vardır. Hölderlin hümanizm ile doğrudan bir ilişkisi olmayarak bu patikada yürümeyi başarmış ve insanın özü ve kaderi üzerine hümanizmin asla erişemediği noktalara erişmiştir Heidegger'e göre. Bu anlamda Heidegger'in geleneksel hümanizm anlayışlarına[39] biraz soğuk, negatif baktığı ve bunlardan uzak durduğu, bunları benimsemediği şimdiden yavaş yavaş kendini belli etmektedir [metnin ilerleyen kısmında bu çok daha açık

---

38 *A.g.e.*, 12. [remascentia romanitatis: Romalılığın yeniden doğuşu].

39 Elbette burada Heidegger'in Rönesans hümanizmine dair belki de indirgemeci bir yaklaşım sergilediği düşünülebilir. Rönesans hümanizminin sadece tek bir sayfada özetlenemeyeceği kadar dallı budaklı ve derin bir alanı kapsadığı gerçeği Heidegger'in ilgi duyduğu bir şey olmadığından [onun derdi çünkü birazdan da görüleceği gibi daha genel bir anlamda bir metafiziksel düşünme eleştirisine bir ön hazırlık, giriş yapmaktır] onun bu tutumu mazur görülebilir elbette. Ancak yine de Rönesans hümanizminin çok farklı yanları olduğu, çok değişik yorumlarının bulunduğu ve hâlâ araştırılması, üzerine düşünülmesi gereken bir konu olduğu gözden kaçırılmamalıdır, Rönesans hümanizmine olabildiğince geniş bir yelpazeden yaklaşan güzel bir derleme için bkz. *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. Angelo Mazzocco (Leiden-Boston: Brill, 2006).

hâle gelecektir]. Heidegger; Hölderlin'in gerçekleştirmiş olduğunu düşündüğü şeyi şimdi kendi özgün düşünme ve felsefe anlayışı içinde farklı bir bağlamda gerçekleştirmek ister.

> Fakat hümanizmden genel olarak insanın insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması yönünde sarfedilen çabalar kastedildiğinde insanın "özgürlüğü"nden ve "doğası"ndan ne anlaşıldığına göre hümanizm de farklı olacaktır. Aynı şekilde hümanizmin gerçekleşmesine giden yollar da birbirinden farklıdır. Marx'ın hümanizminin antik dünyaya dönüp bakmasına gerek yoktur; varoluşçuluğu bir hümanizm olarak gören Sartre'ın da öyle. Bu geniş anlamda bakıldığında Hıristiyanlık da bir hümanizmdir çünkü onun öğretisine göre her şey insan ruhunun selametine (salus aeterna) bağlıdır ve insanlık tarihi, kendini selamet tarihi çerçevesinde gösterir. Bu hümanizm tarzları, amaç ve temelleri, gerçekleştirilmelerindeki şekil ve araçları, öğretilerinin biçimi bakımından ne denli farklı olurlarsa olsunlar, homo humanus'un humanitas'ı bakımından birbirleriyle örtüşürler; bu da belli bir doğa, tarih, dünya, dünya temeli, yani Varolanın tümünün çoktan sabitleşmiş bir yorumlanması tarafından belirlenir. Her hümanizm temelini ya bir Metafiziğin içinde bulur ya da kendini Metafiziğin temeli haline getirir. Varlığın Hakikati sorusunu sormaksızın, Varolanın bir yorumunu bilerek veya bilmeyerek kabul eden, insanın özüne ilişkin her belirleme metafizik bir belirlemedir. Bu nedenle, özellikle insanın özünün belirleniş tarzı bakımından her türlü Metafiziğe özgü olan, onun kendini "hümanist" göstermesindedir. Buna uygun bir şekilde her hümanizm metafizik olarak kalır. Hümanizm, insanın insanlığının belirlenmesinde saece Varlığın insan varlığına olan bağını sormadığıyla kalmaz. Kendisinin çıktığı yer Metafizik olduğu için hümanizm, bu soruyu ne tanıyıp ne de anladığından, onu engeller bile... İlk hümanizm, yani Roma hümanizmi ve o zamandan günümüze dek gelen tüm hümanizm biçimleri, insanın en genel "özünü" tartışmasız olarak kabullenirler. İnsan animal rationale olarak kabul edilir.[40]

Heidegger'in temel derdi şimdi tüm açıklığıyla ortaya çıkmıştır. Heidegger, *Varlık ve Zaman* eserinde "varlığın anlamını sormayı unutmuş olan" geleneksel Batı düşünmesi içinde ortaya çıkmış, gelişmiş ve serpilmiş olan hümanizmin -tam da bu düşünmenin içinde ortaya çıktığı için- eksikliklerine ve yanlış kurulmuş yapısına odaklanmıştır. Geniş bir anlamda ele alındığında elbette birçok farklı hümanizm vardır.[41] Hümanizm bir metafiziktir ya da belli bir metafiziğin içinden doğar çünkü insan doğası ve özüne dair sabit bir kabül ile [sabit bir kabül olması bir yana, yanlış bir sabit kabül ile] yola çıkar.

---

40 Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 13-14.

41 Heidegger'in burada "Hıristiyanlık da bir hümanizmdir" derken ne derecede sarkastik konuştuğunu ve düşündüğünü bilmenin, kestirmenin bir yolu yoktur ancak semavi dinler ve diğer kutsal inançlar ile hümanizm arasındaki ilişki kurma uğraşları, sadece Hıristiyanlıkla sınırlı değildir, iki başka örnek için bkz. (1) Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2003); (2) Mohit Chakrabarti, *Gandhian Humanism* (New Delhi: Concept Publishing Company, 1992).

Belirlenmiş ve daha en baştan hiçbir sorgulama olmadan kabul edilmiş bir insan tanımı ve insan anlayışı üzerine kurulan bir hümanizm. Heidegger'in sorunu budur. Heidegger, herhangi mevcut olan bir hümanizmin kendisini onun etrafına kurduğu "insan" ve "insan özü", "insan doğası" gibi öğeleri özsel bir düşünmenin sorgulama konusu yapmak ister. Eğer istenirse buna "bu öğeleri dekonstrüksiyona uğratmak ister" de denilebilir. Her ihtimalde Heidegger mevcut hümanizmlerden [birbirlerinden ne kadar farklı olsa da yine de insanın ne olduğuna dair varlığın hesaba katılmadan bir yorumunu ve anlayışını kabul etmeleri açısından aynı hataya düşmüş olan] bu anlamda insanın varlığının anlamına daha çok yakınlaşabilen bir hümanizmin olanağının olup olmadığını, özsel bir düşünme ile bu türden insana daha yakın olan ve daha asıl anlamda insancıl, insana ait bir hümanizmin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini denemek ister. Heidegger'in bu tutumu ilk bakışta aslında Sartre'ın geleneksel hümanizm anlayışlarına getirdiği eleştirilere paralel gibi gözükse de, Heidegger için Sartre'ın ifade ettiklerinden ve yaklaşımından kökensel ve özsel olarak farklıdır. Bunun sebebi, Sartre'ın da hümanizm üzerine tüm düşünmesini bu metafiziksel düşünme içinden doğru gerçekleştirmiş olmasıdır. Heidegger için Sartre'ın o ünlü sözü [varoluş ve öz üzerine olan] aslında Batı metafiziksel düşünmesi içinden doğmuştur ve en nihayetinde yine bu düşünmeye aittir:

> Buna karşılık Sartre, Varoluşçuluğun temel ilkesini şöyle dile getirir: Varoluş özden önce gelir. O böylelikle existentia ve essentia kavramlarını Platon'dan beri essentia'nın existentia'dan önce geldiğini söyleyen Metafiziğin kullandığı anlamda almaktadır. Sartre bu önermeyi tersine çevirir. Fakat metafizik bir önerme tersine çevrilse de metafizik bir önerme olarak kalır. Metafizik bir önerme olarak o cümle, Metafizikle birlikte Varlığın Hakikatinin unutulmuşluğunda kalmakta ısrar eder. Çünkü felsefe, essentia ve existentia ilişkisini ister Ortaçağ'da sürdürülen tartışmalar bağlamında, ister Leibniz'in kullandığı anlamda, isterse başka türlü belirlesin, bunların hepsinde önce sorulması gereken Varlıktaki bu esse essentiae ve esse existentiae ayırımının hangi Varlık Takdirinden çıkarak Düşünmenin önüne geldiğidir. Kuşkulanılması gereken nokta, bu Varlık Takdiri ile ilgili sorunun niçin hiç sorulmadığı ve niçin hiç düşünülmediğidir. Yoksa essentia ve existentia ayırımının böyle kalması, Varlığın unutulmuşluğunun bir işareti değil midir? Bu Kaderin insan Düşünmesinin basit bir ihmalinden ötürü olmadığını tahmin edebiliriz; erken Batı düşüncesinin daha az yetenekli olduğunu hele hiç söyleyemeyiz. Essentia (nelik) ve existentia'nın (gerçeklik), kökenlerinde yatan gizli fark, Batı'nın ve Avrupa'nın belirlediği tüm tarihin Kaderine hakimdir.[42]

[42] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 20-21.

Heidegger için Sartre'ın geleneksel hümanizm anlayışına getirdiği eleştiriler Heidegger'in eleştirilerine ne kadar benzerse benzesin,[43] yine de Heidegger ve Sartre arasında çok büyük bir uçurum vardır. Sartre, geleneksel Batı felsefesinde hüküm süren Metafizik içinde kalarak, kendini bu metafizikten kurtaramadan düşünür. Heidegger ise Varlığın anlamını sorgulamayı unutmayan özsel ve daha hakiki bir düşünmeyi en azından deneyerek kendini bu metafiziksel düşünme çukuruna düşmüş olmaktan uzaklaşmıştır. En azından Heidegger böyle düşünür.[44] Sartre'ın hümanizm ve varoluşçuluk üzerine görüşleri geleneksel felsefe tarihi içinde ortaya çıkmış hümanizm anlayışlarına ne kadar derin eleştiriler getiriyor olursa olsun, Sartre'ın ortaya koyduğu hümanizm ve varoluşçuluk da daha en baştan bu kendi eleştirdiği hümanizm anlayışlarından çok da farklı bir yere koyulamaz. Çünkü Sartre'ın düşünmesi geleneksel Batı metafiziği içinde kalan bir düşünmedir. Bu türden bir düşünme ile de hümanizm üzerine kökensel, özsel ve sahih bir düşünme gerçekleştirilemez. Zira bu metafiziksel düşünme; insan ve varlık [ya da erken dönem Heidegger için daha doğru ifade ile; *Dasein* ve Varlık] arasındaki özsel ilişkinin nasıl olduğu konusunda hiçbir fikre sahip değildir ve bu ilişkinin doğasını, yapısını anlayabilmek için de gerekli olan doğru tavırla yaklaşmaz ne insana ne de varlığa. Yani Heidegger ve Sartre arasındaki hümanizm üzerine anlaşmazlık asıl olarak Heidegger ve Sartre arasında varlığa ve varlığın anlamına, bu anlamın nasıl sorgulanabileceği, nasıl düşünülebileceğine dair bir anlaşmazlıktır. Heidegger'in gözünde; Sartre uçurumun bir tarafında kalır, Heidegger ise diğer tarafında. Bu durum, söz konusu olan şey hümanizm olduğunda da kendini hümanizme ve insana dair anlayışlarda belli eder:

---

43 Bu benzerlikler en nihayetinde "insanın", "insan doğasının", "insanın özünün" geçerli ve doğru, tam kapsayıcı bir tanımının olmadığına ve yapılamayacağı görüşünde temellenir. Bu benzerliklere [ve farklılıklara] dair bir açıklama için bkz. Dennis Skocz, "Postscripts to the 'Letter on Humanism': Heidegger, Sartre and Being-Human", *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, ed. David Pettigrew – François Raffoul (New York: State University of New York Press, 2008), 73-88.

44 Elbette burada büyük düşünürler arasındaki bu türden ithafların her zaman belli bir "tavır takınmayı seçme" altında da gerçekleştiği gözden kaçırılmamalıdır. Heidegger'e göre geleneksel Batı metafiziğinin düşünme şeklinden Sartre ve Nietzsche kendini kurtaramamışken, daha sonra Derrida için de Heidegger kendini bu geleneksel Batı düşünmesinden kurtaramamıştır [Derrida bu durumu "metafiziksel düşünme" ile ifade etmez ama "logosmerkezcil düşünme" olarak ifade eder ancak en temelde, tüm Batı felsefesi içinde yayılmış olduğunu iddia etmesi açısından Heidegger'in iddiasıyla paralellik taşır]. Hümanizm meselesi temelinde ve çerçevesinde konuya bu bağlamı da katarak yaklaşan bir çalışma için bkz. Jeff Noonan, *Critical Humanism and the Politics of Difference* (London: McGill-Queen's University Press, 2003).

> Metafizik bir ad olan "töz"ü, "Varlık ve Zaman"da gerçekleştirilen "fenomenolojik imha"ya uygun olarak düşündüğümüzde, "insanın 'tözü Eksistenz"dir önermesi, 'kendi içinde insanın Varlığa doğru Mevcudiyetini sürdürdüğü tarz, Varlık Hakikati içinde ekstatik olarak durmaktadır'dan başka hiçbir anlama gelmez. İnsanın özünün bu şekilde belirlenmesiyle, onun animal rationale, "kişi" veya tinsel-ruhsal-bedensel bir varlık olarak hümanist yorumlarına yanlış denmemekte ve bunlar reddedilmemektedir. Oysa burada söz konusu olan biricik düşünce şudur: İnsanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüce hümanist belirlemeler bile, insanın asıl onurunun tecrübesini edinemezler. Bu nedenle "Varlık ve Zaman"daki Düşünme, hümanizmin karşısındadır. Fakat bu karşıtlık, bu Düşünmenin, kendini insanca olanın karşısına koyduğu e insanın onurunu alçalttığı anlamına gelmez. Hümanizme karşı düşünülmektedir çünkü hümanizm, insanın humanitas'ını yeterince yüceltmemektedir. Elbette ki insanın yüksek özü, kendisinin "öznesi" olduğu Varolanın tözünün, Varlığın iktidar sahibi olarak Varolannın Varolanlığını şu pek yüksek sesle övülen "nesnellik"te çözülmesini sağlamakta yatmaz.[45]

Görüldüğü üzere Heidegger'in hümanizme dair düşünceleri, onun genel olarak felsefesi içinde Varlığa ve insana dair düşüncelerinden, eleştirilerinden ayrı olarak şekillendirilemez ve anlamlandırılamaz şekilde bunlarla birleşmiştir, iç içedir. Güzel bir kelime oyunu ile şöyle denebilir ki, Heidegger için geleneksel ve farklı çeşitteki hümanizmler hümanist değildir çünkü insanın insan olmasının anlamını ne doğru bilirler ne de bu anlama erişebilmenin olanağını açan hakiki sorgulama yöntemine ve türüne sahiplerdir. Sahih anlamda hümanist olmayan hümanizmler ile doludur[46] felsefe tarihi ve Sartre'ın çizdiği hümanizm de bunlardan farklı değildir.[47]

---

45 Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 22.

46 Elbette Heidegger'in eleştirileri hümanizme çok farklı bir pencereden baktığı ve hümanizmi çok farklı bir bağlamda ele almayı denediği için hümanizmin gelenekseltarihsel gelişiminde ortaya çıkan hümanizm örneklerine ne denli uygulanabilir [bu açıdan bakıldığında Sartre'ın eleştirileri kendi karşısına aldığı hümanizm anlayışlarını daha doğrudan bir şekilde karşısına alırken, Heidegger'in eleştirileri çok daha derin ve kapsamlı bir ontoloji araştırmasının bir parçası olarak mevcut olduğundan tarih boyunca ortaya çıkmış olan hümanizm anlayışları Heidegger'in eleştirilerine bu eleştiriler anlamsız ve karşılığı olmayan şeylermiş gibi bakabilir] olduğu ayrı bir sorunsal olarak durmaktadır. Heidegger'in yaptığı türden bir genellemenin spesifik olarak hümanizmin Batı düşünme ve tarihindeki yerine ne gibi etkilerde bulunur bu hâlâ belirsizdir. Ancak yine de, genellemebilir olsalar da, farklı hümanizmler [ya da farklı diyarlarda, topraklarda hümanizmin nasıl farklı şekillerde düşünülüp anlaşıldığı] arasındaki geçişliliklerin ve farklılıkların da gözden kaçırılmaması gerekir, konuyla ilgili güzel iki derleme için bkz.(1) *Impact of Humanism on Western Europe During the Renaissance*, ed. A. Goodman – Angus Mackay (New York: Routledge, 2013); ve (2) *The Impact of Humanism: The Renaissance in Europe: A Cultural Enquiry*, 1. Cilt, ed. Lucille Kekewich (Connecticut: Yale University Press, 2000).

47 Elbette burada Heidegger'in Sartre'a yönelik eleştirilerinin özellikle Fransız felsefesi ve Fransız hümanizmi içinde nasıl -olumlu ya da olumsuz- tepki aldığı, ne gibi cevaplar

Heidegger hümanizme dair çok daha uzak bir ihtimal olarak özsel ve sahih bir okumayı Varlık ve insan arasındaki ilişki üzerinden yapmayı dener.[48] Bu anlamda söylenebilir ki Sartre'ın hümanizme ilişkin görüşleri Sartre'ın genel felsefesinden ayrı bir şekilde ele alınabilecek olsa da, Heidegger'in hümanizme dair görüşleri onun Varlığın anlamını sorgulamaya ve araştırmaya yönelik uğraşından ayrı bir şekilde asla okunamaz. Hatta Heidegger'in düşünceleri içinde gerçekten varoluşçu olan öğeler varsa, bu öğeler bile onun bu Varlık ile uğraşmasından ayrı tutularak anlamlandırılamaz.[49]

Heidegger'in *Hümanizm Üzerine* başlıklı metni, elbette varlık ve insan arasındaki ilişki üzerinden hümanizme dair geniş ve kapsamlı bir söylem geliştirilemeyecek kadar çok kısadır. Ancak o yine de, sadece sorunlara işaret etmekle kalmaz ama hümanizmin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir şeyler söyler. Daha doğru ifade etmek gerekirse, hümanizmin olduğu şeyin düşünülebilmesini olanaklı kılacak olan patikaya doğru işaret eder kısaca:

---

bulduğu da önemlidir. Hem Heidegger ve Sartre arasındaki bu hümanizm anlaşmazlığı ve bu anlaşmazlığın Fransız felsefesi ve hümanizmi içinde nasıl bir yere sahip olduğuyla ilgili olarak bkz. Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being* (New York: Routledge, 2008), 81-125.

48 Şu alıntı bu durumu en açık şekilde ortaya koyacaktır: "Fakat insanın özü, insan akıllı bir canlı olarak tasarımlandığı sürece, ondan daha fazla olmasında yatar. Buradaki 'fazla', bir ekleme olarak, sanki insanın geleneksel tanımı temel belirleme olarak kalacakmış da, buna varoluşsal olanın eklenmesiyle genişletilecekmiş gibi anlaşılmamalıdır. 'Fazla' şu anlama gelir: daha köklü ve bu nedenle de özünü sürdürmede daha özlü. İşte burada bir muamma ortaya çıkar: insan Fırlatılmışlık içindedir. Bunun anlamı şudur: insan, Varlığın ek-sistent karşı Atılımı olarak animal rationale'den fazladır; kendini öznellikten çıkarak kavrayan insanla olan ilişkisinde ise daha azdır. İnsan, Varolanın efendisi değildir. İnsan, Varlığın çobanıdır. Bu 'daha az'da insan hiçbirşey yitirmez, tam tersi Varlığın Hakikatine ulaştığı için kazançlıdır. O, çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, Varlığın kendisi tarafından onun Hakikatini korumaya çağırılmış olmasında yatar...Fakat bana hemen şöyle karşı çıkmak isteyeceksiniz: Böyle bir Düşünme tam da homo humanus'un humanitas'ını düşünmüyor mu? Bu Düşünme humanitas'ı şimdiye dek hiçbir Metafiziğin düşünmediği ve düşünemeyeceği nihai anlamında düşünmüyor mu? Hümanizm'in en köklü anlamı da bu değil mi? Kesinlikle öyle. Bu, insanın insanlığını Varlığa Yakınlıktan çıkarak düşünen bir hümanizmdir. Fakat bu aynı zamanda öyle bir hümanizmdir ki, orada insan değil, insanın, Varlığın Hakikatinden kaynaklanan tarihsel özü tehlike altındadır. Öyleyse burada aynı zamanda tehlikede olan, insanın Ek-sistenzi değil mi? Evet öyle." Bkz. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 34-35.

49 Elbette burada hümanizm üzerine bu düşünmelerin Heidegger felsefesindeki yerinin tam olarak anlaşılması sadece Varlık'ı değil ama bunun dışında "yeryüzü", "vatan", "ev", "dünya-içinde olma" gibi terimlerin de hümanizm ile ilişkisinin açık kılınmasına ihtiyaç duyar, konuyla ilgili olarak bkz. Iain Chambers, *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity* (New York: Routledge, 2001), 47-74.

> ...Bundan, "hümanizm" sözcüğünün hiçbir anlamı olmadığı ve sırf bir flatus vocis'ten ibaret olduğu anlaşılmamalıdır. Sözcüğün içindeki "humanum", humanitas'a, insanın özünü sürdürmesine işaret eder. "-İzm" ise, insanın özünü sürdürmesinin önemli bir şekild eele alınmak istendiğine atıfta bulunur. "Hümanizm", sözcük olarak bu anlama sahiptir. Ona anlamını geri vermek demek, ancak sözcüğün anlamını yeniden belirlemek demek olabilir. Bunun için de önce, insanın özünü sürdürmesinin tecrübesi daha köklü olarak edinilmeli; sonra bu özün, kendi tarzına ne ölçüde uygun olduğu gösterilmelidir. İnsanın özü, Ek-sistenzinde yatar. Varlık, ek-sistent olan insanı, Varlığın Hakikatinin koruyuculuğunu üstlenmek üzere olagetirdiği için, Varlığın kendi açısından da asıl önemli olan budur. Eğer biz bu sözcükten vazgeçmeme niyetindeysek, "hümanizm" şimdi şu anlama gelir: İnsanın özünü sürdürmesi, Varlığın Hakikati için özseldir ve buna bağlı olarak önemli olan yalnızca insan olarak insan değildir. Dolayısıyla böyle tuhaf bir "hümanizm"i düşünüyoruz. Bu sözcük "lucus o non lucendo" deyimini hatırlatır. Şimdiye kadarki tüm hümanizmlere karşı çıkan fakat aynı zamanda insanca olmayanı da savunmayan bu "hümanizm"e hala "hümanizm" denebilir mi? Ve bu da, metafizik öznellikte boğulmuş ve Varlık Unutulmuşluğuna batmış olan egemen akımlar sırf bu başlığı kullanıyor diye, onların dümen suyunda yüzmek için yapılabilir mi? Yoksa Düşünme "hümanizm"e açıkça karşı koyarak homo humanus'un humanitas'ı ve onun temellendirilmesi hakkında irkilmeye neden olabilecek bir çarpışmaya cesaret mi etmelidir? Böylece -tabii eğer dünya tarihi bakımından önemli an hala zorlamıyorsa- bir derinleşme uyanabilir; bu derinleşme sadece insan hakkında değil, insanın "doğası" üzerine, sadece doğa hakkınad değil, daha köklü olarak, içinde Varlığın kendi tarafından belirlenen insanın özünün evinde olduğu boyuta doğru düşünür.[50]

Heidegger, görünen o ki, bilinen ve mevcut olan hümanizmi [ve tüm hümanizmleri] karşısına alarak daha özsel bir hümanizme ulaşmaya çalışmanın ne kadar [ve asıl] ihtiyaç duyulan şey olduğuna işaret etmektedir. Mevcut hümanizmler ve tüm bu hümanizmleri kapsayan hümanizm ile hiçbir alakası olmayan yeni bir hümanizm [Hümanizme dair güncel terminolojik sorunlara karşı işlevsel ve yardımcı olabilecek ilk nokta burada ortaya çıkar]. Hümanizmi karşısına alan bir hümanizm. Eğer hümanizmi karşısına almazsa hümanizm olamayacak olan bir hümanizm. Heidegger "'Hümanizme'e karşı konuşulduğu için, insanca olmayanın savunulmasından ve barbarca bir acımasızlığın övülmesinden korkuluyor. Çünkü hümanizmi reddeden birinin, insanca olmayana evet demesinden 'daha mantıklı' ne olabilir?"[51] şeklinde ironik bir söz söylediğinde, kafasındaki tam olarak bu türden bir şeydir. Hümanizme karşı çıkmak demek hümanizmi temelli olarak yok etmeyi amaçlamak demek değildir. İnsanın doğasının ve özünün tamamen yanlış bir şekilde anlaşıldığı bir kavramsallaştırma olarak

50 Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 37-38.

51 *A.g.e.*, 38.

hümanizmin [buna anlaşılması kolay olsun diye *eski hümanizm* densin şimdilik] dekonstrüksiyona uğratılıp, Varlığa ve varlıkla ilişkisi açısından insana layık, değer olan bir hümanizmin [buna anlaşılması kolay olsun diye *yeni hümanizm* densin şimdilik] kurulması. Heidegger'in eleştiriler getirdiği geleneksel hümanizmlere karşı olarak [aslında tam anlamda "karşı" olarak değil ama daha doğru bir ifade ile "bunlardan yola çıkarak"] insanın onuruna ve insan olmasının anlamına daha yaraşır, yakışır olan bir hümanizmi olanağını denemek. Heidegger bunu yapmak ister.

> Peki ama bir Düşünmenin alışılagelmiş bir kanaatin karşısına koyduğu bu "karşı", zorunlu olarak sadece yadsımaya ve olumsuz olana mı işaret eder? Bu ancak ve ancak, kaçınılmaz ve nihai bir şekilde, yani başka hiçbir ihtimal olmaksızın, kanaatin önceden "olumlu" diye kabul edildikten sonra, bundan çıkılarak buna karşı olası koyumlar hakkında mutlak ve aynı zamanda olumsuz diye karar verildiğinde olur. Bu süreçte önceden "olumlu" sanılanın bütün olumluluğu ve kendini kurtaracağına inandığı olumsuzluğunun bir derinleşmeye yanaşmaması saklıdır. Boyuna mantıksal olan hakkında konuşularak sanki kendini Düşünmenin içine bırakıyor görüntüsü yaratılır, oysa burada Düşünme inkar edilmiştir. "Hümanizm"in karşıtının asla insanca olmayanı içermediği, bilakis başka ufuklar açtığı, biraz olsun anlaşılmış olmalıdır.[52]

Alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere Heidegger'in hümanizme karşıtlığı aslında hümanizme karşıtlığı değildir. O, hakiki ve özsel bir hümanizmin olanağının önünü tıkayan hâlihâzırda mevcut hümanizmlere ve bu hümanizmlerin benimsediği, kendini onun üzerine kurduğu hümanizm anlayışına karşıdır. Heidegger, eğer Varlığın anlamı ve Varlığın insan ile olan ilişkisi özsel bir şekilde düşünülebilecek olursa, bunun felsefe tarihi içinde kendini gerçekleştirmiş olan düşünme geleneğini derinlemesine bir şekilde değiştireceğine inanır. Ya da en azından şeyleri daha özsel bir düşünmeye erişebileceğini bu düşünmeyi gerçekleştirebilmiş olan her bir düşünürün. Mevcut olan hümanizmler ve geleneksel hümanizm anlayışı insanın özüne ve doğasına uygun değildir çünkü insan Varlığı doğru düzgün düşünebilmeyi şu ana kadar hiç tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Ne zaman ki varlığın anlamı en nihayetinde sahih ve özsel bir şekilde sorulur, ancak o zaman düşünme kendisine hümanizmi konu edindiğinde ortaya çıkacak olan hümanizm insanın onuruna ve kaderine yakışır, yaraşır olacaktır.

Sartre'ın ve Heidegger'in hümanizme dair görüşleri ve aralarındaki şimdi ortaya serilince, aslında bu iki düşünürün hümanizmin güncel terminolojik sorunlarına dair ne sunabilecekleri de az çok açığa çıkmış olur. Elbette

[52] *A.g.e.*, 40.

özellikle Heidegger'in tutumu üzerinden gidilecek olunursa, hümanizme dair terminoloji dışında, terminoloji sorunundan önce ele alınması gereken, kritik çok daha önemli ve özsel sorunlar vardır.[53] Örneğin Heidegger'in *Hümanizm Üzerine* metninin işaret ettiği anlam ve bağlamda 2002 yılında modern hümanizme dair yayımlanmış olan Amsterdam Deklarasyonu'nun[54] okunması ne gibi bir sonuç ve yorumlar doğururdu acaba? Ancak bu makalede bu yapılmayacaktır. Bu makalede, bir sonuç olarak hümanizmin güncel terminoloji sorununa Heidegger-Sartre tartışmasının bir çözüm sunup sunamayacağı denenecektir.[55]

Hümanizmin Güncel Terminoloji Sorununa bir Bakış

Burada güncel terminoloji sorunu ile kastedilen, en temelde "post-hümanizm", "trans-hümanizm", "meta-hümanizm", "süper-hümanizm", "öteki-hümanizm" gibi hümanizm terimine bir ön ek getirilerek oluşturulmaya çalışılan terimlerdir. Bu terimleri kullanan her düşünür tarafından neredeyse farklı bir anlam, bağlam ve kapsamda kullanılan ve bir ortak zeminde anlamları [en azından bu terimleri kullanmak sorun yaratmayacak oranda işlevsel olacak kadar] konusunda hemfikir olunmamış olan bu terimler hümanizmin içeriğine dair en temelde ne söylemeye çalışır? Ya da bir şey söyler mi? İnsanlığın kavramların önüne "meta", "post", "trans" gibi ekler getirerek yaşanılan düşünsel ve kültürel gelişime bir isim verme uğraşlarına yönelik eğilim göz önünde bulundurulursa, buradaki söz konusu olan terminoloji sorununun sadece hümanizme dair olmadığı iddia edilebilir. Bu iddia haklı bir iddia da olur. Ancak yine de, bu soruna dair durum içerik hümanizm olduğunda nasıl şekilleniyor bunun incelenmesi, modern dönemde hümanizm üzerine çalışmalar yapan araştırmacıların er ya da geç yönelmeleri, ilgilenmeleri gereken bir konudur.

---

53 Burada elbette, Heidegger'in oluşturmaya çalıştığı bağlam dışında da örneğin hümanizmin doğrudan özsel olarak ilişkili olarak düşünüldüğü "sağduyu", "etik", "normal davranış", "akıl" gibi kavramlar üzerinden de bir incelemesi yapılabilir, hümanizme bu açıdan yaklaşan bir örnek için bkz. John Ralston Saul, *On Equilibrium: Six Qualities of the New Humanism* (New York: Four Walls Eight Windows, 2004).

54 Amsterdam Deklarasyonu: 1952 yılında *The International Humanist and Ethical Union*'ın kurucularının düzenlediği ilk *World Humanist Congress*'te modern hümanizmin temel ilkelerine dair ortaklaşa olarak yayımlanmış olan beyandır. *World Humanist Congress*'in 50. yılı anısına 2002 yılında geliştirilerek tekrar yayımlanmıştır, deklarasyon için bkz. Herrick, *Humanism: An Introduction*, 101-102.

55 Türkçede aslında bu makalede işlenen "Heidegger-Sartre ikilisinin hümanizm üzerine görüşlerini" kendisine konu olarak ele alan "Heidegger ve Sartre'da Varoluş-Öz Kavramlarının İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu" başlıklı bir Yüksek Lisans tezi 2013 yılında hazırlanmıştır. Bu tezi de inceleyip bu makalede bir göndermede bulunabilmek isterdim ancak ne yazık ki teze erişemedim.

Bu türden terimlerin ortaya çıkmasındaki en büyük etmen, "insan" teriminin modern dönemde yaşadığı ya da yaşamakla burun buruna geldiği değişimdir. İster insanlar ve robotların birleşimi olsun [robotik uzuvlar], ister herhangi bir tür teknoloji ile insan hayatının geri dönüştürülemezcesine birbiri içine geçmesi olsun ya da ister genetik mühendisliği, biyo-mühendislik gibi alanlar ile insanlar ile insan olmayan canlılar [hayvanlar] arasındaki sınırları silikleştiren bütünleşmeler olsun bunların her birinin temelinde insanlığı bu türden yeni terimler üretmeye iten, yönelten şey "insan" teriminin içeriğinin, anlamının, bağlamların, kapsamının yaşamasına belki de ramak kalmış olan değişimdir.[56] Sartre'ın ve Heidegger'in tam da tanımı olamayacağını iddia ettiği şeyin tanımı değişmek üzeredir. Geleneksel hümanizm anlayışı ve hümanizmler, kendisini onun üzerine kurdukları "insan" tanımı kabulünü kaybetmek üzeredir. İşte bu terimlerin her birinini işaret etmeye çalıştığı şey budur. Bu kayıp yaşandıktan sonrası için bir hazırlık olarak belki de. Bu anlamda "post-hümanizm" de "trans-hümanizm" de "meta-hümanizm" de "süper-hümanizm" de "öteki-hümanizm" de[57] [ve yaratılması olası diğer tüm terimler] zorunlu olarak daha baştan zaten hümanizmdir [kelimenin hem negatif hem de pozitif anlamında]. Bu anlamda, Heidegger'in daha en baştan "hümanizm" terimine bile sıkı sıkıya bağlı kalma eğilimine dair eleştirileri düşünülürse, bu türden ekler ile oluşturulan terimleri bile içi ne kadar doldurulursa doldursun hep bir eksik, yetersiz ve "meselenin özünü kaçıran" türde bulacağı açıktır. Ancak şu da açıktır ki hem Heidegger hem de Sartre düşünmesi bu terim denemelerine yönelik sıcak da bakardı çünkü bu terimlerin ortaya çıkma çabaları, hümanizmin elinde artık kendisini ona yaslayacağı, güveneceği bir insan tanımının kalmamış olmasıdır. Bu terimler, geleneksel hümanizm anlayışından ve hümanizmlerden farklı olarak, belli bir insan doğası, insan özü, insan tanımının yokluğundan dolayı beliren şeylerdir. Bu terimlerin mevcudiyeti başlı başına zaten hümanizmin elinde artık bir tanım, bir insan kalmadığının kanıtıdır. Sartre'ın istediği, insana dair herhangi bir sınırlandırılmış tanımın olmama durumu, Heidegger'in o Düşünmenin buna cesaret edip etmemesi gerektiğini sorguladığı hümanizmle bir çarpışmanın sonrasında olacak durumun hâlihazırda gelmiş halidir. Bu anlamda, bu terimler ile uğraşan araştırmacıların Heidegger ve Sartre'ın hümanizm üzerine yaşadıkları anlaşmazlıktan elde edebilecekleri yegane tavsiye, bu terimlerin altını insana bir tanım bulmaya uğraşarak

---

56 Burada işaret edilen değişimlerin farklı alanlardaki açımlanmalarına dair bir araştırma için bkz. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999).

57 Diğer terimlerden belki de farklı olarak sağlam bir felsefi zemin üzerine kurulmuş olan öteki-hümanizm [alter-humanism] konusunda temel bir metin olarak bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Éditions Fata Morgana, 1972).

doldurmaya çalışmak yerine, insanın tanımlanamazlığını benimseyip kucaklamanın bir yolunu bulup, tüm bu terimlerin işaret ettiği yeni hümanizm anlayışı bu şekilde kurmaları olacaktır, tıpkı Heidegger'in ve Sartre'ın da -eğer yaşıyor olsalardı- öyle yapacağı gibi, öyle yapmaya çalıştıkları gibi.

Kaynakça

Anderson, Kay. *Race and the Crisis of Humanism*. New York: Routledge, 2013.

Bequette, John P. *Christian Humanism: Creation, Redemption, and Reintegration*. Maryland: University Press of America, Inc., 2004.

Blackburn, Simon. "Humanism and Transcendental". *Debating Humanism*. Düzenleyen Dolan Cummings. Virginia: Societas, 2006.

Boutcher, Warren. "Vernacular Humanism in the Sixteenth Century". *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* içinde, 189-202. Düzenleyen Jill Kraye. 6. Baskı. New York: Cambridge University Press, 2004.

Chakrabarti, Mohit. *Gandhian Humanism*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1992.

Chambers, Iain. *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity*. New York: Routledge, 2001.

Davies, Tony. *Humanism*. 2. Baskı. London-New York: Routledge, 2008.

Derrida, Jacques. "İnsanın Sonları/Erekleri". Çeviren Zeynep Direk. *Felsefelogos*. Cilt: 13. Sayı: 1. (2001): 111-133.

Ebenezer, Irpeel. *Understanding the Gift of Salvation*. Indiana: Author House, 2012.

Gellius, Aulus. *Attic Nights*. 2. Cilt: 6.-13. Kitap. Çeviren J. C. Rolfe. Loeb Classical Library. No: 200. Cambridge. MA: Harvard University Press, 1927.

-. *Attic Nights*. 3. Cilt, Çeviren W. Beloe. London: Printed for J. Johnson. St. Paul's Church-Yard, 1795.

Gelven, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Gözden Geçirilmiş Baskı. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.

Gersh, Stephen. – Roest, Bert (Düzenleyenler). *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation and Reform*. Leiden-Boston: Brill, 2003.

Goodman, A.- Mackay, Angus (Düzenleyenler). *Impact of Humanism on Western Europe During the Renaissance*. New York: Routledge, 2013.

Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2003.

Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. Çeviren Yusuf Örnek. 2. Baskı Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

-. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

-. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Herrick, Jim. *Humanism: An Introduction*. New York: Prometheus Books, 2005.

Kakkori, Leena – Huttunen, Rauno. "The Sartre-Heidegger Controversy on Humanism and the Concept of Man in Education". *Educational Philosophy and Theory*. Cilt: 44, Sayı: 4 (2012): 351-365.

Kekewich, Lucille (Düzenleyen). *The Impact of Humanism: The Renaissance in Europe: A Cultural Enquiry*. 1. Cilt. Connecticut: Yale University Press, 2000.

Klages, Mary. *Literary Theory: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.

Lévy, Bernard – Henri. *Sartre Yüzyılı: Felsefi bir Soruşturma*. Çeviren Temel Keşoğlu, Ankara: Doruk Yayımcılık, 2004.

Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Éditions Fata Morgana, 1972.

Mazzocco, Angelo (Düzenleyen). *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden-Boston: Brill, 2006.

Mercer, Christia. "Humanist Platonism in seventeenth-century Germany". *Humanism and Early Modern Philosophy* içinde, 238-258. Düzenleyenler Jill Kraye – M.W.F. Stone. New York: Routledge, 2003.

Nauert, Charles G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*. 7. Baskı. New York: Cambridge University Press, 2015.

Noonan, Jeff. *Critical Humanism and the Politics of Difference*. London: McGill-Queen's University Press, 2003.

Ocker, Christopher. *Biblical Poetics Before Humanism and Reformation*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Partner, Peter. *Renaissance Rome 1500-1559: Portrait of a Society*. California: University of California Press, 1979.

Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. New York: Routledge, 2008.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çeviren Asım Bezirci. 10. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 1990.

Saul, John Ralston. *On Equilibrium: Six Qualities of the New Humanism*. New York: Four Walls Eight Windows, 2004.

Sheehan, Paul. *Modernism, Narrative and Humanism*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Skocz, Dennis. "Postscripts to the 'Letter on Humanism': Heidegger, Sartre and Being-Human". *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception* içinde, 73-88. Düzenleyenler David Pettigrew – François Raffoul. New York: State University of New York Press, 2008.

The Oxford English Dictionary. 7. Cilt: Hat-Intervacuum. 2. Baskı. Düzenleyenler John Simpson – Edmund Weiner. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Walter, Nicolas. *Humanism: Finding Meaning in the Word*. New York: Prometheus Books, 1998.

Yurt, Engin. *Martin Heidegger Felsefesinde Düşünme Sorunu*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 2014.

HÜMANİST MANİFESTO (1933)

Çeviren: Hakan GÜNDOĞDU*

Çevirmenin Notu

Çevirisi sunulan metin, ilk defa 1933 yılında Şikago Hümanist Arkadaşlar'ın yayın organı olan *New Humanist*'in Mayıs-Haziran sayısında yayımlanmıştır. Amerikan Hümanist Derneği bugün metinde hümanizmin dinsel olarak nitelendirilişini onaylamasa da metni Amerika'daki hümanist düşünce geleneği açısından tarihsel bir metin olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı 1933 manifestosu yerine zamanla 1973 ve 2003 yıllarında ikinci ve üçüncü hümanist manifestoları yayımlamıştır. 1933 manifestosundaki dinsel hümanizm ifadesi sonraki manifestolarda tamamen terkedilmiş ve hümanizmin seküler karakteri daha fazla vurgulanmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, 1933 manifestosunu imzalayanlar kendilerini dinsel hümanistler şeklinde adlandırmış olmalarına karşın, onların bununla geleneksel anlamda bir dinselliği kastetmedikleri metnin kendisinden yeterince açık bir şekilde anlaşılmaktadır. 1933 manifestosu da diğer manifestolar gibi doğaüstücülüğü, geleneksel dinleri ve Tanrı anlayışlarını onaylamamaktadır. İlk manifesto ile diğer manifestolar arasında, hümanizmi isimlendirme ve hümanizmden beklentilerle ilgili bir takım farklılıklar dışında, insan kardeşliği, insanlık yararı, insan mutluluğu, birey insanın önemi, etiğin zamanla insan ihtiyaçları zemininde yeniden değerlendirilmesi, insanın doğal bir varlık oluşu, yaratıcılığı ve kişiliğinin geliştirilmesi, insan aklının ve bilimsel yöntemin önemi gibi temel noktalarda çok büyük bir fark görülmemektedir. Amerikan Hümanist Derneğinin 1941, İngiliz Hümanist Derneği'nin ise 1963'de kurulmuş olduğu dikkate alındığında 1933 manifestosunun İngilizce konuşulan ülkelerde belli bir etkisi olduğu ileri sürülebilir.

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., hakangundogdu@gazi.edu.tr.

***

♣

Modern dünyanın her tarafında dinsel inançlar üzerinde köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemdeyiz. Zaman, geleneksel tavırların önemsiz denebilecek tarzda ıslahatı ile geçmiştir. Bilim ve ekonomik değişim, eski inançları ortadan kaldırmaktadır. Dünya üzerindeki dinlerin hızla artan bir bilgi ve deneyimin meydana getirdiği yeni durumlara ayak uydurması gerekli olmuştur. Şimdiki halde insan faaliyetinin her alanında hümanizme doğru bir yöneliş vardır. Bu nedenle dinsel hümanizm daha iyi anlaşılsın diye, biz, aşağıda ismi bulunanlar, çağdaş yaşamımızın göstergesi hakikatlere olan inancımızı net bir şekilde ifade etmek istiyoruz.

"Din" kelimesini, giderek anlamsızlaşan ve yirminci yüzyılda yaşayan insanın problemlerini çözmede aciz kalan doktrinlerle ve yöntemlerle özdeşleştirmenin büyük bir tehlikesi vardır. Bunun dini ortadan kaldıracağını düşünüyoruz. Dinler daima yaşamdaki en yüksek değerleri gerçekleştirmenin vasıtası olmuşlardır. Dinler, her şeyi kuşatan şümullü bir yorumlama ile (teoloji veya dünya görüşü) ve değerleri bu yorumlamadan çıkarmakla (gaye ya da ideal) ve tatmin edici bir yaşama ulaştıracak bir teknik (kült) tesis ederek amaçlarına ulaşmışlardır. Bu faktörlerin herhangi birinde meydana gelecek bir değişiklik, dinlerin dış görünüşlerinin değişmesiyle sonuçlanır. Bu olgu, dinlerin yüzyıllar içindeki değişkenliğini açıklar. Bununla beraber bütün değişimlerine karşın, dinin, bizatihi kendisinin insani yaşamın ayrılmaz bir özelliği olan kalıcı değerlerin peşinde koşması değişmez.

Bugün insanın evren hakkında ulaştığı gelişmiş kavrayışı, elde ettiği bilimsel başarıları ve insan kardeşliğinin kıymetini daha derin bir şekilde takdir ediyor oluşu, dinin amaç ve araçlarının tespitinde yeni bir beyanatı gerekli kılmıştır. Sosyal amaçlara ve bireysel tatmine yeterince cevap verebilen böyle hayat dolu, korkusuz ve açık sözlü bir din, çoğu insana geçmişle ilgisini tümüyle koparmış olarak görünebilir. Bu çağın geleneksel dinlere büyük bir borcu olmakla birlikte bugün birleştirici ve dinamik bir güç olması umut edilen bir dinin bu çağın ihtiyaçlarına göre biçimlendirilmesi gerektiğinden daha aşikâr bir şey yoktur. Böyle bir din tesis etmek, günümüz için temel bir zorunluluktur. O, bu neslin üzerine düşen bir sorumluluktur. Bu nedenle aşağıdaki noktaları onayladığımızı ifade ederiz:

♣ Metnin orijinali için bkz., https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto1/, çevrimiçi 8 Ağustos 2017.

1. Dinsel hümanistler, evrenin kendi kendine var olduğunu ve yaratılmadığını düşünürler.

2. Hümanizm, insanın doğanın bir parçası olduğuna ve devam edegelen bir sürecin sonucu olarak var olduğuna inanır.

3. Hümanistler, yaşam hakkında organik bir görüşe sahip olmakla, geleneksel zihin ve beden düalizminin reddedilmesi gerektiğinin farkındadırlar.

4. Hümanizm, insanın dinsel kültür ve medeniyetinin, tarih ve antropoloji tarafından açık bir şekilde tasvir edildiği gibi, kendi doğal çevresi ve toplumsal mirası ile karşılıklı etkileşiminden doğan tedricî bir gelişmenin ürünü olduğunu kabul eder. Hususi bir kültür içine doğan birey büyük ölçüde bu kültür tarafından şekillendirilmiştir.

5. Hümanizm modern bilimin tasvir ettiği evrenin doğasının insanî değerlere dair herhangi bir kozmik ya da doğaüstü teminatı kabul edilemez kıldığını öne sürer. Şurası açık ki, hümanizm henüz keşfedilmemiş hakikatlerin varlığı imkanını inkar etmez, ama herhangi bir hakikatin ya da hepsinin varlığı ve değeri hakkında karar verirken bunun rasyonel araştırma yoluyla ve söz konusu hakikatlerin insan ihtiyaçlarıyla olan ilişkilerini dikkate alarak yapılması üzerinde ısrar eder. Din, ümitlerini ve planlarını bilimsel ruh ve yöntem ışığında formüle etmelidir.

6. Biz güçlü bir şekilde inanıyoruz ki teizmin, deizmin, modernizmin ve kimi "yeni düşünce" formlarının zamanı geçmiştir.

7. Din, insanca önemli olan eylemlerden, amaçlardan ve tecrübelerden oluşur. İnsanca olan hiçbir şey dinsel olana yabancı değildir. O, çabayı, sanatı, bilimi, felsefeyi, sevgiyi, dostluğu, eğlenceyi içerir -tüm bunlar derecesi itibarıyla akıllıca ve tatminkar bir insan yaşamının ifadesidir. Kutsal ve seküler arasındaki ayrım artık sürdürülemez.

8. Dinsel hümanizm insanın kişiliğini tamamen gerçekleştirmesini insan yaşamının amacı olarak değerlendirir ve onun burada ve şimdi geliştirilmesi için çalışır. Bu, hümanistin toplumsal tutkusuna ilişkin bir açıklamadır.

9. Hümanist dinî duygularının, ibadeti ve duayı ihtiva eden eski davranışlar yerine, yüksek bir bireysel yaşam hissinde ve sosyal refah elde etmeye yönelik müşterek bir çabada ifade edildiğini keşfeder.

10. Dinsel duygu ve tutumlar şimdiye kadar olduğu gibi sadece doğaüstüne inançla ilişkilendirilen türden duygu ve tutumlar değildir.

11. İnsan yaşamdaki krizlerle onların doğallığına ve olasılığına dair bilgisini kullanarak baş etmeyi öğrenecektir. Makul ve insancıl davranışlar, eğitimle teşvik edilecek ve gelenekle desteklenecektir. Hümanizmin bizi toplumsal ve zihinsel hijyen yoluna götüreceğini ve duygusal ve gerçek dışı umutların ve özlemsel düşünmenin önünü kapatacağını varsayıyoruz.

12. Dinin giderek yaşamdan haz almak için çalışması gerektiğine inanmakla, dinsel hümanistler yaşamda insanın hoşnut olmasını sağlayan başarıları ve insandaki yaratıcılığı ilerletmeyi amaçlarlar.

13. Dinsel hümanizm tüm dernek ve kurumların insan yaşamını daha mükemmel kılmak için var olduklarını öne sürer. Derneklerin ve kurumların insan yaşamını zenginleştirecek bir bakışla akıllıca değerlendirilmesi, dönüştürülmesi ve kontrolü hümanizmin amacı ve programıdır. Dinsel kurumların, onların ritualistik formlarının, yöntemlerinin ve toplumsal faaliyetlerinin, hiç kuşkusuz, modern dünyada işlevsel olacak tarzda ve tecrübenin elverdiği ölçüde hızlı bir şekilde yeniden inşa edilmesi gereklidir.

14. Hümanistler mevcut kar amaçlı ve aç gözlü toplumun kendi yetersizliğini gözler önüne serdiğinden ve yöntemlerde, kontrol mekanizmalarında ve motivlerde köklü bir değişikliğin yapılması gerektiğinden son derece emindirler. Yaşamdaki araçların eşit bir şekilde dağıtımı hedefi doğrultusunda toplumsallaşmış ve işbirliğine dayalı bir ekonomik düzen tesis edilmelidir. Hümanizmin amacı insanların içinde kendi iradeleri ve zekalarıyla ortak iyi için işbirliği yapacakları özgür ve evrensel bir toplumdur. Hümanistler paylaşılan bir dünyada paylaşılan bir hayat talep etmektedirler.

15. Biz öne sürüyoruz ki, hümanizm (a) yaşamı yadsımaktan çok yaşamı onaylayacak; (b) yaşamdaki olanaklardan kaçmak yerine onları açığa çıkarmaya çalışacak; (c) tatminkar bir yaşamın koşullarını sadece bir kaç kişi için değil ama herkes için temin etmeye uğraşacaktır. Bu pozitif şevk ve niyet hümanizmin rehberi olacaktır. Hümanizmin çabaları ve teknikleri bu bakış açısından ve bu duruştan hareketle yol alacaktır

Sonuç olarak, bizler dinsel hümanizmin tezlerini benimsiyoruz. Babalarımızın dinsel formlarının ve düşüncelerinin artık yetersiz olduğunu düşünmemize karşın, iyi yaşam arayışı hala insanlığın ana ödevidir. İnsan sonunda rüyalarının dünyasını gerçekleştirmekten tek başına kendisinin sorumlu olduğunun ve onu elde etme gücünün de yine kendi içinde olduğunun farkına varmaktadır. İnsan zekayı ve iradeyi göreve çağırmalıdır.

İmzalayanlar

J. A C. Fagginger Auer, E. Burdette Backus, Harry Elmer Barnes, L. M. Birkhead, Raymond B. Bragg, Edwin Arthur Burtt, Ernest Caldecott,, A. J. Carlson, John Dewey, Albert C. Dieffenbach, John H. Dietrich Bernard Fantus, Wilham Floyd, F. H. Hankins, A. Eustace Haydon, Liewellyn Jones, Robert Morss Lovett, Harold P. Marley, R. Lcster Mondale, Charles Francis Potter, John Herman Randall, Jr., Curtis| W. Reese, Oliver L. Reiser, Roy Wood Sellars, Clinton Lee Scott, Maynard Shipley, W. Frank Swi*f*t, V. T. Thayer, Eldred C. Vanderlbaan, Joseph Walker, Jacob J. Weinstein, Frank S. C. Wicks, David Rhys Williams, Edwin H Wilson.